ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCE
PETER THE GREAT MUSEUM OF ANTHROPOLOGY AND ETHNOGRAPHY
ST. PETERSBURG STATE UNIVERSITY

I. A. ALIMOV
M. E. KRAVTSOVA

THE HISTORY OF CLASSICAL CHINESE LITERATURE FROM THE ANTIQUITY TO XIIIth C.: POETRY. PROSE

PART TWO

St. Petersburg Centre for
Oriental Studies Publishers
St. Petersburg
2014

Российская Академия наук
Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера)
Санкт-Петербургский Государственный университет

И. А. Алимов
М. Е. Кравцова

ИСТОРИЯ КИТАЙСКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ С ДРЕВНОСТИ И ДО XIII В.: ПОЭЗИЯ. ПРОЗА

Часть вторая

«Петербургское Востоковедение»
Санкт-Петербург
2014

ББК Ш171.11—7
Ш5(5Кит)4

Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 12-34-09001

Печатается по решению Ученого совета МАЭ РАН

Рецензенты:
доктор исторических наук *Е. А. Резван*
доктор исторических наук *В. М. Рыбаков*

Алимов И. А., Кравцова М. Е. История китайской классической литературы с древности и до XIII в.: поэзия, проза: в 2 ч. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2014. — 1408 с.

ISBN 978-5-85803-473-5
ISBN 978-5-85803-475-9 (часть 2)

Настоящая книга — первое в российском китаеведении комплексное исследование истории китайской классической поэзии и прозы сяошо с момента возникновения до XIII в. Книга призвана обобщить имеющиеся мировые наработки в данной области, в то же время делая существенный акцент на тех жанрах, течениях, произведениях и авторах китайской поэзии и прозы указанного периода, которые не были до сих пор затронуты в работах отечественных и западных исследователей или же внимание к которым оказалось явно недостаточным.

Часть вторая включает в себя исследование по истории поэзии и прозы с V по XIII в., а также библиографию.

Книга адресована китаеведам самого широкого профиля, литературоведам, историкам, культурологам, а также всем интересующимся старой китайской поэзией и прозой и может быть использована в лекционных курсах в высших учебных заведениях.

ISBN 978-5-85803-475-9
9 785858 034759

© И. А. Алимов, М. Е. Кравцова, 2014
© Петербургское Востоковедение, 2014

ГЛАВА 14
ТЕМАТИЧЕСКИЙ СОСТАВ ЛИРИЧЕСКОЙ ПОЭЗИИ ЛЮЧАО

Первый шаг в работе по тематической классификации лирической поэзии Лючао предприняли теоретики литературы V—VI вв. в композиции «Вэнь сюань», где стихотворные произведения вслед за одами распределены по тематическим рубрикам (цз. 19—27). Хотя некоторые рубрики уже назывались выше, перечислим их все: «Бу ван» (補亡 «Указания на ошибки правления»), «Шу дэ» (述德 «Изложение добродетелей»), «Цюань ли» (勸勵 «Поощрения стараний»), «Сянь ши» (獻詩 «Стихи о подношениях»), «Гун янь» (公讌 «Пир князя»), «Цзу цзянь» (祖賤 «Падение уважения к предкам»), «Юн ши» (詠史 «Воспевание истории»), «Бай и» (白一 «Сто [стихотворений]»), «Ю сянь» (遊仙 «Путешествие к бессмертным»), «Чжао инь» (招隱 «Призывание сокрывшегося от мира»), «Фань чжао инь» (反招隱 «Отрицание призывания сокрывшегося от мира»), «Ю лань» (游覽 «Путешествия»), «Юн хуай» (詠懷 «Воспевание того, что на душе»), «Ай шан» (哀傷 «Скорби и печали»), «Цзэн да» (贈答 «Дары и ответы»), «Син лю» (行旅 «Странствования»), «Цзюнь жун» (軍戎 «Военные действия»), «Цзяо мяо» (郊廟 «Жертвоприношения в предместных храмах и храмах предкам») и «Вань гэ» (挽歌 «Поминальные песни»). Еще четыре рубрики (цз. 27—31) — «Юэ фу», «Цза гэ» (雜歌 «Разные песни», цз. 28), «Цза ши» (雜詩 «Стихи о разном», цз. 29—30) и «Цза ни» (雜擬 «Различные подражания», цз. 30—31) — выделены по жанровым признакам: в них собраны авторские песни-*юэфу* и стихотворения-подражания различным предшествующим произведениям, независимо от их содержания.

Нельзя не признать, что тематическая классификация «Вэнь сюань» содержит ряд малопонятных моментов. Вопросы сразу вызывают рубрики, сведенные к единичным произведениям, — в частности, та же «Бай и», исчерпывающаяся одним стихотворением Ин Цюя [1]. С другой стороны, в

---

[1] Аналогичны рубрики «Бу ван» (цз. 19) и «Фань чжао инь» (цз. 22). Первая сведена к циклу (шесть стихотворений) Шу Си (束晳 263?—302?, второе имя Гуан-вэй 廣微, жизнеописание в «Цзинь шу», цз. 51; также см.: [Goodman 2010. P. 313—351]), крупного общественно-политического деятеля и ученого (историка, каноноведа) Западной Цзинь. Все его достижения на поэтическом поприще этим же циклом и исчерпываются [Сянь Цинь Хань 1983. Т. 1. С. 639—641], и в качестве поэта он был полностью забыт. Вторая из названных рубрик тоже содержит одно произведение — стихотворение «Фань чжао инь» (反招隱 «Отрицание призывания сокрывшегося от мира») Ван Кан-цзюя (王康琚 IV в.), о котором ничего не известно, помимо того, что жил он в эпоху Цзинь (скорее всего, при Восточной Цзинь [Сянь Цинь Хань 1983. Т. 1. С. 952]). Нельзя, правда, не отметить своеобразие этого стихотворения, выражающего откровенно юмористическое отношение к идеалам отшельничества (см. перевод: [Anthology 1967. P. 73]).

«Вэнь сюань» полностью упущена (на уровне тематических рубрик) не только поэзия полей и огородов, но и пейзажная лирика. Тем не менее разработанная составителями антологии классификация, во-первых, подтверждает правомерность тематического подхода к поэтическому наследию Лючао; во-вторых, неоспоримо свидетельствует о тематическом богатстве и разнообразии лирики III—VI вв., в-третьих, побуждает обратить внимание на поэтические явления, смысл которых затерялся было в литературоведческой ретроспективе. Так, рубрика «Гун янь» указывает на «банкетную» поэзию, возникшую в рамках *Цзян-ань фэнгу* и в дальнейшем действительно трансформировавшуюся в целостную литературную страту («официальная лирика»). «Цзяо мяо» подсказывает самостоятельность и значимость в лючаоской поэтической практике традиции культовой поэзии, хотя по числу представленных в антологии текстов невозможно распознать ее истинные масштабы. В «Юн хуай» допустимо усмотреть, вспомнив предложенные характеристики цикла Жуань Цзи, указание на традицию «приватной лирики». Таким образом, для утверждения, что тематическая классификация «Вэнь сюань» снабжает исследователя надежными ориентирами, позволяющими проводить научные изыскания в данной области, оснований вполне достаточно.

Руководствуясь данной классификацией и учитывая накопленные к настоящему времени результаты исследований, в лирике III—VI вв. вполне можно выявить по меньшей мере десять магистральных идейно-тематических (ориентированных на определенные идеологические системы) и тематических (прямо не связанных с такими системами) направлений, которые образуют одновременно тематические субтрадиции (с учетом их временной протяженности и эволюционной направленности) и страты (занимающие определенное место в иерархической структуре поэтического континуума). Это: ритуально-церемониальная поэзия и «официальная лирика» — обе не нуждаются, смеем надеяться, в дополнительных пояснениях, подчеркнем лишь их иерархически главенствующее положение, проистекающее из статуса самой обрядовой и церемониальной деятельности в официальной культуре; поэзия на конфуцианские, даосско-философские, даосско-религиозные и буддийские темы; пейзажная лирика; поэзия на любовные темы; поэзия дружбы и субтрадиция *юн* (стихотворений-аллегорий). Все они (кроме культовой поэзии) содержат в себе ряд тематических групп, большинство которых тождественны категориям, определенным рубриками «Вэнь сюань» [2]. Так, к поэзии на даосско-философские темы оправданно относить стихи о сокровенном, поэзию с собственно отшельническими мотивами (*чжаоиньши*), поэзию садов и огородов, а также *юнхуай,* тоже

[2] Термин «категории» чаще всего употребляют в зарубежных исследованиях для научной квалификации рубрик «Вэнь сюань» и стоящих за ними тематических групп (например: [Knechtges 2010-1. P. 173—174]). Другой квалификационный вариант — в качестве «субжанров ши» [Cai Zong-qi 2007. P. 5] видится нам спорным. Что касается терминологического сочетания «тематическое направление», которое мы давно уже используем [Кравцова 2001. С. 219—220; Духовная культура Китая. Т. 3. С. 38—39], то и оно нуждается, пожалуй, в корректировке. Более удачным на настоящий момент нам видится «mainstream type» [Kravtsova 2011. C. 185], для которого пока что не удается найти русскоязычного терминологического эквивалента.

порожденную даосско-философским мировидением. Есть и категории, которые трудно счесть за субтрадиции по причине малочисленности относимых к ним произведений, но из-за своеобразия их не удается и строго отнести к какому-либо тематическому направлению.

И еще одно предварительное соображение. Тематический подход к лирическому наследию эпохи Шести династий позволяет лучше понять не только внутреннюю структуру поэтического континуума, но и глубинные связи поэтического творчества с культурно-идеологическими процессами и другими феноменами и сферами, включая социально-психологическую, духовной жизни общества.

14.1. Поэзия на конфуцианские темы: «воспевание истории» и стихи с ратными мотивами

Поэзия на конфуцианские темы объемлет все множество стихов, соответствующих очерченным в дидактико-прагматическом подходе к *вэнь* общественно-значимым функциям поэтического творчества: стихи, воспевающие и перелагающие конфуцианские морально-этические ценности; гражданскую лирику во всем ее смысловом диапазоне, включая и стихи резко социально-критического содержания. Ведь через высмеивание общественных пороков, выявление которых вменялось в долг конфуцианской благородной личности, через описание народных бедствий и несправедливо обиженного властями человека указывается на изъяны современного автору правящего режима. Есть также тематические категории, внешне прямо не связанные с дидактико-прагматическими установками, но порожденные конфуцианским мировидением. К их числу относятся стихи на исторические и на военные темы.

Лирика на исторические темы и есть те самые стихи на тему «воспевание истории», образующие категорию *юнши,* с которыми читатель частично знаком по циклу Цзо Сы. К данной категории относятся и произведения под другими названиями, что также отмечено в «Вэнь сюань»: соответствующая рубрика включает 11 текстов под разными названиями. Происхождение *юнши* оговорено в предисловии к «Ши пинь». Чжун Жун назвал первым *юнши* стихотворный фрагмент из «Оды о Восточной столице» Бань Гу ([Чжун Жун 1994. С. 5—6]; текст и анализ также см.: [Хань Вэй Лючао ши 1990. С. 31—32; Юн ши 1990. С. 1—3]). Там изложена легенда о дочери смотрителя императорских житниц, спасшей от казни отца, приговоренного за провинность к смерти: ее мольбы тронули раннеханьского императора Вэнь-ди [3]. Никто из лючаоских поэтов не обращался к этой ле-

[3] Подробно об интерпретациях этого стихотворения Бань Гу в контексте литературного сюжета спасения родителей детьми, иллюстрирующего конфуцианское учение о сыновней почтительности, см.: [Лисевич 1969. С. 106—112].

генде, что позволило усомниться в версии Чжун Жуна [Cutter 2001 P. 254—255]. На наш взгляд, ее суть не в опознании конкретных прототипов стихов-воспеваний, а в указании на генетическую связь лирики на исторические темы с историографической литературой и — шире — с конфуцианской матрицей восприятия прошлого.

Литературное бытие *юнши* начинается со стихов на тему «воспевание истории» Ван Цаня (его «Юн ши» открывает рубрику «Вэнь сюань») и Жуань Юя. Оба поэта ссылаются на легенду о похоронах князя Му-гуна (穆公 на троне 659—621 до н. э.), правителя древнего царства Цинь: в жертву принесли и похоронили вместе с сюзереном около 200 человек, в том числе трех самых верных его свитских [4]. Этой легенде посвящено и стихотворение Цао Чжи «Сань лян ши» (三良士 «Стихи о трех благородных») [5]. Независимо от их смысловых нюансов, все стихотворения задают один из художественных приемов *юнши* — обращение к единичному историческому эпизоду или персонажу [6].

Другой прием — изложение авторского восприятия (с проекцией на настоящее) исторических сюжетов через обращение к нескольким эпизодам и к деятелям прошлого — предложен в циклах «Дуань гэ син» (I) и «Шань цзай син» (I) Цао Цао. Приведем несколько «куплетов» из «Дуань гэ син», излагающих взгляды автора на концепцию Небесного мандата. Заблаговременно поясним, что в цикле выражено отрицательное отношение Цао Цао к данной концепции, в которой он оправданно усматривал идейное обоснование мятежей и сепаратистских настроений [7]. Поэт расска-

---

[4] Древнейшим литературным откликом на это жертвоприношение считают «Хуан няо» (黄鳥 «Иволги», № 131; I, XI, 6, «Там иволги») — подобие реквиема трем свитским Му-гуна (названы поименно), оплакивающего их бессмысленную гибель. Сходной трактовки похорон Му-гуна придерживается и Сыма Цянь (гл. 5, перевод: [Сыма Цянь. Т. 2. С. 33]): «Как же [Му-гун] мог взять [в могилу] лучших людей и верных слуг, тех, по ком так скорбят *байсины*?»

[5] Стихотворения Цао Чжи (перевод: [Цао Чжи 2000. С. 135]) и Жуань Юя были созданы, вероятнее всего, в 211—212 гг., когда оба поэта сопровождали Цао Цао в походе на северо-запад. В отличие от «Хуан няо» и «Ши цзи», поэты говорят о смерти «трех благородных» как о самоубийстве и высшем проявлении принципа верности. «Юн ши» Ван Цаня, напротив, вторит по содержанию шицзиновской песне (перевод и анализ см.: [Miao 1982. P. 183—186]). Смысловую разноголосицу стихотворений нередко принимают за доказательство допущения литературной самостоятельности представителей *Цзянань фэнгу* при создании произведений на «коллективные темы» [Crespigny 2010: P. 346—347]. У Ван Цаня и Жуань Юя есть еще по одному «Юн ши» (фрагмент и пятисловное десятистишие, соответственно) о подвиге Цзин Кэ — героя-мстителя, попытавшегося убить царя Цинь (будущего Цинь Ши-хуана), подробно см. главу 6.1.1.

[6] Этот прием активно использовал, например, Тао Юань-мин, у которого тоже есть стихи о Цзин Кэ («Юн цзин кэ» 詠荊軻, «Воспеваю Цзин Кэ») и «трех благородных» («Юн сань лян» 詠三良, «Воспеваю трех благородных»).

[7] Стихотворение было создано в 213 г. и по идейному пафосу перекликается с серией указов Цао Цао, также опротестовывавших концепцию *тяньмин* [Kroll 1995. P. 9—13; 15—16; Чжан Цзо-яо 2001. С. 355—356]. Академический, с пространными пояснениями, перевод текста см.: [Diény 2000. P. 56—61]. Частичный академический перевод и полное художественное переложение этого варианта цикла «Шань цзай син» опубликованы нами в кн.: [Кравцова 1994. С. 306—307, 415—416; Резной дракон 2004. С. 41—45].

зывает о чжоуском Вэнь-ване по имени Си-бо Чан (西伯昌, так его именует и Сыма Цянь в разделе «Чжоу бэнь цзи»), о князьях Хуань-гуне (桓公 на троне 625—643 до н. э.) и Вэнь-гуне (文公 на троне 780—771 до н. э.) — главах царств Ци и Цзинь, соответственно. Все они превосходили в политической реальности современных им царей, но никто не посягнул на державную власть.

[I] О чжоуский Си-бо Чан!
На душе его совершенная мудрость и благая сила.
Из трех частей Поднебесной
Владея уже двумя,
Постоянно преподносил двору щедрые дары,
Его устои подданного не пошатнулись,
[Даже когда] был оклеветан князем Чун
И оказался в заключении [8].

[V] Циский Хуань благодаря своим заслугам
Стал главою князей-гегемонов.
Девять раз собирал владетельных особ,
Приводя в порядок Поднебесную.
Привел в порядок Поднебесную,
Не используя солдат и [боевые] колесницы.
Был прям и не лгал.
Память о его добродетелях передают [от поколения к поколению] [9].

---

[8] Этот куплет кратко перелагает рассказ о Вэнь-ване и его взаимоотношениях с последним царем Поздней Инь (Чжоу-синем) из «Ши цзи» [Сыма Цянь. Т. 1. С. 181—183]. Из трех частей — вариативная цитата из «Лунь юя» (VIII, 20): «Учитель сказал: "Имея в своем распоряжении две трети Поднебесной, Вэнь-ван продолжал служить династии Инь. На этом основании благую силу *дэ* династии Чжоу можно назвать наивысшей благой силой!"» ([Лунь юй 1988. С. 168—169], перевод по кн.: [Мартынов 2001. Т. 2. С. 261]). Эти две строки перекликаются с фразой, якобы произнесенной Цао Цао незадолго до смерти: «Если Небо даровало мне Мандат, то я буду вести себя как чжоуский Вэнь-ван» [Сыма Гуан 1956. Т. 4. Цз. 68. С. 2173]. Распространена точка зрения, что в ней содержался наказ преемнику (Цао Пи) низложить ханьский правящий дом, как это в свое время сделал сын Вэнь-вана [Малявин 2007. С. 330; Ван Тун-лин 1932. Т. 2. С. 244]. Но «Дуань гэ син» подсказывает, что Цао Цао намеревался сохранять лояльность Сянь-ди. Хотя нельзя отрицать, что за семь лет, минувших с создания этого произведения, его позиция могла и измениться. Князь Чун (Чун-хоу 崇侯) — сановник Чжоу-синя, по навету которого Вэнь-вана заточили в темницу, о чем тоже подробно сказано в «Ши цзи» [Сыма Цянь. Т. 1. С. 176, 182]. Из заключения Вэнь-вана вызволили за солидный денежный выкуп его соратники, но и после освобождения, о чем повествуется в следующем куплете «Дуань гэ син», он продолжал хранить верность трону.

[9] Стал главою... — Речь идет о по-своему уникальной системе коллегиального правления, создание которой приписывается Хуань-гуну. Он предложил регулярно созывать собрания князей всех рангов для разработки совместными усилиями способов политического и экономического взаимодействия, решения спорных вопросов между главами удельных владений и координации военных акций для отпора внешнему врагу. Руководство собраниями и контроль за исполнением принятых на них решений, оформленных в виде письменных соглашений, должен был осуществлять самый уважаемый из князей — князь-гегемон (*ба*), право назначения которого в идеале оставалось за царём. Хуань-гун получил такое назначение в 667 г. до н. э. О нем и о девяти созванных им собраниях *чжухоу* говорится исключительно в уважительном тоне во многих древних сочинениях: в «Го юй» [Го юй 1987. С. 120, 361], в «Мэн-цзы» (гл. 12) [Мэн-цзы 1988. С. 497], в «Ши цзи» [Сыма Цянь. Т. 1. С. 205; Т. 5. С. 233].

[IX] Цзиньский Вэнь, будучи тоже гегемоном,
С земными поклонами принимал дары от царя,
[поставленного] Небом.
Жаловали его нефритовым ковшом
[для возлияния жертвенного вина],
Ароматным вином и ярко-красным луком.
[Подарили] черный лук и тысячу стрел,
Триста молодцев-храбрецов [10].

Стихотворения на исторические темы Цао Цао заложили в большей степени, чем современные ему стихи на тему «воспевание истории», стилистико-образные приметы *юнши*: насыщение текста аллюзиями, социально-политической фразеологией и текстуальными заимствованиями из философской и историографической литературы. По художественному пути, предложенному Цао Цао, пошел и Цзо Сы.

Составители «Вэнь сюань» посчитали возможным отнести к *юнши* и произведения, не имевшие никакого отношения ни к собственно древности, ни к конфуцианству, в том числе цикл «У цзюнь юн у ши» Янь Яньчжи, посвященный, напомним, Семерым мудрецам из бамбуковой рощи. Значит, над *юнши* не довлели идейные и хронологические ограничения, что предельно расширяло их смысловой потенциал.

Категория *юнши* манифестирует ориентацию на прошлое как коренное свойство национальной лирической поэзии, порожденное «ментальной историософичностью» китайцев, упрочению которой в высшей степени способствовало именно конфуцианство. В редуцированной форме это свойство воплотилось в системе исторических намеков (*дяньгу* 典故), пронизывающих кровеносными сосудами любое поэтическое повествование. Уж в чем-чем, а в этом читатель мог давно уже убедиться.

Лирике на военные темы были знакомы все теоретически возможные батальные мотивы: воспевание военного могущества правящего режима, триумфа баталии, воинской доблести, сетование на тяжесть воинской доли. Они были освоены в *Цзян-ань фэнгу*.

Мотивы воинского могущества и боевого триумфа громогласно звучат у Цао Пи: в восьмистишии-*юэфу* «Инь ма чан чэн ку син» [11] и третьем стихотворении цикла «Лиян цзо ши сань шоу» (о боевых действиях в Лияне):

Тысячи скакунов несутся, подхваченные ветром,
Десять тысяч скакунов в парадном строю — что драконы.
Литавры и барабаны громом оглушают верх и низ,
Щиты и секиры все вокруг заполонили.
Белые вымпела словно белесая радуга,
Киноварные знамена испускают багряное сияние.

---

[10] В этом куплете перелагается история об августейших дарах Вэнь-гуну, ставшему гегемоном в 632 г. до н. э., из «Ши цзи» [Сыма Цянь. Т. 5. С. 164]. Царь [поставленный] Небом. — Так мы хотели передать значение употребленного в тексте термина «тянь-ван» (天王 «небесный царь»), служившего образным титулом чжоуских царей для акцентирования идеи их правления по воле Неба.

[11] Создано во время кампаний Цао Пи против царства У и, возможно, представляет собой фрагмент более пространного произведения; перевод см.: [Лисевич 1969. С. 165].

Верные помыслами благой силе Великого царя,
Утверждаемся в познании победного торжества.
Для увековечения деяний [надобен] лес из тысячевековых [деревьев],
Вперед и вперед — вот и достигли Лияна [12].

Из лирических произведений, воспевающих воинскую доблесть, хрестоматийно называют «Бай ма пянь» (白馬篇 «Песнь о белых скакунах», 28 пятисловных строк) Цао Чжи [13]:

Белые скакуны, узда украшена золотом,
Один за другим мчатся на северо-запад.
Позвольте спросить: каких семейств вы сыны?
— Дети воинов из Ю и Би,
Те, кто в младые годы покинул родные селенья
И слава о ком разнеслась до самых пустынь.
До позднего вечера упражняются с добрым луком,
Острые стрелы — какая им разница, длинные или короткие:
Натянув тетиву, в то, что слева, без промаха бьют,
Вправо целясь, поражают и лунную мишень.
...
Для приграничных городов так много внезапных угроз,
Варварские всадники ордами перемещаются.
Едва весть о нападении с севера придет,
Во весь опор гонят коней на крутые склоны.
[Повернув] направо, на скаку топчут сюнну,
[Повернув] налево, оборачиваются на [свежие] могильники сяньби.
[В любой момент] оборвет их жизнь острое лезвие,
Пока живы, разве переживают о том?
Об отце с матерью и то не задумываются,
Разве хоть заикнутся о детях и женах?
Имена их занесены в записи о героях,
Да не для себя ведь ищут выгоды.
Жертвуют собой, чтобы помочь стране в трудное время,
Столкнувшись со смертью, торопят ее,
Словно [спешат] возвратиться [домой] [14].

---

[12] Великий царь (Тай-ван 太王). — По уверению комментаторской традиции, Цао Пи говорит о чжоуском Вэнь-ване, однако не исключен и намек на Цао Цао.

[13] Художественное переложение стихотворения («Белый скакун») опубликовано во всех изданиях переводов поэзии Цао Чжи, подготовленных Л. Е. Черкасским, в том числе: [Цао Чжи 2000. С. 27 — 30]. Следует предупредить читателя, что если общий смысл произведения не вызывает никаких разногласий, то множество конкретных лексических и грамматических конструкций, присутствующих в тексте, трудны для понимания. Кроме того, в имеющихся редакциях этого стихотворения есть значительные текстуальные разночтения. Поэтому и переводы его серьезно различаются — сошлемся хотя бы на их варианты в кн.: [Anthology 1967. P. 49 — 50; Dunn 1988. P. 35].

[14] Из Ю и Би. — Имеются в виду области (они же — воеводства) Ючжоу и Бичжоу, находившиеся на северо-востоке (части современных пров. Ляонин и Хэбэй) и севере (северные части пров. Шаньси и Шэньси), соответственно. В данном случае Ю и Би служат символическим названием приграничных районов; речь идет о потомственных воинах, охраняющих границу. До самых пустынь... — Сочетание *шамо* 沙漠 может быть понято в значении «безбрежная пустыня» и как топоним Шамо (Гоби). Лунная

Лирике Цао Пи на военные темы прямо противоположна лирика Цао Цао, повествующая исключительно о тяжести воинской доли. Не менее хрестоматийно *юэфу* «Ку хань син» (苦寒行 «Песня о лютом морозе») Цао Цао, созданное зимой 206 г. во время похода против Юань Шао, когда войскам пришлось преодолеть труднодоступный горный массив Тайханшань (на севере пров. Хэнань). Формально близкое к поэме, стихотворение составлено из жутковатых картин зимнего ненастья, служащих фоном для физических и душевных страданий воинов [15]. Их противником оказывается сама природа: беспощадная вьюга, обледенелые горные тропы, грозящие из леса хищные твари. Две первые строфы (куплета):

На севере поднялись на гору Тайхан.
О горе! Как же высоки-неприступны [ее кручи]!
Тайханшань!
О горе! Как же высоки-неприступны [ее кручи]!
Откос Бараньих кишок — он так извилист и крут!
Колеса повозок [то и дело] на нем ломаются.
Деревья — о как же они печально стонут!
Северный ветер — его звуки навевают неизбывную скорбь.
О как же они печально стонут!
Северный ветер, его звуки навевают неизбывную скорбь.
Медведь навстречу [идет], преграждая нам путь,
Тигры и леопарды ревут вблизи у обочин дорог [16].

Попытку объединить мотивы воспевания воинского триумфа и тяжести солдатской доли предпринял Ван Цань в пяти стихотворениях, объединенных в цикл «Цун цзюнь син» (從軍行 «Походная песня»). Первое относится к кампании 215 г. за область Ханьчжун (на южной окраине пров. Шэньси), остальные созданы во время военных действий 216 г. против Сунь Цюаня (полный перевод и наиболее скрупулезный анализ цикла см.: [Miao 1982. P. 156—172]). Поэту надлежало воспеть Цао Цао и как воителя, побеждающего зло, и как мудрого правителя, восстанавливающего, че-

---

мишень (*юэчжи* 月支) — особый тип мишени круглой формы и настолько маленького размера, что ее называли «белесой мишенью» (*сучжи* 素支), то есть мишенью, едва различимой для глаза.

[15] Другие названия: «Бэй шан тай хан шань» (北上太行山 «На севере поднялись на Тайханшань», по первой строке текста) и «Бэй шан пянь» (北上篇 «Песнь о том, как на севере поднялись»). Стихотворение известно в двух вариантах. Один, из 24 пятисловный строк, впервые зафиксирован в «Сун шу» (цз. 21), его иногда воспроизводят с разбивкой на шесть строф-куплетов (вслед за «Сун шу»), а иногда — в форме сплошного текста (вслед за редакцией из «Вэнь сюань», цз. 27). Другой вариант, представленный в «Юэфу ши цзи» (цз. 33), состоит из 36 пятисловных и трехсловных строк. Первый из них китайские филологи считают основным (например: [Сань Цао ши вэнь 1997. С. 23; Цао Вэй фу цзы 1983. С. 20—21; Цюань Хань Саньго 1959. Т. 1. С. 120]), второй выглядит более эмоциональным. Полные академический и художественный переводы стихотворения см. в кн.: [Кравцова 1994. С. 87—88, 417—418; Резной дракон 2004. С. 35—38], эти переводы выполнены по редакциям из кн.: [Сянь Цинь Хань 1983. Т. 1. С. 351—352; Хань Вэй юэфу 1958. С. 105—106; Diény 2000. P. 118—119]; еще один вариант художественного перевода «Ку хань син» (В. Журавлев) см. в кн.: [Антология 1957. Т. 1. С. 281—284].

[16] Откос Бараньих кишок — буквальный перевод названия (Янчан 羊腸) одного из хребтов массива, прозванного так за свои извилистость и труднодоступность.

рез победу над «смутьянами», гражданский порядок в стране [Owen 1996. P. 264; Miao 1982. P. 156; Wu Fusheng 2008. P. 31—37]. Но панегирические интонации тесно переплетены (наиболее отчетливо в стихотворениях 2—4) с сетованиями на житейские и психологические трудности походной жизни: «Солдаты тоскуют о доме, / Кто способен избежать таких горестных чувств?» и «Одинокая птица над ними порхает-кружит, / Сердца воинов грустные чувства сжимают». Поэт признается (второе стихотворение), что он и сам далек от победных настроений: тело, непривычное к доспехам, ноет и болит, на душе тоскливо, мучают сомнения в успешности кампаний, и не с кем ими поделиться. В результате цикл получился отмеченным антивоенным пафосом, сравнимым по эмоциональному накалу с «Хао ли» Цао Цао [Не Ши-цяо 2007. С. 243].

Цикл Ван Цяня оказался знаковым для лирики Лючао, о чем предупреждает «Вэнь сюань»: в рубрику «Военные действия» внесен единственно он. Впечатляющая серия «Походных песен» (66 текстов по «Юэфу ши цзи», цз. 32) убеждает в существовании категории *цунцзюньши* (從軍詩 «стихи о военном походе», см. также: [Цун цзюнь ши 1990]).

Мотивы воспевания военного могущества страны и боевого триумфа редки и сосредоточены в «официальной лирике», относящейся к периодам оживления надежд на завоевание севера. Так, планы циского У-ди по войне с тобийским государством моментально вдохновили представителей *Юн-минти*: серия стихотворений «Цун у ди лан е чэн цзян у ин чжао» (從武帝瑯邪成講武應詔 «По высочайшему повелению о военном параде Воителя-владыки в Ланъе») Ван Жуна и Шэнь Юэ; апологии военной силы из «Песен эры Юн-мин» и стихотворений о празднестве Третьего дня третьей луны; стихотворение «Чжэн ян тан ань лао кай сюань» (正陽堂宴勞凱旋 «Пир в зале Чжэнъянтан в честь войск, возвратившихся с победой») Шэнь Юэ (перевод см. в кн.: [Кравцова 2001. С. 158]) [17].

Мотивы мужества ратников и тяжести воинской доли остались достоянием стихов о военном походе, легко переходящих (благодаря смысловой амбивалентности, заданной циклом Ван Цаня) от антивоенных деклараций к апологии ратного дела. Сама категория составила ядро еще одной тематической субтрадиции — *бяньсайши* (邊塞詩 «стихи о границе»), рас-

---

[17] Стихотворения Ван Жуна и Шэнь Юэ посвящены войсковому смотру-параду, входившему в круг древних государственных церемониальных акций (осуществлялся осенью). Циский У-ди провел его восемь раз, начиная с первого года своего царствования [Чжу Мин-пань 1987-1. С. 99—100]. Два раза (в шестой и девятый годы эры Юн-мин) — в г. Ланъе, бывшем административным центром одноименной области (Ланъецзюнь), по которой проходил крайний восточный отрезок границы между Южной Ци и тобийским государством. То есть, если верить источникам, смотр-парад проводился у самой границы, что должно было подтвердить серьезность намерений монарха покорить Северное Вэй. Воитель-владыка. — Мы предпочли так перевести монарший титул из названия стихотворений, поскольку У-ди является все-таки его посмертным титулом. Что до военной силы, то см., например: «Учение о *вэнь* отошло на второй план, / Устои военной мощи — они во главе» (Се Тяо. Шестое стихотворение цикла «Сань жи ши хуа гуан дянь цюй шуй янь дай жэнь инь чжао» 三日侍華光殿曲水宴代人應詔, «По высочайшему повелению о пире, [устроенном] в третий день в палатах Хуагуандянь [на берегу] петляющей воды»); см. также: [Резной дракон 2004. С. 269]).

крывшейся в полную силу в поэзии Суй и Тан. Но обозначилась она при Южных династиях, объединив внешне различные по сюжетам и настроениям произведения: от поэзии на собственно военные темы (*цзюньцунши*, подражания «Бай ма син») до повествований о Ван Чжао-цзюнь, которые логичнее было бы видеть среди лирики на исторические или любовные темы [18]. Объединяющим посылом служит поэтическое пространство, сводимое к «приграничным землям». В поэтическом мире *бяньсайши* — это, в первую очередь, древние приграничные районы, прилегающие к Великой китайской стене, что, кстати, и способствовало постепенному превращению подражаний «Инь ма чан чэн ку син» в стихи на военные темы [19]. Соответственно, действие перенесено в давние времена, чаще всего в эпоху Хань, герои воюют с народностями, населявшими тогда соседние с империей территории, конечно же с сюнну. Стихотворения изобилуют архаизмами: отжившие топонимы, воинские обычаи, детали амуниции. Поэтическим «приграничьем» стали и местности, оказавшиеся при Южных династиях приграничной зоной (по руслам Янцзы и Хуайхэ). В него вошли также места, давно утратившие реальную геополитическую конфигурацию, но продолжавшие ассоциироваться в исторической памяти китайцев с боевыми действиями против «врагов-варваров». «Граница» в поэтическом мире *байсайши* всегда есть рубеж между Китаем и враждебным по отношению к нему внешним миром, вот почему сюжетами для них служили не только сцены сражений с «варварами», но и жизнь постоянных обитателей «приграничья», переживания случайно оказавшихся там людей (та же Ван Чжао-цзюнь) и волнения жен, чьи мужья по военной или гражданской службе оказались на краю геополитической ойкумены [20].

Соотношение мотивов мужества ратников и тяжести воинской доли в «стихах о границе» неодинаково. В одних произведениях первые несколько или намного, но непременно преобладают над вторыми, что мы видим в лирике Бао Чжао, недаром сочтенного основоположником этой тематической субтрадиции [Tian Xiaofei 2010. P. 267]: четырнадцатое стихотворение «Ни син лу нань», «Дай чэнь сы ван бай ма пянь» (代陳思王白

---

[18] Полный список стихотворений поэтов Южных династий, которые могут быть отнесены к *бяньсайши*, приведен в кн.: [Ван Вэнь-цзинь 2000. С. 7—10]. В этой же монографии подробно рассматривается поэтическое «приграничье» с объяснением его историко-культурных истоков и образности (с. 3—31); определяются типологические особенности стихов о границе и анализируются многие относящиеся к ним произведения.

[19] После «Инь ма чан чэн ку син» Цао Пи самым заметным для южной поэзии произведением на данную тему, где звучат мотивы, свойственные *бяньсайши*, является одноименное восьмистишие-*юэфу* Чэнь Шу-бао: «Боевые кони вступают в чужие края, / Горные цветы словно лучики в ночи. Отбившиеся лошади ржут, пугаясь теней, / Порывы ветра постоянно приносят ароматы [из родных земель]. Лунный свет скрадывает темень [громады] Стены, / Осенние звуки заполняют все приграничье. [Воины] могут отблагодарить Сына Неба / Лишь извещением о геройски павших».

[20] Среди стихотворений, относящихся к *бяньсайши*, есть немало текстов, сосредоточенных на ностальгии вынужденных обитателей «приграничья» по дому и очень похожих на любовную поэзию («лирику разлуки») — «Бянь чэн сы» (邊城思 «Думы в пограничном городе») Хэ Сюня: «Ивы пожелтели, и больше не выпускают листочки, / Вода позеленела и наполовину покрылась тиной. / Едва весна добралась до пограничного города, / Путник погрузился в думы о возвращении домой».

馬篇 «На тему "Песни о белых скакунах" Чэнсыского принца»), «Дай чу цзы цзи бэй мэнь син» (代出自薊北門行 «На тему "Выезжаю из северных ворот [города] Цзи"»), завершающееся строками, перепевающими заключительное четверостишие «Бай ма пянь» Цао Чжи: «Бросают в бой коней по призыву государя, / Готовы умереть, жертвуя собой ради страны» [21].

Но весьма многочисленны и произведения, созданные, отметим, поэтами-царедворцам, где доминируют мотивы тяжести воинской доли.

Шэнь Юэ. «Бай ма пянь»:

Белый конь, седло из червонного золота,
Натянув поводья, проезжает мимо террасы Шанлань.
Говорят, что он из узких улочек,
Разве знал, как тяжелы дороги в Лун?
В Чибань — тропа в три поворота,
В Лундуй — дорога в девять изгибов.
Леденеет все, мускулы холод сковал.
Ветер поднялся, кости промерзли насквозь.
С утра до заката нет времени даже поесть.
Без остановок въехали в правые земли,
Легкомысленно покинули Лоулань.
Вот прибыли... и льются горькие слезы:
Разве отсюда увидишь Чанъань?!
Не ожидает, что получит владения в Динъюань,
Не добивается стать командующим легкими колесницами.
Достаточно увидеть августейшие великодушие и справедливость,
И разве почувствует, что одежда на нем изорвалась!
Стоит на том, что в ответ на монарший указ
С радостью пожертвует телом и именем [22].

---

[21] Указанные особенности лирики Бао Чжао объясняются его биографическими реалиями (воинская служба, постоянное участие в боевых действиях). Влияние жизненных обстоятельств на содержание и настроение *бяньсайши* прослеживается и для других авторов. Так, мотивы воспевания воинского мужества отчетливо звучат в поэзии У Цзюня, принимавшего участие в боевых действиях: «Жу гуань» (入關 «Через заставы»), «Цун цзюнь син», «Ху у жэнь син» (胡無人行 «Песня об обезлюдевших варварских [землях]»).

[22] Ш а н л а н ь 上蘭 — название террасы дворцового ансамбля в императорских охотничьих угодьях Ранней Хань. Через этот топоним поэт предупреждает, что действие его стихотворения происходит в древние времена и одновременно, тоже в отличие от «Бай ма пянь» Цао Чжи, намекает на несение лирическим героем военной службы в столице, что подчеркивает непривычность и тяжесть пребывания для него в «приграничье». Л у н — древняя область (Лунси), располагавшаяся при Хань к западу от столицы и гор Луншань и бывшая пограничной местностью, прикрывавшей путь на Чанъань. Ч и б а н ь — местность (на территории севера современной пров. Шэньси), где в свое время останавливался Чжугэ Лян во время противоборства с армией Цао Цао. Подобное совмещение исторических периодов (времен Ранней Хань и рубежа II и III веков) тоже типично для *бяньсайши.* Л у н д у й — общее название районов, расположенных за китайскими пограничными заставами. П р а в ы е з е м л и (*юди* 右地) — образное название западной периферии (исходя из принятой для китайской культуры пространственной ориентации. Л о у л а н ь 樓蘭 — небольшое чужеземное государство, располагавшееся к западу от Хань (на территории современного Синьцзяна) и завоеванное китайцами в I в. до н. э. Д и н ъ ю а н ь — уезд, пожалованный знаменитому позднеханьскому полководцу Бань Чао, старшему брату Бань Гу. Л е г к и е к о л е с н и ц ы (*цинчэ* 輕

Шэнь Юэ намного снижает героико-романтический ореол «всадников на белых скакунах» Цао Чжи: его воин не сын потомственных защитников границы, а прежде всего «обитатель узких улочек» (*сясецзы* 狹斜子), то есть выходец из деревни или из бедных столичных кварталов. В отличие от Цао Чжи, Шэнь Юэ умалчивает и о воинской удали своего героя: создается впечатление, что тот оказался на военной службе случайно, плохо себе представляя тяготы солдатской доли. В стихотворении нет ни слова о сражениях с «варварами», врагом воинов (как и в «Ку хань син» Цао Цао) оказывается сама природа, губительная сила которой возрастает по мере удаления тех от столицы.

Антивоенный пафос абсолютно господствует в серии «Походных песен» Лу Цзи, Янь Янь-чжи и Шэнь Юэ [23]. Они начинаются и заканчиваются сходными строками: «О горе тем, кто в походе, в далеком краю... О горе тем, кто в походе, в далеком краю, / Сердце сжимается от такой скорби» (Лу Цзи); «О горе тем, кто в походе в далеком краю!.. О даль! О те, кто в походе в далеком краю! / О печаль! Преисполнен скорбью» (Янь Янь-чжи) [24]. Стихотворение Шэнь Юэ:

О печаль о том, кто в военном походе!
Грусть и скорбь... как много их, в одиночестве пребывающих!
Там, где плывущее небо выходит из Моря сомов,
Сдерживают коней при переправе через Цзяохэ.
Тучи окружают тропы в девять изгибов,
Ветер поднимает волны на тысячу *ли*.
Привязать бы лодки — нет островка для ночлега,
Накормить бы коней — не хватает осоки.
Ледяные торосы, водяные валы, вызывающие холодный пот,
Уцепиться бы за дерево — да не хватает висящих лиан.
Красный вихрь завывает среди скал и уступов,
Плывущие тучи отражаются в каменных нагромождениях.
Темная пыль скрадывает коней из северных земель,
Под полуденным солнцем блестят пики из У.
Спят ли, проснутся — неизбывна скорбь у тех, кто в походе.
Дремлют ли, бодрствуют — не умолкают песни о доме.
Утром оденутся — как притупить тревогу?
Ночью возведут валы — разве придет покой?

車) — разновидность боевых колесниц эпохи Хань, отличавшихся быстрым ходом и маневренностью.

[23] Впервые отчетливый антивоенный пафос *цунцзюньши* получили, видимо, в «Цун цзюнь син» Цзо Янь-нянь, сохранились только шесть пятисловных строк: «О горе людям приграничных земель! / За один год трижды уходят в поход. Трое сыновей ушли в Дуньхуан, / Два сына отправились в Лунси. Пять сыновей в дальних краях сражаются, / Пять жен все носят в себе детей». Тем не менее уцелевший фрагмент позволяет причислить Цзо Янь-няня к основоположникам и категории *цунцзуньши,* и стихов о границе [Не Ши-цяо 2007. С. 247—248].

[24] Потом создавали варианты «Походной песни», озаглавленные «Ку цзай юань чжэн жэнь» (苦哉遠征人 «О горе тем, кто в походе в далеком краю»), шесть из них приведены в «Юэфу ши цзи» (цз. 33).

О горе тем, кто в походе в далеком краю!
О печаль! И чем же все это закончится? [25]

Мотивы мужества и жертвенности воинов полностью созвучны конфуцианскому понятию верности-*син*. Возникновение и популярность мотивов тяжести воинской доли объясняют влиянием антивоенных настроений, типичных для песен «Ши цзина» [Цун цзюнь ши 1990. С. 1—2] и, добавим от себя, для ханьских *юэфу*. Но влияние конфуцианства, думается, более глубинное. Конфуцианской теоретической мысли принадлежал концепт «военной силы» (*у* 武), вместивший предельно отрицательное отношение к войне и насилию [Алексеев 1978. С. 368]. Этот концепт обусловил имперские геополитические представления: власти должны оказывать на собственную периферию и соседние народности культурное, а не военное влияние [Кроль 1973. С. 117, 119]. То, что физические и духовные страдания солдат нарастают по мере их приближения к «приграничью» и выхода за пограничные рубежи, соответствует указанному концепту. Вот почему, вероятнее всего, произведения с антивоенным пафосом наиболее часты в творчестве придворных поэтов, ратовавших таким образом за соблюдение конфуцианских установок государственного правления.

Поэзия на военные темы и *бяньсайши* еще раз опровергают тезис о падении при Лючао конфуцианских нравственных ценностей. Но ценностей социально-этического плана, ибо в аспекте личностных духовных запросов конфуцианство и вправду оказалось несостоятельным, что тоже высветила поэзия.

14.2. МОТИВЫ БРЕННОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ И «ПОМИНАЛЬНЫЕ ПЕСНИ»

Мотивы быстротечности и бренности человеческой жизни пронизывают ханьскую лирику (и *юэфу*, и *гуши*). Тем не менее давно подмечено,

---

[25] Плывущее небо (*футянь* 浮天) — образ бескрайнего небесного простора, ассоциируемого, судя по поэтическим контекстам, с бескрайней далью [Пэйвэнь юнь фу 1937. Т. 1. С. 652]. Море сомов — буквальный перевод сочетания *тихай* (鯷海), служившего образным названием морского простора, омывавшего юго-восточный прибрежный район по линии современной Чжэцзян [Ханьюй да цыдянь 1986. Т. 12. С. 1246]. Цзяохэ — река, протекающая по территории современной пров. Шэньси и служившая в свое время пограничным рубежом между Китаем и «варварским миром»: о переправе через нее говорится в некоторых стихотворениях о Ван Чжао-цзюнь, включая «Чжао цзюнь цы» (昭君辭 «Строфы о Чжао-цзюнь») самого Шэнь Юэ. То есть в стихотворении обозначены крайние — восточная и западная — точки поэтического пространства, в котором и разворачивается действие. Красный вихрь (*хунсоу* 紅颼) — возможно, ветер, несущий красные листья, то есть намек на осень. Кони из северных земель (*шома* 朔馬) — боевые скакуны, поставлявшиеся в свое время в Китай соседними кочевыми народностями. Пики из У (*угэ* 吳戈) — разновидность древнего колющего оружия, упоминаемая еще в «Го шан» — гимне погибшим воинам из «Чу цы».

что с подлинно трагической интонацией они зазвучали именно в *Цзян-ань фэнгу* [Owen 2006. С. 178—204] [26]. И сколько бы ни было уже сказано ранее о восприятии смерти в творчестве того или иного поэта, картина будет неполной без знакомства с «Вань гэ» («Поминальные песни»), образующими, по «Вэнь сюань» (цз. 28), очередную тематическую категорию (*ваньгэ*). Восходящие к древним поминальным песнопениям, *ваньгэ,* в отличие от тех, есть подобие реквиема по самому себе, когда поэт воображает собственную кончину, похороны и могильное разложение останков.

Первое стихотворение под названием «Вань гэ» принадлежало, вновь в «Вэнь сюань», Мяо Си (перевод и о нем см.: [Davis 1983. Vol. 1. P. 167—168]). Однако зачинает эту категорию «Ци ай ши» (七哀詩 «Стихи о семи печалях») Жуань Юя:

Годы юности дважды не встретить,
Ни богатый, ни знатный еще раз не вернутся.
Прекрасные времена так быстро прошли,
Тело и кости превратились в прах и тлен.
Беспросветная темень в покоях девяти родников,
Беспробудная тишина в башне вечной ночи.
Плоть разлагается, покинутая жизненной силой,
Душа безвозвратно унеслась.
Аппетитные яства на прощальной трапезе уже не попробую,
А как хочется вином наполнить чару!
Сквозь могильные [холмы] разглядеть бы родные места,
Да вижу лишь полынь и бурьян [27].

Помимо стихотворений Жуань Юя и Мяо Си, сохранилось всего семь поминальных песен (все собраны в «Юэфу ши цзи», цз. 27) [28]: циклы (по три стихотворения в каждом) Лу Цзи и Тао Юань-мина и «Дай вань гэ» (代挽歌 «На тему "Поминальной песни"») Бао Чжао. К этой серии примыкает его же «Дай хао ли» («На тему "Хаоли"»), что дает повод подозревать существование аналогичных по содержанию, но под иными названиями произведений [29]. Между поминальными песнями различных авторов нали-

---

[26] Об обострении переживаний по поводу смерти в литературе рубежа II и III веков свидетельствует и утверждение как раз в то время «поминальных жанров» художественной словесности [Cutter 2004. P. 71—72]. Между тем в «Ши цзине» и в ханьской лирике (*юэфу* и древние стихи) неизбежность кончины как бы только констатируется без трагического ее переживания, что и позволило говорить о специфическом отношении древних китайцев к смерти: «Китаец тех времен не был ограничен ни своим собственным "я", ни своим недолгим существованием. Воспринимаемый (и ощущающий себя) как часть многоликого кланового существа, составляя со своими многочисленными родичами как бы "одну плоть", он оказывается в нерасторжимом единстве с уходящей за горизонты веков длинной вереницей предков и потомков» [Лисевич 1979. С. 214].

[27] Покои девяти родников (*цзюцюаньши* 九泉室) и башня вечной ночи (*чанъетай* 長夜臺) — образные названия усыпальницы.

[28] В «Вэнь сюань» вслед за «Поминальной песней» Мяо Си включены полностью цикл Лу Цзи и два стихотворения из цикла Тао Юань-мина.

[29] Художественный перевод обоих стихотворений см. в кн.: [Резной дракон 2004. С. 196—199]; в отечественном синологическом литературоведении эти произведения и тема бренности в лирике Бао Чжао анализируются впервые в работе: [Рудис 1984].

цо смысловые расхождения. Так, Бао Чжао предельно эмоционально оплакивает свою смерть:

Усыпальницы двери снова плотно закрыли,
И вот-вот муравьи подползут к распростертому телу.
Было прежде оно как душистый цветок орхидеи,
А теперь пожирать его станут голодные черви.
Прядей темных волос не дадут больше мертвые корни,
И зеленый лишайник покроет мой высохший череп.

Стихотворения Тао Юань-мина более философичны, почти лишены физиологических подробностей и содержат самоиронические нотки [30]:

Если есть жизнь, неизбежна за нею смерть,
Даже ранний конец не безвременен никогда.
Я под вечер вчера был еще со всеми людьми,
А сегодня к утру в списке душ уже нет живых.
...
Через тысяч лет, через десять тысяч годов
Память чья сохранит нашу славу и наш позор?
Но досадно мне то, что, пока я на свете жил,
Вволю выпить вина так ни разу и не пришлось!

(Первое стихотворение, перевод Л. З. Эйдлина).

Строки о недолговечности людской памяти об усопшем указывают на конфуцианскую идею «славного имени» (*жунмин* 榮名) — единственный разработанный в этом учении концепт онтолого-сотериологического плана, предполагавший вечность память о человеке в случае совершения им достойных увековечения благих деяний [31]. Именно идея «славного имени», как выясняется, вызывала наибольшее раздражение со стороны представителей интеллектуально-творческой элиты, справедливо полагавших, что благодарная память потомков, во-первых, эфемерна и, во-вторых, не способна компенсировать конечность человеческого бытия.

Первенство в критике идеи «славного имени» принадлежит Жуань Цзи — стихотворение XV «Юн хуай ши»:

Некогда, в пятнадцать лет,
Со всем усердием почитал «Писания» и «Стихи».
Одетый в сермягу, хранил за пазухой жемчуг и нефрит,
Чтобы уподобиться Яню и Миню.
Распахнув окно, обозреваю четыре простора,
Взойдя на высокое [место], думаю о том, кто мне был дорог.

---

[30] Перевод и подробный анализ стихотворений, исходя из древнекитайских представлений о жизни и смерти и с учетом мировоззренческих позиций поэта, дан в кн.: [Эйдлин 1967. С. 418—429]; см. также: [Davis 1983. Vol. 1. P. 172—191; Hightower 1979. P. 248—253].

[31] Конфуцианская теоретическая мысль, как известно, почти не касалась онтолого-сотериологической проблематики, что выражено в знаменитом высказывании-афоризме Конфуция из «Лунь юя» (XI, 12): 未知生，焉知死 букв.: «Не познав жизнь, разве познаешь смерть?» ([Лунь юй 1988. С. 243]; переводы: «Не зная жизнь, можно ли знать смерть» [Древнекитайская философия 1972. Т. 1. С. 158] «Мы [еще] не разобрались в жизни, что же мы можем знать о смерти?» [Переломов 1998. С. 376]; «Как можно постичь смерть, не познав, что такое жизнь?» [Мартынов 2001. Т. 2. С. 280]).

[Их] могильные насыпи заслоняют горные цепи.
Через тысячу осеней, десять тысяч лет славное имя чем станет?
Теперь-то, поняв Учителя Сяньмэнь,
Смеюсь-хохочу над собственной глупостью [32].

А вот кто с поистине неистовой беспощадностью развенчал освященные авторитетом конфуцианства представления о прижизненных деяниях и достижениях, кодифицированных в концепте «пяти условий счастья» (*уфу* 五福) [33], так это Лу Цзи. Ему принадлежит во многих отношениях уникальное произведение — цикл «Бай нянь гэ ши шоу» (百年歌十首 «Десять песен о ста годах жизни»), состоящий из десяти стихотворений (художественный перевод см. в кн.: [Резной дракон 2001. С. 158—163]). Каждое стихотворение, начинающееся с трехсловной строки-зачина и состоящее из семисловных рифмующихся друг с другом строк, посвящено десятилетнему периоду жизни лирического героя. Сам он наделен всеми лучшими, по мысли китайцев, качествами и дарованиями: прекрасной внешностью, умом, энергичностью, талантами государственного деятеля и полководца. Совершает блестящую официальную карьеру, становится важным сановником, добивается материального благополучия, создает дружную многочисленную семью:

Двадцать исполнилось лет.
Спокойно лицо, как озерная гладь, достойнейшим мужем слывет,
Пленительной негою очи блестят — то самый расцвет настает.
Тридцать исполнилось лет.
Себя утвердил, свое имя прославил, признанья достиг и наград,
Он телом и духом силен и отважен, в деяньях не знает преград.

---

[32] Некогда, в пятнадцать лет... — Намек на высказывание Конфуция о собственном жизненном пути из «Лунь юя» (II, 4): «В пятнадцать я обратил свои помыслы к учебе» (перевод по кн.: [Переломов 1998. С. 307]). Одетый в сермягу. — Вся строка перелагает устойчивое высказывание, означающее владение человеком духовными ценностями, текстуальные варианты которого содержатся в конфуцианских и даосских сочинениях [Жуань Цзи 1984. С. 21]. Янь и Минь — ученики Конфуция Янь Хуэй (顏回, он же Янь Юань 顏淵 521?—481 до н. э.) и Минь Сунь (閔損, он же Минь Цзы-цзянь 閔子騫 536?—487 до н. э.), первый особо выделялся любовью к знаниям, второй — сыновней почтительностью. Учитель Сяньмэнь — легендарный бессмертный Сяньмэнь-цзы (羨門子), о котором сказано, в частности, в «Баопу-цзы» Гэ Хуна (глава 4, см.: [Гэ Хун 1999. С. 74]).

[33] *Уфу* впервые сформулированы в заключительной части трактата «Хун фань», где к «пяти условиям счастья» отнесены: *шоу* (壽 «долголетие»); *фу* (富 «благосостояние» / «богатство»); *каннин* (康寧 «здоровье и безмятежность»), что означает пребывание человека в хорошей физической форме и в состоянии внутренней безмятежности; *шоухаодэ* (收好德 довольствование благими качествами), то есть следование морально-этическим регламентациям и совершение благонравных деяний; *лаочжунмин* (老終命 достижение старости и естественной кончины) — пожелание избежать преждевременной и насильственной смерти (в бою, пасть жертвой убийцы, быть казненным и т. д.). При Ранней Хань возник несколько иной вариант набора *уфу*, который и утвердился в культуре и менталитете китайцев: *шоу*, *фу*, *гуй* (貴 «знатность»), включающая в себя и успешную служебную карьеру; *аньлэ* (安樂 «спокойствие и радость»), передающие душевный покой человека и пребывание его в мире и согласии с окружающими людьми, включая семейное счастье и мир в стране; и *цзысунь чжундо* (子孫眾多 «множество сыновей и внуков»). Подробно см.: [Духовная культура Китая. Т. 2. С. 631—632].

...
Семейства глава, верный страж государства, создатель изысканных строк.
Сорок исполнилось лет.
Могуч он и статен, в делах неустанен, суровы и воля и взгляд,
Провинций он был полновластный хозяин и прибыл в столицу назад.
Шестьдесят исполнилось лет...
Торжественно следует он в экипаже, влекомом четверкой коней.
Убор его словно покрыт облаками — так перья длинны и пышны,
Дом — полная чаша, и все процветают — и внуки его, и сыны.

Но проходят годы, и лирический герой превращается в больного, измученного физическими недугами и брюзжащего старика. Не узнающий теперь детей и внуков, он пребывает в твердом убеждении, что вся его жизнь состояла исключительно из страданий:

Девяносто исполнилось лет.
С каждым днем все слабей и слабее, с каждым месяцем явно дряхлее,
Хоть здоровым и кажется тело, а рассудок и разум мутнеют.
Пристрастился болтать — просто бред, постоянно плаксиво-печален.
Сын приходит иль внук навестить: «Кто такие?» — слугу вопрошает.
Видя тени игру и лучей, за угрозу себе принимает,
Свято верит, что в жизни он знал только беды одни и страданья!

Герой доживает до ста лет, воплотив своей судьбой вожделенную мечту любого китайца, и что?

Сто исполнилось лет.
Тело ссохлось, и кости и плоть — не поймешь, где одно, где другое,
Руки, ноги и все изнутри непрестанно мучительно ноют.
Как подернуты пылью глаза, подбородок обмазан слюною,
Еле дышит, насуплен всегда, каждый шаг отзывается болью.
И всю ночь на циновке хрипя, не находит себе он покоя.

Трагизм восприятия смерти и полное разочарование в конфуцианских сотериологических ориентирах, конечно же, отражают особенности общего социально-психологического климата, где восторжествовал типичный в целом для смутного времени ужас кончины. Не смерти как таковой, а постоянной угрозы насильственной гибели (в бою, от придворных интриг, на плахе, от руки бесчинствующих разбойников или во время мора), донельзя усиленной непредсказуемостью судьбы домочадцев, и перспективой утраты приобретенных статусных и материальных благ. На глазах современников гибли целые города, уничтожались недавние святыни, исчезали книжные собрания, пресекались целые семейства, ведшие свою родословную с глубин прошлого. В такой социально-психологической обстановке коренятся и подлинные причины стремительного роста популярности и даосизма, обещавшего обретение бессмертия и после физической смерти, и буддизма, открывающего путь к вечному существованию через новые рождения. Сомнительна случайность исчезновения из поэтической практики *ваньгэ* незадолго до этапа торжества в духовной культуре *Даоцзяо* и Учения Будды. Они возродятся в танской поэзии, но уже в виде лирических эпитафий.

14.3. Поэзия на даосско-религиозные темы: «Путешествия к бессмертным»

Мотивы обретения бессмертия, также присутствующие в произведениях, имеющих разные названия и относящихся к различным тематическим группам, сконцентрированы в стихотворениях, озаглавленных «Ю сянь» (遊仙 «Путешествие к бессмертным») и образующих одноименную категорию *юсянь* («путешествия к бессмертным») [34].

Эта категория определилась в творчестве Цао Цао и Цао Чжи. Первому принадлежат в общей сложности семь стихотворений, относимых к *юсянь*: цикл «Ци чу чан», «Мо шан сан» (на них мы ссылались при разговоре об особенностях стилистической манеры поэта и свободы его трактовок древних *юэфу*), цикл (два стихотворения) «Цю ху син» (秋胡行 «Песнь о Цю Ху», переводы: [Dieny 2000. P. 97—103; Owen 2006. P. 149—151]) и «Цзин лэ» (精列 «Распадается наисовершенное», возможно, одно из последних творений поэта, записанное с распева уже после его смерти [Лисевич 1969. С. 192]) [35]. Образуя самую объемную тематическую группу (более трети от сохранившихся текстов) в лирике Цао Цао, перечисленные стихотворения являются и самыми ранними произведениями разбираемой категории. Для Цао Чжи установлены десять (без учета фрагментов) *юсянь*, все созданы во второй половине его жизни. Хронологически первая серия относится ко времени правления Цао Пи: два «Шэн тянь син» (升天行 «Поднимаюсь на небеса») — предположительно, самые ранние *юсянь* этого поэта [Ли Цзун-вэй 2004. С. 143], «Сянь жэнь пянь» (仙人篇 Песнь о бессмертном»), «Пань ши пянь» (盤石篇 «Песнь об огромном камне»), «Ю сянь» [Цао Чжи цзи 1984. С. 260—266]. Вторую серию — «Юань ю пянь» (遠遊篇 «Песнь о путешествии вдаль»), «Фэй лун пянь» (飛龍篇 «Песнь о летящем драконе»), «Цюй чэ пянь» (驅車篇 «Еду в повозке»), «Пин лин дун» (平陵東 «К востоку от Пинлин») и «У ю юн» (五遊詠 «Пою о пяти странствованиях») — датируют правлением Цао Жуя (Мин-ди) [36].

---

[34] Предложенный перевод этого терминологического сочетания и соответствующего названия произведений далеко не единственно возможный. Мы исходили из содержания стихотворений, повествующих по большей части о странствовании лирического героя в волшебные места обитания бессмертных. Однако, в зарубежном китаеведении его чаще трактуют как указание на странствование самих бессмертных — «Wandering Immortals», «Wandering as an immortal» [Knechtges 2010. P. 171] или на процесс обретения бессмертия — «Roaming into Immortality» [Kirkova 2009].

[35] «Ц ю х у с и н ь». — Формально подражание одноименному ханьскому *юэфу*, по мотивам, напомним, легенды о Цю Ху и его жене, не узнавших друг друга после длительной разлуки. Как и в случае с «Мо шан сан», Цао Цао полностью отошел от содержания древней песни, причем именно его «Цю ху син» послужила образцом для многих одноименных произведений, в том числе цикла (семь стихотворений) «Цю ху син» (или «Дай цю ху гэ ши» 代秋胡歌詩 «Стихи, заменяющие "Песни Цю Ху"») Цзи Кана.

[36] Художественный перевод большинства *юсянь* Цао Чжи представлен в изданиях его лирики, в том числе: [Цао Чжи 2000. С. 117—124]; см. также: [Резной дракон 2004. С. 104—106; Хрестоматия 2004. С. 150—151]. Варианты их академического перевода на англий-

В стихах Цао Цао чуть определеннее, чем у Цао Чжи, звучат мотивы бренности человеческого бытия, а обретению бессмертия пусть мельком, но противополагаются прижизненные деяния: человек, пекущийся о благе страны (отождествляется с конфуцианской благородной личностью), не печалится о неизбежности собственной кончины, ибо его деяния (домыслим сами, исходя из идеи «славного имени») будут увековечены в памяти потомков:

С самого момента рождения [всего сущего]
Глиняные вещи проходят через изменения.
Нет ничего, что не имело бы конца,
Нет ничего, что не имело бы конца.
Совершенномудрые и мудрецы не могут этого избежать,
И как же о том всей душою не скорбеть?
Хотел бы управлять безрогим драконом и драконом-*лун,*
В мечтах воображаю, как обитаю на Куньлуне,
В мечтах воображаю, как обитаю на Куньлуне.
Вижу, как оказался среди дивного,
Помыслами и думами уже на Пэнлай,
Помыслами и думами уже на Пэнлай.
Чжоуский [герцог и Учитель] Кун —
[даже] эти совершенные мудрецы почили,
В Гуйцзи только и есть, что могильный холм.
В Гуйцзи только и есть, что могильный холм.
Но благородный муж не печалится, что годы подходят к закату,
Что же поделать, если время [жизни] проходит и приходит время конца [37].

Лирический герой Цао Чжи целиком охвачен предвкушением вечной жизни и бытия вне суетного мира. Из «Пин лин дун»:

Небесные врата распахнулись,
Путь в небеса открыт.
На мне одеяние из перьев, правлю летящими драконами,
Самое время присоединиться к *сяням*.
На востоке вознесся на Пэнлай, собираю божественные грибы,
Собираю божественные грибы, дабы их вкушать.
Года мои, как у Владыки Востока, никогда не подойдут к концу.

«Фэй лун пянь»:

На рассвете поехал к Тайшань,
Облаками и туманами всегда затянуто-закрытой
Неожиданно повстречал двух подростков,
Лица прекрасны, собою так хороши.
Едут верхом на белом олене,
В руках держат целебные грибы и травы.

ский язык с развернутым анализом текстов см.: [Holzman 1988. P. 31—48; Owen 2006. P. 139—169].

[37] Глиняные вещи. — От традиционного даосского обозначения Дао-Пути как Великого гончара, «лепящего», подобно гончару, все сущее из субстанциональной пневмы (*ци*). Безрогий дракон (螭 *чи*) — возможный намек на солярную колесницу. В Гуйцзи — намек на погребение Великого Юя, по преданию, умершего и похороненного в этой местности (на территории современной пров. Чжэцзян).

В них признал совершенных людей,
Преклонив колени, вопросил о Пути.
На западе поднялся в Нефритовый зал,
Золотые башни вдоль дороги.
Удостоили меня снадобьем бессмертия,
Что Божественный владыка сам приготовил.
Научили меня, во что одеваться и чем питаться,
Как, сперму повернув, напитать ею мозг.
Жизнь отныне словно металл и камень,
Вечен будет мой век без старости [38].

«Песнь о летящем драконе» явно перелагает второе стихотворение цикла *юэфу* «Чан гэ син» — внятный пример применения художественного опыта ханьской песенной лирики. Очевидное же доминирование в *юсянь* обоих Цао сюжета мистического странствования делает их литературными преемниками и «Чуских строф» (в первую очередь «Юань ю»), и ханьской одической поэзии во главе с «Да жэнь фу» Сыма Сян-жу. Столь же очевидно, что в творчестве Цао наметился процесс разработки в лирике изобразительных средств для передачи «чудесного мира». Но имели ли эти стихотворения какой-либо религиозный смысл?

Если по-прежнему ориентироваться на их литературные истоки, то *юсянь* обоих Цао должны перелагать древние представления о бессмертии, получившие при Хань распространение в массовой религиозности. Однако эти представления сам же Цао Чжи опровергает в «Бянь дао лунь» (辯道論 «Рассуждения о Дао», перевод: [Holzman 1988. P. 16—23]). Кратко пересказав «речения школы Дао из книг о божественных бессмертных» (легенды о *сянях* и исторических персонажах, типа Хуайнаньского принца, якобы обретших вечную жизнь), Цао Чжи называет их абсурдными выдумками. Критически он отзывается о знаниях и искусстве *фанши*:

> И вот сегодня распространяются речения о *сянях*, основанные на пустом месте. Что вообще такое *сянь*? Что-то типа мартышки-макаки? Или заурядный человечек, с помощью Дао вдруг да превратившийся в бессмертного?

И заключительный пассаж трактата:

> Длинна ли или коротка жизнь, сильные или слабые тело и остов — зависит от конкретного человека. Тот, кто пестует жизнь, продлит существование до его естественного конца. Те, кто изматывают себя непосильным трудом или из-

---

[38] На белом олене — вариант: на белом тигре. Вопросил о Пути... — В данном случае иероглиф *дао* может быть понят и в его философско-категориальном значении, и в значении «дорога», тем более что этот же иероглиф употреблен в строке о золотых башнях. Нефритовый зал (*юйтан* 玉堂). — По комментаторской традиции это обитель Сиванму. Божественный владыка (*шэньхуан* 神皇) — вероятнее всего, указание на Шэнь-нуна, который почитается родоначальником фармакологических знаний. Сперму повернув... — В строке названа одна из древнейших сексуальных практик (*хуаньцзин бунао* 還精補腦), связанных с искусством «питания жизни» и включенных в набор собственно даосских практик [Gulik 1961. P. 219; Needham 1956. Vol. 1. P. 146—152]. Она предполагала половой акт без семяизвержения для недопущения утраты мужским организмом янской потенции.

нывают от безделья, вполовину уменьшают свой жизненный срок. Те, кто не используют данное им природой, умирают молодыми. Вот она и вся правда!

Остракизм «Бянь дао лунь», созданного в 218 г., созвучен не только мировоззрению Цао Чжи в Ечэнский период, когда он осознавал себя убежденным последователем конфуцианства, но и общей идейно-религиозной ситуации того времени [39]. Ключевым событием стало покорение (216 г.) области Ханьчжун, бывшей оплотом Школы Небесных наставников (*Тяньшидао* 天師道) — первой оформленной даосской организации, открывшей процесс институализации *Даоцзяо* [40]. В противоположность элитарным даосским учениям, приведшим к появлению Школы высшей чистоты, *Тяньшидао* выросла из низовых религиозных форм, отпочковавшихся от того же самого религиозного массива, что и *Тайпиндао* (太平道 Школа великого равенства), вдохновительница и организатор восстания Желтых повязок [Demieville 1986. P. 816]. Пусть Небесные наставники, исповедуя мессианско-утопические идеи, не призывали к свержению действующей власти, не претендовали на основание новой династии и призывали паству к «спасению», понимаемому в чисто религиозном смысле, но исходное идейное родство школы с повстанческими движениями не могло не вызывать у властей крайне настороженного отношения и к *Тяньшидао*, и к любым проявлениям культа обожествленного Лао-цзы, с которым теперь прочно коррелировали и верования в бессмертных [41]. Лучшее тому доказательство — меры, предпринятые Цао Цао по уничтожению организации Небесных наставников. Выказав немалое почтение к тогдашнему патриарху школы —

---

[39] Такая датировка трактата убедительно аргументирована [Чжан Кэ-ли 1983. С. 160]. Его относят также к первым годам правления Цао Пи [Цао Чжи цзи 1984. С. 186], что усиливает контраст между ним и практически одновременно с ним сочиненными *юсянь*. Словно Цао Чжи пребывал в состоянии «раздвоения личности» [Чжан Цзо-яо 2001. С. 496].

[40] Эта школа, известная также как *Чжэньидао* (正一道 Школа истинного единства), *Удоумидао* (五斗米道 Школа пяти мер риса), была основана полулегендарным *фанши* Чжан Дао-лином (張道陵 34?—156?) и к концу II в. превратилась в подобие теократического государства, владения которого охватывали Ханьчжун и прилегавшие районы Сычуани. Из отечественных работ подробнее всего об истории, деятельности и идеологической платформе Небесных наставников см.: [Торчинов 1993. С. 163—166; Торчинов 1998. С. 256—260].

[41] Культ Лао-цзы, мессианско-утопические идеи, вера в инфернальные существа и магические практики (в первую очередь целительные), направленные на обретение бессмертия или максимальное продление жизни, приобрели настолько широкое распространение в низовой среде, что образуют отдельную даосскую страту, для определения которой лучше всего подходит китайский научный термин *миньцзянь даоцзяо* (民間道家 «простонародный даосизм») [Чжу Юэ-ли 2000. С. 2]. Эта страта имела и собственное духовенство, обычно называемое *ужэнь* (巫人 «шаманы»). Простонародный даосизм действительно служил питательной средой для повстанческих движений, а *ужэнь* (иерархи низовых организаций) превращались в их лидеров. Простонародный даосизм категорически опровергали и представители элитарных даосских учений, тот же Гэ Хун. В главе 9 («Баопу-цзы», перевод: [Гэ Хун 1999. С. 138—151]) он называет низовые верования исключительно суевериями и непристойными культами, требуя их официального запрета и физического уничтожения их иерархов.

Чжан Лу (張魯 161—332), он приказал массово депортировать рядовых членов организации в чуждые для них центральные районы Китая и на северо-западную периферию [Ма Си-ша 2004. Т. 1. С. 15—16] [42].

Резко неприязненное отношение к «лживым повествованиям о бессмертных» выказывал и Цао Пи. У него есть цикл (*юэфу* из четырех куплетов) «Чжэ ян лю син» (折楊柳行 «Сломаю ветви ивы и тополя»), по содержанию и композиции очень напоминающий «Бянь дао лунь»: в нем перелагаются идеи обретения бессмертия — в той же, что и *юсянь,* образной тональности — и тут же развенчиваются:

[I] Западных гор как измерить высоту?
Высоки-высоки, в вышине не имеют предела.
Наверху обитают два бессмертных подростка,
Не нуждаются в еде и питье.
Меня одарили этими дивными растениями,
В их сиянии слились все пять красок.
[II] Оденусь, [как они], четыре-пять дней буду вкушать эти растения,
Тело мое взрастит могучие крылья.
Обретя легковесность, воссяду на плывущее облако,
И в один миг окажусь в необозримых далях.
...
[IV] Некто просвещенный учил, как стать совершенным [человеком],
А какой-то глупец передавал [его речи] совершенно ложно.
И вот ныне, обращаясь к деяниям древности,
Никак не можем разобраться, где начало, а где конец.

---

[42] Чжан Лу, сам талантливый военачальник (несмотря на статус духовного иерарха), долго боровшийся за верховенство с лидерами других религиозных организаций в Сычуани [Seiwert 2003. P. 42—46], оказался заложником распри между Цао Цао и Лю Бэем. Вначале он отдал себя под покровительство Лю, впустив того в Ханьчжун (212 г.). Затем, надеясь выйти из-под военно-политического диктата Лю Бэя, пошел на сотрудничество с Цао Цао, признав легитимность его власти и назвав его действия «чистым даосским правлением» (*цинчжэн даочжи* 清正道致). После завоевания Ханьчжуна Чжан Лу с почестями доставили в Ечэн, ему и его сыновьям пожаловали аристократические титулы, дочь патриарха выдали замуж за одного из сыновей Цао Цао (см.: «Сань го чжи», цз. 8; [Crespigny 2007. P. 1067]). Не исключено, что Цао Цао относился к Чжан Лу с искренним уважением: в «Цю ху син», созданном во время завоевания Ханьчжуна, есть фраза о «трех достопочтенных бессмертных старцах» (*саньвэй сяньвэн* 三位仙翁), которая, возможно, являлась комплиментом в адрес Чжан Лу и первых двух патриархов школы [Ли Цзун-вэй 2004. С. 63]. Однако с объективной точки зрения сделанные Цао Цао пожалования иерарху наставников инкорпорировали его и его семейство в светскую знать, прервав контакты с паствой. Неудивительно, что дальнейшая история *Тяньшидао* при Лючао оказывается крайне невнятной. Вопреки распространенному мнению о том, что с Восточной Цзинь адептами школы были многие видные политические деятели и деятели культуры Китая [Фу Цинь-цзя 1984. С. 77], точных данных о составе организации нет. Из иерархов известность получил только ее четвертый патриарх (сын Чжан Лу), который в первой декаде IV в. переселился на юг и обосновался в горах Лунхушань (восток современной пров. Цзянси), ставших главным духовным центром «южной ветви» *Тяньшидао.* Ни один из шести следующих патриархов, чьи имена внесены в каноническую генеалогию школы для IV—VI вв., не оказался столь значительной фигурой в истории даосизма — неизвестны даже точные годы их жизни [Даоцзяо сяо цыдянь 2001. С. 275].

Простой народ во всей своей массе жаждет чудес,
Я же взираю на путь совершенных мудрецов.

Придя к власти, Цао Пи законодательно запретил (указ от двенадцатого месяца 224 г., текст приведен в «Сань го чжи») обряды и прочую деятельность низового духовенства, объявив их «ложным (еретическим) путем» (*цзодао* 左道). Еще в одном декрете Цао Пи резко порицает прецеденты жертвоприношения Лао-цзы ханьскими монархами [Seiwert 2003. P. 54] [43].

Цао Пи и Цао Чжи явно выступали против верований о бессмертии в их вариантах, принадлежавших традиции *фанши* и массовой религиозности, что минимизирует вероятность воспроизведения их в анализируемых *юсянь*. Неудивительно, что в исследовательской литературе преобладают оценки данных произведений как сугубо светской поэзии [44]. Но ведь при Восточной Хань существовал, напомним, и комплекс «бессмертия после смерти», способный вобрать в себя и искусство «пестования жизни» (для подготовки человека к посмертному странствованию в «райскую обитель») [45]. Репрезентирующие этот комплекс археологические материалы

---

[43] Особое внимание в аспекте мировоззренческих позиций Цао Пи привлекает цикл «Янь гэ син» (燕歌行 «Песни Яньгэ»), состоящий их двух однозначно любовных (от лица лирической героини, страдающей от разлуки с любимым) по содержанию стихотворений: «Осенний ветер шумит-завывает, воздух становится стылым, / Травы увядают, деревья опадают, роса превращается в иней. Стайки ласточек улетели, гуси летят, возвращаясь на юг, / Думаю о господине, кто странник в далеком краю, / И от этих мыслей все внутри изранено...» (первое стихотворение цикла, художественный перевод см.: [Хрестоматия 2004. С. 145—146]). Поистине, одна из жемчужин лючаоской поэзии на любовные темы, этот цикл давно уже интриговал ученых своим формальным своеобразием: семисловный размер с рифмующимися всеми строками. Выяснилось, что такую поэтическую форму использовали в религиозных текстах *Тяньшидао*, с которым Цао Пи мог ознакомиться, получив их от Чжан Лу или своей невестки [Kroll 2010. P. 962]. Теперь остается только гадать: религиозные стихи настолько пленили Цао Пи как поэта, что вдохновили его на создание формальной их вариации? Или он демонстративно превратил священный текст в исповедь несчастной красавицы, выражая так всю степень своего уничижительного отношения к Небесным наставникам? Или «Янь гэ син» лишь внешне есть произведение о любовных переживаниях, скрывающих за собой совершенно иной смысл? О том, какие поразительные внутренние метаморфозы может содержать в себе китайская лирика любви, мы еще поговорим далее.

[44] Таковы в целом принятые прежде интерпретации *юсянь* Цао Чжи, явно повторяющие трактовки «Ли сао» Цюй Юаня и давно уже изложенные в отечественных изданиях: аллегории, возвещающие, что свобода фантазии — единственное, что осталось у поэта; выражение его психологического состояния (такое отвращение к этому миру, полному злобы и ненависти, что он готов на все, лишь бы его покинуть); скрытая политическая сатира, манифестирующая протест против зла и несправедливости современного ему общества [Лисевич 1969. С. 161—162; Черкасский 1963. С. 121—123]. Высказана и версия об ошибочности атрибуции этих стихотворений Цао Чжи (подробно см.: [Holzman 1988. P. 55]). Сложнее обстоит дело с интерпретацией стихотворений Цао Цао, которого при всем желании трудно заподозрить в депрессивном состоянии или в стремлении создать политическую сатиру в столь завуалированной форме. Поэтому его *юсянь* объявляют просто выражением его творческой фантазии (см., например: [Ли Цзун-вэй 2004. С. 64; Crespigny 2010. P. 352]).

[45] Уместно сослаться также на предположение о существовании мощной разветвленной религиозной традиции, сложившейся еще ко II в. до н. э. и основанной на методах визу-

(погребальная обрядность и культовое изобразительное искусство) показывают, что в нем были задействованы те же, что в культе *сяней,* образы, смешанные с мифологемами из южнокитайских космолого-религиозных представлений («комплекс Куньлуня»).

Члены клана Цао владели такими религиозными знаниями [46]. Они-то и послужили вероятной идеологической основой их *юсянь* [Knechtges 2010. P. 171]. Обратимся еще раз к первому стихотворению из цикла «Ци чу чан» Цао Цао. Вслед за описанием мистического странствования-полета (на колеснице, запряженной драконами) читаем:

Мчусь в упряжке из шести драконов,
Пью нефритовую настойку.
Речные воды иссякли,
Им не течь на восток.
Отделяюсь от бренного тела,
Пью нефритовую настойку,
Обретаю способность к движению,
На востоке добрался до Пэнлай,
Поднявшись ввысь, достигаю Врат, ведущих в небеса [47].

В тексте недвусмысленно (на наш взгляд) сказано о физической смерти лирического героя, который приняв «нефритовую настойку», обретает способность к качественно иному странствованию, позволяющему достигнуть Небесных врат, открывающих путь в высший мир. Заключительные строфы стихотворения можно понять и как визуализацию поэтом предстоящего ему после смерти путешествия в «райскую обитель»:

Мечтаю стать божеством,
Ехать на облачной колеснице,
Управлять упряжью из белых оленей,
Подняться ввысь, чтобы достигнуть Небесных врат.

Значит, в *юсянь* исходно было заложено свойство передавать не только книжный «чудесный мир», но и подлинно религиозное мировосприятие.

Разработка изобразительных средств передачи «чудесного мира» продолжалась в *юсянь* второй половины III в. независимо от мировоззрен-

---

ального освоения собственного тела, но остававшейся на внеинституционном уровне [Филонов 2011. С. 537].

[46] Во всяком случае, отрицая возможность обретения физического бессмертия, они уделяли самое пристальное внимание «искусству пестования жизни». О нем мельком, но в откровенно уважительном тоне сказано в «Бянь дао лунь» (заключительный пассаж). У Цао Чжи есть и специальное сочинение на данную тему — «Ши и лунь» (釋疑論 «Рассуждение об уничтожении сомнений»), в котором особое внимание уделено макробиотике и которое нельзя не учитывать при анализе *юсянь* поэта, тем более названных там чудесных растений и снадобий [Чжан Цзо-яо 2001. С. 49]. Известно, что практиками «пестования жизни», в том числе сексуальными, занимался и Цао Цао [Crespigny 2010. P. 352].

[47] Речные воды иссякли. — Возможный, на наш взгляд, намек на практику *хуань-цзин бунао.* Нефритовая настойка (*юйцзян* 玉漿) — эликсир бессмертия.

ческих позиций их авторов [48]. Этот процесс вступил в завершающую стадию в творчестве поэтов-метафизиков: шедевром всей поэзии на даосско-религиозные темы почитается цикл Го Пу [49]. Восхищает мастерство поэта, умеющего буквально в двух словах передать величие и красоту божественных сфер мироздания [50]:

Нефритовый лес все вокруг затмевает изысканным светом,
Драгоценное древо ввысь взметнуло свои цветы.
Киноварный источник — колышутся пурпурные волны,
Черная вода — гремят сокровенные валы [51], —

такова поэтическая картина Куньлуня из десятого стихотворения цикла. Строки, составленные из образов-мифологем, запечатлевают грандиозный, поистине умопомрачительный своим величием и красотой пейзаж, производя неизгладимое эстетическое воздействие на читателя и без знания им символики использованной поэтом образности. Аналогичным художественным мастерством владел и Юй Чань, чей цикл остался в тени творения Го Пу. Там тоже всего в четырех строках (первое стихотворение цикла) сотворен врезающийся в память «божественный пейзаж». Поэт блистательно обыгрывает образы-мифологемы, содержащие названия минералов, причисляемых к нефриту-*юй* и издревле имевших религиозно-мифологическую семантику:

Священный пик застыл пред киноварными небесами,
Нефритовый зал рядом с заснеженными хребтами.
Наверху срываем цветы Древа из нефрита-*цюн*,
Внизу черпаем из колодца Нефритового (*яо* 瑤) родника.

Творчество Го Пу и Юй Чаня демонстрирует весь арсенал освоенных к тому моменту лирической поэзией художественных приемов, с помощью

---

[48] В «Ю сянь ши» Цзи Кана и в лирике Жуань Цзи (стихотворения, по смыслу и образности близкие к *юсянь*, составляют около четверти «Юн хуай ши») сюжет путешествия к бессмертным тоже носит очевидный аллегорический характер [Holzman 1994. С. 114—115], став, повторим, воплощением «странствования силы духа». В *юсянь* западноцзиньских поэтов акцент чаще всего сделан не на странствовании как таковом, а на картине «чудесного мира» [Kirkova 2005. С. 468].

[49] Семь (из десяти) стихотворений цикла включены в «Вэнь сюань» (цз. 21), перевод: [Chinisische Anthology 1958. Vol. 1. P. 327—331]; см. также: [Anthology 1967. P. 92—93]. Художественные особенности цикла и его влияние на образную систему последующей лирической поэзии, в первую очередь пейзажной лирики, отмечаются и анализируются во многих исследованиях, в том числе: [Ван Чжун-лин 1988. С. 481—497; Сюй Гун-чи 1999. С. 489—500; Ху Го-жуй 1980. С. 77—81; Holzman 1994. P. 103—118]. Художественный перевод первого стихотворения цикла см.: [Хрестоматия 2004. С. 182].

[50] В этом плане примечателен отзыв Лю Се (глава 47), отметившего, что стихи Го Пу есть «одновременно и порыв ветра, и застывшие облака».

[51] Нефритовый лес. — В тексте употреблено сочетание *цюнлинь* (瓊林 «лес из нефрита-*цюн*»), явно производное от названия великого Древа Цюн (Цюншу). Драгоценное древо (*бишу* 碧樹). — *Би* — название драгоценного (в понимании китайцев) камня, родственного нефриту-*юй*. Такие деревья включены в космографию Куньлуня (растут к северу от него) в «Хуайнань-цзы» (глава 4; [Хуайнань-цзы 1988. С. 56—57]. Черная вода (*хэйшуй* 黑水). — На самом деле это название волшебной реки (Хэйшуй), текущей, по «Хуайнань-цзы» (там же), у подножия Куньлуня.

которых создавались «фантастические пейзажи» [52]. Обладавшие и собственной топографией «божественного мира», выросшей из древних космолого-мифологических представлений, *юсянь* создали настоящий «метаязык чудесного», абсорбировавший и синтезировавший предшествующий литературный и духовный опыт. Этот метаязык обладал способностью, в силу исходного свойства *юсянь*, выражать и собственно религиозное мировосприятие. Обратимся к первому для Лючао крупному даосско-религиозному поэтическому памятнику — «Хуан тин цзин». Стержневая идея «учения Желтого дворика» о воображаемом путешествии по ландшафтам своего внутреннего космоса (в ходе которого адепт становится *сянем* и получает способность призывать в свое тело небесных божеств или управлять силами мироздания) реализована через сюжет странствования-*ю*. Одной из самых приметных художественно-стилистических особенностей текста является приоритетное использование «архитектурных образов» (дворцы, башни, палаты и т. д.) для маркировки внутренней топографии человеческого тела и ассоциируемых с ними обителями «внутренних божеств» анатомических органов [53]. Строения выступают и маркерами даосско-религиозной космологии: особо благие места (райские) места, расположенные на небесах, стандартно обозначаются как «золотые чертоги» (*цзиньфан* 金房) и «нефритовые покои» (*юйши* 玉室) [Филонов 2011. С. 488]. Между тем насыщение поэтического мира чудесными строениями было характерно для *юсянь*, начиная с произведений Цао Цао [54].

Третье стихотворение цикла «Ци чу чан»:

Вот прибыли в башню Царицы [Запада],
Золотые ступени, нефритовые палаты.

---

[52] Использовались исходно элементы и явления окружающей действительности, которые превращались в искомые образы следующим путем: во-первых, они гиперболизировались и к ним прилагались категориальные термины *сюань* (玄 «сокровенное»), *шэнь* (神 «божественное», «чудесное»»), *лин* (靈 «божественное», «волшебное»), *мяо* (妙 «таинственное»). Во-вторых, объединялись понятия, передающие элементы живой (растительность) и неживой (металлы, минералы) природы. Деревья оказываются состоящими из нефрита и тому подобных драгоценных минералов, трава — из золота и т. д. В-третьих, употреблялись необычные для естественных феноменов цветовые обозначения, например, бирюзовая заря, пурпурные волны. За поэтическим миром *юсянь* закрепляется специфическая цветовая гамма с преобладанием красных тонов: киноварного (*дань* 丹, «колористический маркер» даосских практик), красного (*хун* 紅), багряного (*чжу* 朱), вишневого (*цзян* 絳), пурпурно-фиолетового (*цзы* 紫). Устойчивой приметой чудесного мира *юсянь* служит и его особая ароматичность: в тексты настойчиво вводятся слова *фан* (芳 «ароматный», «душистый»), *сян* (香 «душистый»), *сю* (秀 «благовонный»), которые прилагаются, помимо растительности, к воде, атмосферным явлениям (ароматный ветер) и даже к астральным объектам (ароматная луна).

[53] «**Дворцы** (здесь и далее выделено мною — *М. К.*), что управою почек зовутся, — **округлость башен** в сокровенно-глубоком. Отрок там пребывает, — глубинный Верхний сокровенный»; «Закрой, завали Врата судьбы и **град Нефритовый** стереги… Селезенка воздвигла **Срединный дворец** и в нем поселилась» (цит. по [Филонов 2011. С. 221]).

[54] «Архитектурная образность» в поэтическом мире *юсянь* навевает и ассоциации с парковыми ансамблями, что, в свою очередь, согласуется с представлениями о волшебных садах в горах Куньлунь [Kirkova 2005. P. 473—474]. Такое восприятие «благого места» оказало безусловное воздействие на садово-парковое искусство, стимулируя формирование традиции пейзажного сада.

Волшебные грибы растут вдоль чертогов,
На востоке и западе — флигеля.

«Ю си юэ» (游西岳詩, «Стихи о путешествии к западному пику») Пань Ни:

Золотая башня, ступени из янтаря,
Ложе из слоновой кости, циновка из черепахового панциря.
Здесь живет Испускающий волшебный аромат...

Второе стихотворение цикла Го Пу:

Облака рождаются между стропил и балок,
Ветер вырывается из окон и дверей.
Задал вопрос: кто здесь живет?
Был мне ответ: бессмертный Гуй-чжи.

Еще заметнее стилистико-речевое сходство *юсянь* и шанцинской религиозной поэзии, воплощенной в многочисленных гимнах, молитвенных песнопениях, заклинаниях, текстах для рецитации во время духовных практик. В них тоже настойчиво использованы сюжет странствования-*ю* и все сопутствующие ему мотивы и образы: безудержный полет на запряженной драконами колеснице, вознесение в неземные просторы, посещение чудесных мест, встречи и пиршественные трапезы с божествами, пребывающими в небесных чертогах [55]. Великолепные образцы религиозной поэзии являют тексты гимнов и песнопения совершенных людей из откровений, ниспосланных Ян Си. Кто бы ни был их подлинным автором, такие произведения мог создать только редкостно литературно одаренный и искренне верующий человек [Kroll 2010. P. 965] [56].

---

[55] Из отечественных изданий о художественной образности шанцинской религиозной поэзии с выявлением ее уже собственно даосской семантики подробнее всего сказано в кн.: [Филонов 2011. С. 482—527], непосредственно о сюжете *ю* см.: [Там же. С. 504—507]. Приведены и такие строки: «На облачной колеснице восседая и драконов погоняя, на пир-радость я отправляюсь в Нефритовый дворец»; «Света луч погоняя и на облаке восседая, я устремлен в полете к [небесам] чистым, нефритовым». В своих религиозно-терминологических воплощениях образы, сопряженные с сюжетом-*ю*, приобрели дополнительную семантику, проистекающую из шанцинских верований. Категориальное значение приобрели, например, слово *сюань* (軒 «высокий борт колесницы»), обозначающее чудесную колесницу, сделанную из облаков и рассветной дымки, запряженную драконами или окруженную нефритовыми девами; глагол *цзя* (駕 «управлять конской упряжкой»), сообщающий о возможности *сяня* запрягать в свою колесницу великие силы природы (ветер, свет). Не будет большим преувеличением сказать, что присущая *юсянь* образная система составила базовый пласт всего даосского терминологического аппарата, где она, превратившись в метафоры и термины, сохранила свою прежнюю художественную выразительность. Вот строки из комментария к «Хуан тин цзин», где говоря о физиологических процессах, прибегают к хорошо нам знакомым поэтическим образам: «Чистая вода в Нефритовом озере, корень она орошает небесно-светоносный. Рот — это Нефритовый пруд, это Дворец Великой гармонии» (перевод: [Филонов 2007. С. 481]).

[56] Записи откровений собраны в компендиуме «Чжэнь гао» (真誥 «Поучения совершенных», «Речения совершенных»), созданном Тао Хун-цзином (подробно об этом сочинении см.: [Филонов 2011. С. 108—110]). Тексты гимнов и песен, возводимых к видениям Ян Си, представлены также (под его авторством) в кн.: [Сянь Цинь Хань 1983. Т. 1. С. 1098—1122], это издание мы и использовали для перевода. Каждый текст связан с откровением определенного божественного персонажа, образы и место которых в Шанцинском пантеоне есть предмет даологических изысканий. Подлинная символика об-

На порыве ветра поднимаюсь к Высшей чистоте,
Облачные башни повсюду величественно-грандиозны.
Из Небесные врат [веет] благоуханье Нефритового города,
Под рассветным ветром громко звенит киноварная зоревая дымка.

И:

Погоняю колесницу с золотыми колесами, затканными узорчатым шелком,
Танцуют [в руках] поводья, несусь то там, то здесь.
На рассвете пускаюсь в странствие по Дворцу Багряного пламени,
Вечером пирую возле Озера Ночного сияния.

Следующий, после творчества представителей стихов о сокровенном, этап эволюции *юсянь* соотносится с придворной поэзией Южной Ци и Лян, где они приобрели широчайшую популярность. Учитывая завершенность формирования Шанцинского даосизма, его влияние на придворную культуру и факт дружеских отношений многих литераторов с Тао Хунцзином, логично ожидать предельного сближения светской поэзии с религиозной. Такое сближение произошло на художественном уровне: в повествование активно вводятся специфические термины и образы, передающие эзотерические знания, алхимические и духовные практики. Есть стихотворения, внешне очень похожие на шанцинскую поэзию, среди них третье стихотворение цикла «Ю сянь ши» Ван Жуна:

Гоню колесницу к берегам Нефритового озера,
По пути отдыхаю в Башне прекрасной девы.
Ее длинные рукава — о как они извиваются-развеваются!
Свирели и флейты — звук их печален и чист.
Драгоценные врата вздымаются к хладной луне,
По жемчужным палатам кружит осенний ветер.
Темная птица мчится на длинных крыльях,
Царица Запада стоит с нефритовой чарой.
Протянет руку, когда наступит время прощаться,
Через тысячу лет обязательно к ней вернусь.

Однако в целом «новые» *юсянь* оборачиваются еще более мирскими, чем путешествия к бессмертным III—IV вв., произведениями. Будучи созданы в основной своей массе на заданную тему в ходе придворных поэтических экзерсисов, они предназначались для демонстрации эрудированности автора, а не его религиозности [Kirkova 2009. P. 399].

Для окончательных выводов о характере взаимодействия поэтического творчества с *Даоцзяо*, включая предшествовавшие ему и его первичные (*Цзиньданьпай,* «учение Желтого дворика») образования, надобно продолжить скрупулезное изучение *юсянь* в сопоставлении их с религиозной литературой и поэзией. Допустимо, что путешествия к бессмертным и цзяньаньских поэтов, и поэтов III—VI вв. таят в себе более существенный

разности поэтических откровений нуждается в специальных и пространных пояснениях со ссылками на доктрины и терминологический аппарат учения Высшей чистоты. Мы намеренно ограничились задачей показать исключительно их стилистико-художественные особенности. Перевод (по редакции «Чжэнь гао») и анализ в даологическом ракурсе нескольких текстов см.: [Kroll 2010. P. 965—971]; см. также: [Kirkova 2011. P. 144—145].

религиозный компонент, чем это видится при сегодняшнем их прочтении, и даже образуют вспомогательные источники по истории даосизма. Главная же литературная значимость поэзии на даосско-религиозные темы заключается, повторим, в разработке «метаязыка чудесного», послужившего детерминативом для поэтического мира и образных систем пейзажной лирики и поэзии на буддийские темы.

14.4. Поэзия на буддийские темы

Первоочередными источниками по истории религиозной (созданной монашествующими) и светской буддийской поэзии служат «И вэнь лэй цзюй» и буддийский свод «Гуан хун мин цзи» (廣弘明集 «Расширенное "Собрание [сочинений], светоч [истины] распространяющих"») [57]. В них приведены в общей сложности 192 поэтических произведения в жанре *ши* и близких к нему по формальным особенностям жанрах *сун* (頌 гимны) и *цзань* (讚 апологии) (ставшими китайско-буддийскими поэтическими формами) [Martin 2010. P. 933] [58]. Судя по обоим памятникам, в Китае первоначально возникла религиозная поэзия, и произошло это в IV в. Ни одного светского произведения на буддийские темы в них не зафиксировано. Первоначальное появление поэтического творчества монашествующих на первый взгляд вполне логично. Вместе с тем отсутствие поэзии на буддийские темы или хотя бы с вкраплением буддийской образности выглядит, мягко говоря, странным на фоне процесса формирования китайского буд-

---

[57] «Гуан хун мин цзи» в начале 660-х гг. составил Дао-сюань (道宣 596—667), насельник одного из столичных монастырей. Включенный в «Сань цзан» (三藏 «Три сокровищницы»), китайский аналог буддийского Канона (Трипитака), свод состоит и 30 цзюаней, сведенных в 10 разделов. В них собраны материалы за период с первой половины I в. по начало VII в.: трактаты по доктринальной и частной религиозно-философской проблематике, историографические сочинения и их фрагменты, официальные документы (августейшие указы и обращения буддийских священнослужителей на высочайшее имя), храмовая эпиграфика и частная переписка монашествующих и *упасака*. Лирико-поэтические произведения сосредоточены в последней цзюани. Буддийская поэзия представлена там в 77 цзюанях, входящих в раздел «Нэй дянь» («Внутренние классические сочинения»), целиком посвященный буддийской литературе. Мы ориентировались в основном на «Гуан хун мин цзи», имея в виду первоочередную значимость освещения истории развития буддийской поэзии в самой же буддийской традиции.

[58] Наиболее вероятно возникновение буддийских *сун* и *цзань* под влиянием *гатха* (санскр. *gāthā*), служивших стихотворными вставками в сутрах, завершающих и суммирующих текст или его законченный композиционно-содержательный фрагмент. При переводе индо-буддийских текстов *гатха*, обозначаемые как *цзе* (偈, *цзесун* 偈頌), переводились тоже в стихотворной форме, порою ощутимо следующей санскритскому оригиналу, например: «Не деяния, [направленные на обретение] золота и богатства, / [А только] стремление к прозрению и постижению [истины] [может быть] полностью удовлетворено. / [В мире людей] радость редка и много страданий, / [И лишь] подлинно мудрый [способен] их избежать» (из «Фо шо дин шэн ван гу ши цзин» 佛說頂生王故事經 «Сутра о словах Будды о древних деяниях царя, Рожденного из макушки головы», полный перевод сутры см.: [Кравцова 2001. С. 226—235]). Однако и для них возобладала тенденция к использованию собственно китайских норм стихосложения.

дизма [59]. Тем более что буддизм оказывал все более возрастающее влияние на различные области художественного творчества: среди погребальных артефактов Саньго и Западной Цзинь присутствуют, например, украшения, в декор которых введены буддийские символы. Особенно многочисленны зеркала с изображениями буддийских божеств и летящих божественных дев-*апсар* (кит. *тяньфэй* 天妃) [Rhie 2007. P. 119—126]. Уже для первой половины III в. известно о создании живописных произведений на буддийские темы [60]. Все доступнее и доступнее становилась буддийская религиозная литература, которую активно переводили приезжие миссионеры и члены *сангхи*, постепенно пополнявшейся, что также существенно в свете нашего разговора, выходцами из служилой интеллигенции и аристократии, они-то постепенно и составили интеллектуальное ядро местного духовенства [Zürcher 2007. P. 6—9] [61]. Но поэтическое творчество будто не замечало настойчивого распространения буддизма в национальной духовной жизни и художественной деятельности. Почему?

Буддизм, о чем раньше всего оповещают те же археологические материалы, исходно воспринимался китайцами не в качестве учения, а как религиозная система, подобная национальным верованиям, связанным с об-

---

[59] Первым случаем употребления буддийской терминологии в поэтическом произведении считают строку из заключительной части «Си цзин фу» Чжан Хэна: «Санмэнь Чжан Цзи — [даже он] не может не быть очарован [великолепием столицы]» [Вэнь сюань 1959. Т.1. С. 45; Wen xuan 1982. Vol. 1. P. 237]. *Санмэнь* (桑門) — ранний транскрипционный вариант буддийского термина *шраман* (монах), позже уступивший место сочетанию *шамэнь* 沙門. Примечательно, что он прилагается к древнему персонажу — Чжан Цзи (張季 или Чжан Хо 張獲), жившему в конце VII в. до н. э. и фигурирующему в конфуцианской литературе в качестве человека высочайших моральных принципов и добродетелей. Поэтому приведенную строку принимают за важное свидетельство популярности буддизма в столичных кругах во второй половине I в. [Zürcher 2007. P. 29]. Из нее также следует, что буддийские священнослужители ассоциировались с добродетельными личностями. Однако с художественной точки зрения буддийский термин употреблен здесь явно без какой-либо дополнительной смысловой нагрузки [Вахтин 1982. С. 98; Wright 1968. P. 21]. Больше до Восточной Цзинь поэтических произведений даже с такими мизерными буддийскими вкраплениями, насколько нам известно, не выявлено.

[60] Первым художником, приступившим к созданию живописных произведений на буддийские темы, источники называют Цао Бу / Фу-сина (曹不 / 弗興, перв. пол. III в.), работавшего при дворе царства У [Го Жо-сюй. 1978. С. 31]. О нескольких картинах (известны только их названия) светских мастеров говорят и для Западной Цзинь, в том числе «Вэй мо цзе бянь сян ту» (維摩結變相圖 «Вамалакирти, изменяющий свой облик») о прославленном буддийском аскете Вималакирти, и «Ци фо ту» (七佛圖 «Семь Будд») [Хуан Синь-бин 1994. С. 45].

[61] Основоположником переводческой деятельности считается Ань Ши-гао (安世高 II в., жизнеописание в «Гао сэн чжуань», перевод: [Хуэй-цзяо 1991. С. 102—107]) — наследный принц Парфии (переднеазиатское древнее царство, находившееся к юго-востоку от Каспийского моря), он, подобно Гаутама Будде, добровольно отказался от престола, принял монашеский обет и посвятил себя миссионерской деятельности. Прибыв в Китай во второй половине II в. н. э., Ань Ши-гао перевел более 50 буддийских сутр, положив этим начало формированию «Сань цзан». К 220 г. перевели в общей сложности 409 текстов, за период Саньго — 253 и за Западную Цзинь — еще 491 текст [Wright 1968. P. 40].

ретением бессмертия и представлениями о посмертной благой обители [62]. Буддийские образы постоянно соседствуют в одном художественном пространстве с даосскими (изображение Сиванму, ее атрибутов, бессмертных-*сяней*) [63]. При переводе индо-буддийской литературы ферментную роль в формировании китайско-буддийского терминологического аппарата и словесной образности тоже сыграл, как известно, даосский лексикон. Визуальные буддийские образы легко узнаваемы благодаря их либо принципиальной новизне для китайского художественного творчества, либо специфическим иконографическим деталям. Вербальную же терминологию и образность, особенно на начальном этапе ее сложения, могли распознать только люди, владеющие соответствующими знаниями [64]. К тому же, стремясь изобрести самостоятельный лексико-терминологический аппарат, переводчики сплошь и рядом использовали неологизмы, конструируя их из искажений мнимых китайских эквивалентов или транскрипционных вариантов санскритских терминов. Получались специфические словесные конструкции, как правило, излишне громоздкие для китайского языка и мало соответствующие эстетике художественной словесности, а тем более поэтической речи [65]. Так что даже если поэтические произведения на буддий-

---

[62] Наиболее привлекательной оказалась мифологема Рая (Чистая земля, *Цзинту* 淨土), обладавшая типологическим сходством с местными идеями «бессмертия после смерти». Не исключено даже, что буддизм послужил катализатором формирования культа Сиванму в том варианте, в каком тот утвердился в религиозной жизни Поздней Хань. Художественные трактовки образа Царицы Запада несут на себе печать прямого влияния буддийской иконографии: появление иконографического стереотипа, сводящегося к изображению богини в сидячей позе и с обеих сторон от богини помещены парные фигуры [Pirazzoli-t'Serstevens 2009. P. 982—983]; введение в облик специфической прически (или головного убора) — *шэн* 勝, возникшего в качестве художественной реплики на *ушнишу* (санскр. usnisa, кит. *чжуцзяша* 著袈裟, подобие высокой прически) Будды [Rawson 2001. P. 261].

[63] Такое смешение типично не только для погребального искусства. Сохранился уникальный художественный памятник рубежа II и III веков, состоящий из 150 рельефных изображений, выбитых на скальной поверхности (129 x 700 м) в горах Кунваншань (в приморской зоне северной оконечности пров. Цзянсу). Сцены с Буддой дополнены композициями даосско-религиозного содержания [Rhie 2007. P. 29—47]; см. также: [Кравцова 2011. С. 7—8].

[64] Приведем несколько простейших примеров, почерпнутых из текстов переводов эпохи Лючао (до унификации китайско-буддийского терминологического аппарата в начале Тан). Буддийское учение нередко обозначают как Дао, сутры — канон-*цзин* (канон), Будду величали Совершенным мудрецом (*шэн*), Великим человеком (*дажэнь*), Совершенным человеком (*чжэньжэнь*, но так могли называть и архатов) и Великим бессмертным (*дасянь* 大仙). Медитативное сосредоточение передается просто через иероглиф *цзо* (坐 «сидеть»), созерцание-*дхьяна* (санскр. Dhyana) — через термин *чань* 禪, исходно бывший знаковым ритуальным термином (жертвоприношение-*шань*), предельная форма медитативного сосредоточения (*самадхи*, санскр. *Samadhi*) — *саньмэй* (三昧 букв.: «три мрачности»).

[65] Одним из самых неудачных с точки зрения прочтения его китайцами являлось сочетание *футу* 浮屠 — древнейший термин, обозначавший буддизм, букв.: «плывущий забойщик скота». *Нирвана* первоначально передавалась через сочетание *нихуань* (泥洹 «грязная [река] Хуань»), затем вытесненное *непань* 涅槃. Примером излишне громоздких словесных конструкций служит *путисадо* (菩提薩多 «бодхисаттва»), со временем редуцировавшееся до *пуса* 菩薩. Процесс адаптации терминологических неологизмов к местным

ские темы и имели место быть до IV в., их вряд ли удастся опознать. Ведь и восточно-цзиньская серия столь уверенно выявлена благодаря в первую очередь ее авторству.

Для Восточной Цзинь в указанных сводах приведены в общей сложности 49 лирико-поэтических произведений, из них около 30 собственно *ши* (в основном пятисловные; см. также: [Сянь Цинь Хань 1983. Т. 1. С. 1075—1090]). Среди них есть стихотворения, приписываемые самым прославленным духовным иерархам того времени: Хуэй-юаню — «Лу шань дун линь цза ши» (盧山東林雜詩 «Разные стихи [о] восточном лесе в горах Луншань», другое название «Ю лун шань» 遊盧山, «Путешествие / странствие [к / по] горам Луншань», 14 строк) и «Бао ло ши цзе» (報羅什偈 «Отвечаю на гатху Ло-ши») — и Кумарадживе — восьмистишие «Ши юй ши» (十喻詩 «Стихи о десяти иллюзиях») и четверостишие «Цзэн ша мэнь фа хэ» (贈沙門法和 «В дар монаху Фа-хэ») [66]. Еще два текста принадлежат аноним-

---

языковым нормам хорошо виден на примере терминологических вариантов титула идеального правителя Чакравартина. В переводах II—III вв. употребляли *чжуаньлунь шэнван* (轉輪聖王 «Совершенномудрый царь, вращающий колесо») и *чжуаньлунь шэнди* (轉輪聖帝 «Совершенномудрый владыка вращающий колесо»), оба сочетания точно передают содержание санскритского термина и являются его отдаленными фонетическими транскрипциями. В IV—VI вв. они сократились до трехсложных формул *чжуаньлуньван* (轉輪王 «Царь, вращающий колесо») и *цзиньлуньван* (金輪王 «Царь [с] золотым колесом»), которые редуцировались в VII в. до *луньван* (輪王 «Царь [с] колесом»). Две последние формулы незнакомый с буддийской терминологией человек вполне мог понять и как Царь колеса, то есть как имя божественного покровителя колесничного транспорта (по аналогии, скажем, с Ма-ван 馬王 «Царь лошадей»).

[66] Поэтическое наследие Хуэй-юаня включает также «Фо ин мин» (佛影名 «Надпись на тень Будды»), прозопоэтический текст, созданный в 411—412 гг. и зачинающий собой китайско-буддийский жанр *мин* и категорию «надписей на тень Будды», развернутых апологий (с теоретическим компонентом) Учения. Текст приведен в жизнеописании Хуэй-юаня из «Гао сэн чжуань» и в кн.: [Гуан хун мин цзи. Цз. 23. С. 265]; переводы: [Хуэй-цзяо 2005. С. 71—73; Zürcher 2007. P. 242—243]. В жизнеописании Хуэй-юаня рассказано и об истории создания этого произведения: «Хуэй-юань узнал, что в Тяньчжу (Индии) есть тень Будды. Это тень, которую в древности оставил Будда, обратив в веру драконов-нага... Хуэй-юань много раз, будучи преисполнен радости, думал о тени Будды и желал ее увидеть. Случилось так, что появился праведник из западных краев и описал ее лучезарные очертания. Тогда Хуэй-юань построил святилище, позади него была гора, а перед ним горный поток. Художник — превосходный знаток пропорции — изобразил копию в светлых тонах. Краски, будто сгущавшиеся в пустоте, издали походили на дымку. Блистающий лик сиял, будто свет во тьме. Хуэй-юань сочинил для этого образа надпись» (перевод М. Е. Ермакова). Этот рассказ примечателен еще и тем, что в нем содержатся сведения по истории китайско-буддийской религиозной монументальной живописи, косвенно подтверждающие к тому же факт бытования в III—IV вв. развитой традиции живописи на буддийские темы. Кумараджива (Цзюемолоши 鳩摩羅什, Kumārajīva 334—413, жизнеописание в «Гао сэн чжуань», цз. 2, перевод: [Ермаков 1991. С. 131—144]; краткие сведения о нем, его теоретической и переводческой деятельности см. в кн.: [Духовная культура Китая. Т. 1. С. 286—287]) — крупнейший буддийский мыслитель эпохи Шести династий и один из четырех крупнейших переводчиков буддийской литературы для всей истории китайского буддизма. Этнический индус, он родился в государстве Куча, где его отец (выходец из знатной индийской семьи) стал «духовным наставником» и зятем местного правителя. Еще мальчиком Кумараджива переехал в Кашмир, где изучал буддийскую классику. Вернувшись в Куча, в возрасте 20 лет принял монашеский обет. После покорения этого государства северо-китайским

ным монахам Лушаньской общины — «Ю ши мэнь ши» (遊石門詩 «Стихи о путешествии к Каменным вратам») и «Гуань хуа цзюэ и» (觀化決疑 «Обозрения превращений по разрешению сомнений») [67]. «Лушаньский набор» стихотворений указывает на распространенность занятий поэтическим творчеством в обители Хуэй-юаня. От других стихотворений серии, включающей еще несколько текстов монашествующих, резко отличается пятисловное восьмистишие «Юн хуай ши» Ши Цзуна, один из первых внятных опытов переложения доктринальных основ Учения с помощью уже освоенных в переводной литературе базовых категориальных терминов [68].

Охваченному мирскими страстями страдания не прекратить,
Не будет страстей, не будет и скорбей.
Уподобься тем, кто чист и прост,
Подпоясывайся веревкой, носи темное рубище.
Земная жизнь — что быстротечное странствие,
Словно плывем в лодке, сорвавшейся с привязи.
Освободившись от покровов пыли,
В помыслах [твердый как] дуб, состарюсь [средь] горных холмов.

Стихотворение производит впечатление *гатхи*, и для него нетрудно найти художественно-смысловые аналоги в переводной литературе [Martin 2010. P. 931—932]. Вместе с тем его название, повторяющее название цикла Жуань Цзи, подсказывает, что поэт не столько исповедуется в личном

царством Ранняя Цинь попал в плен, оказывался в подчинении то у одного, то у другого из основателей кратковременных царств, пока не нашел приют в Лянчжоу, где возникло царство Позднее Лян, провозглашенное одним из бывших полководцев Раннего Цинь — Люй Гуаном (呂光 377—399?). Будучи представителем «северной ветви» (развивавшейся на севере) складывавшегося китайского буддизма, Кумараджива поддерживал активные контакты с духовными иерархами на Юге, в том числе с Хуэй-юанем: первый эпизод интенсивного обмена между ними письмами и гатха приходится на 405 (или 406) год [Zürcher 2007. P. 226, 248]. Кумарадживе посвящено и второе из названных стихотворений настоятеля Лушаньской общины. Текст «Цзэн ша мэнь фа хэ» приведен также (в качестве гатхи) в жизнеописании Кумарадживы; его переводы см.: [Вахтин 1982. С. 115; Хуэй-цзяо 1991. С. 142].

[67] «Ю ш и м э н ь ш и» представляет собой симбиоз из пространного прозопоэтического предисловия (107 строк, тяготеющих по ритмическому построению к *пяньли*) и пятисловного стихотворения из 12 строк, отдаленно напоминая композицию «Тао цюань ши» Тао Юань-мина. В предисловии повествуется о путешествии (оно действительно состоялось в 400 г.) группы монахов и мирских последователей Учения под водительством лично Хуэй-юаня к скалистой гряде Каменные врата, расположенной в десяти с лишним *ли* к югу от их общины. После воспроизведения величественной панорамы горного пейзажа (фрагмент, близкий по стилистике к пейзажным зарисовкам из синхронной светской лирики) автор переходит к рассуждениям о соотношении восприятия природы и истинного сознания. Подлинное созерцание природы доступно личности, уже обладающей «сокровенным зрением» (*сюаньлань* 玄覽), то есть способностью видеть сущности феноменального мира даже после того, как эти сущности становятся недоступны визуальному восприятию, в данном случае скрываются в ночном мраке [Tian Xiaofei 2005. P. 76].

[68] Ш и Ц з у н 史宗 — краткое жизнеописание см.: [Гао сэн чжуань 1963. Цз. 10. С. 390], но из него лишь следует, что тот жил в конце IV в. на юге и вел аскетичный образ жизни, всегда нося веревочные вериги. Судя по его имени, мог быть буддийским адептом без принятия монашеского обета.

вероисповедании, сколько обращается к мирской аудитории, проповедуя для нее буддийские истины [69].

Для остальных стихотворений характерно преимущественное использование даосско-философской образности, заимствованной из «метаязыка чудесного».

Из «Лу шань дун линь цза ши»:

Величественные скалы источают прозрачный воздух,
Потаенные пещеры хранят следы божественного.
Мелодичные звуки издают заросли цветущих трав,
Дивными голосами звучат горные струи и капель.
Был гостем, странствующим во мраке,
О как неожиданно позабыл обо всех [мирских] делах!
Взмахнув рукой, дотрагиваюсь до облачных врат,
Божественные заставы широко распахнулись.

Из «Ю ши мэнь ши»:

Неожиданно услышал о путешествии к Каменным вратам,
Дивное пение выражает потаенные чувства,
Подобрав полы, в мыслях несусь на облаке,
Вглядываясь в скалы, воображаю вершины Куньлуня.
Стремительными шагами несусь по бесконечным хребтам,
Не осознавая, как разум утончается.
С гордо вскинутой головой, восхожу на божественные башни.
Острым зрением различаю застывшую Великую чистоту.

Аналогичная художественная манера присуща и лирике Чжи-дуня — крупнейшего поэта-монаха Восточной Цзинь[70]. Сохранились 18 его стихо-

---

[69] Еще более философично и специфично «Ши юй ши» Кумарадживы, созданное, возможно, под влиянием мастерски переведенной им же самим «Вэй мо цзин» (維摩經 «Сутра о Вималакирти») [Martin 2010. P. 934]. Оно тоже напоминает *гатху*, но адресованную скорее духовному лицу (тому же Хуэй-юаню), нежели профаническому читателю. Философичность и художественная стилистика стихотворения внятно переданы в его переводе в ст.: [Вахтин 1982. С. 115].

[70] Чжи Дунь (支盾 314—366, второе имя Дао-линь 道林, жизнеописание в «Гао сэн чжуань», цз. 4; перевод: [Хуэй-цзяо 2005. С. 25—32]; подробно о нем см.: [Zürcher 2007. P. 116—130]; краткие сведения см. в кн.: [Духовная культура Китая. Т. 1. С. 575]) являет собой и одну из знаковых личностей для «южной ветви» китайского буддизма. Происходил из семейства потомственных буддистов (уроженцы восточной области Чэньлю — одного из древнейших буддийских анклавов), прошел обучение в монастыре в Гуйцзи и принял обет в 338 г. Еще до приобщения к монашествующим он был хорошо знаком с представителями знати, в том числе с Се Анем, который в то время жил в своем имении и сразу обратил внимание на незаурядного юношу. После принятия обета Чжи Дунь отправился в столицу, где круг его высокопоставленных покровителей разросся. К его близким друзьям принадлежал Ван Ця (王洽 323—358) — сын могущественного канцлера Ван Дао, также покровительствовавшего буддизму и ставшего *упасака*. В самом начале 340-х гг. Чжи Дунь перебрался в Усянь (север пров. Цзянсу), где, формально обитая в горном монастыре, стал членом интеллектуально-творческого сообщества, сложившегося вокруг Се Аня (см. также: [Бежин 1980. С. 65—67]). Он тесно общался с Се Ванем (младшим братом Се Аня), Ван Си-чжи, Сунь Чо, Сюнь Сюем (который, видимо,

творений, большинство из которых сведены в циклы, в том числе: «Юн ба жи ши» (詠八日詩 «Воспеваю Восьмой день», три стихотворения) — о Дне рождения Будды, «Юн хуай ши» (пять стихотворений), «Шу хуай ши» (述懷詩 «Следую тому, что на душе», два стихотворения) [Гуан хун мин цзи 1963. Цз. 30. С. 347—350]. Стихотворения распадаются на две тематические группы. Одна — гимноподобные апологии Учения, ярче всего представленные стихами о Дне рождения Будды (второе стихотворение цикла):

Совершенный человек являет пример божественной трансформации,
И стремнина, и стоячая вода имеют изначальные истоки.
Дракон, таящийся в пучине, — вот он уже на [небе] Доушуай,
Блеск [его чешуи] достиг кромки [континента] Яньфу.
Взошли на мчащуюся колесницу на исходе третьего весеннего месяца,
[Взяли в руки] парящую уздечку в декаду багряного сияния.
Восемь сторон света укрыты зоревой дымкой,
С девяти небес ниспадает благоуханная влага.
Сокровенные духи исполняют десять тысяч танцев,
Божественные исполнители играют на музыкальных инструментах.

и построил затем для него монастырь в отрогах массива Шаньинь). Чжи Дуню покровительствовал и принц Сыма Юй (будущий восточноцзиньский Цзянь-вэнь-ди), возглавлявший тогда Гуйцзи. Постоянное общение с представителями светской социальной и интеллектуальной элиты позволяют видеть в Чжи Дуне одного из основоположников особой прослойки монашествующих. Прозванные в зарубежной научной литературе «монахами-джентльменами» (gentleman-monk), они предпочитали монашескому уединению пребывание в кругу высокопоставленных мирян и, несколько позже, жизнь при дворе, где не только выполняли функции духовных наставников монархов, принцев крови, императриц, принцесс и прочих высокопоставленных персон, но порою и активно участвовали в дворцовых интригах. Имея буддийское образование, они отличались широкими познаниями в традиционной китайской (конфуцианской, даосской) теоретической мысли и владели мастерством творческой деятельности (каллиграфией, поэзией, живописью). Эта прослойка объективно способствовала как сближению *сангхи* со светскими властями и превращению буддизма в активную политическую силу, так и дальнейшей китаизации индийского вероучения. Значительный личный вклад в оба процесса внес и Чжи Дунь, великолепный знаток китайского философского наследия и непосредственно *Сюаньсюэ.* Его теоретические разработки о плоти (*рупе*) привели к возникновению отдельной школы — *Цзисэцзун* (即色宗 Школа, [объясняющая] плоть как таковую), принадлежавшей направлению *Божэсюэ* (般若學 Учение о праджне-мудрости). Считается, что Чжи Дунь был одним из первых китайских мыслителей, кто сделал акцент на «мгновенное постижение» (*дуньу* 頓悟) истины, став предвестником развития «учения о медитативном созерцании» (*чаньсюэ* 禪學) и вытекающей из него идеи спонтанного просветления, которые и лежат в основании знаменитой школы Чань (Чаньцзун 禪宗). Помимо теоретических выкладок, Чжи Дунь занимался разработкой приемов буддийской психотехники, привнеся в нее элементы даосских эзотерических и экзотерических практик, тоже принадлежавших Учению о сокровенном. Процесс погружения в медитацию как раз и воспроизведен в ряде его стихотворений. Кроме *ши,* Чжи Дуню принадлежат: серия *цзань,* воспевающих бодхисаттв и подвижников, включая Вималакирти [Гуан хун мин цзи. Цз. 16. С. 196—198], о них см.: [Сюй Гун-чи 1999. С. 558—559]; еще одна «Надпись на тень Будды», пространное предисловие к которой является полноценным теоретическим сочинением на тему «мгновенного постижения» (там же, цз. 15, перевод: [Zürcher 2007. P. 177—179]); и одическое произведение, текст которого приведен в его жизнеописании, перевод: [Хуэй-цзяо 2005. С. 27].

В процитированном тексте вычленяются три опорных образных ряда. Во-первых, собственно буддийская терминология (в ее китайских лексических эквивалентах): Доушуай (от Доушуайтянь 兜率天, санскр. Тушита) — четвертая сфера небесного пространства мира страстей (*камалока*), служащего местом пребывания божеств и Будды Майтрейи (Будды Будущего) в его ипостаси Бодхисаттвы; Яньфу (Яньфути 閻浮提) — название центрального континента (Джамбудвипа) из четырех материков индо-буддийской космологии, помещаемого в ней к югу от космической горы Сумеру (Меру) и отождествляемого с Индией; *паньчжэ* (般遮 божественные исполнители) — низовые персонажи индо-буддийского божественного пантеона. Что касается терминологического сочетания «совершенный человек» (*чжэньжэнь*), то в данном случае им обозначены, по всей видимости, бодхисаттвы.

Второй ряд составляют образы, восходящие к местной ритуальной деятельности и активно задействованные в ритуально-церемониальных песнопениях, «официальной поэзии» и одах-панегириках: «дракон, затаившийся в пучине» (*лунцянь* 龍潛) — метафора монарха до момента его вступления на трон; «благоуханная влага» (*фанцзинь* 芳津) — благая влага, ниспосылаемая Небом, устойчивый символ гармонии мира; «сокровенные духи» (*сюаньчжи* 玄祇) — персонификация жизнепорождающей силы Земли.

Третий ряд состоит из образов, знакомых нам по *юсянь* и религиозной даосской поэзии: слова, упоминающие волшебную колесницу (*цзя* 駕, управлять колесницей, летящие поводья *фэйпэй* 飛轡); «зоревая дымка» (*ай* 靄) — устойчивый элемент картины «чудесного мира», служащий метафорой сокрытого от глаз непосвященного и грядущего проникновения туда лирического героя. К этому же ряду справедливо отнести сочетания «божественная трансформация» (*линхуа* 靈化) и «девять небес» (*цзюсяо* 九霄). Хотя представления о девяти небесах входили в древнекитайские космологические модели, в качестве поэтического образа *цзюсяо* особенно широко использовали в поэзии на даосско-религиозные темы. При относительной скупости данного образного ряда «метаязык чудесного» пронизывает поэтическое повествование, придавая ему ауру воспевания божественного действа.

Другую тематическую группу лирики Чжи-дуня образуют стихотворения, передающие или акцентирующие процесс созерцания и вхождения в медитативное сосредоточение: циклы «Юн хуай ши», «Шу хуай ши», стихотворения «Юн чань сы дао жэнь» (詠禪思道人 «Воспеваю созерцание человека, следующего пути»), «Юн ли чэн шань цзюй» (詠利城山居 «Воспеваю обитель в горах, где оттачивается [духовное совершенство»], перевод обоих стихотворений см.: [Frodsham 1967. Vol. 1. P. 101—102]). Эти стихотворения внешне мало отличны от *юсянь*, сходство между ними усиливается стилистикой пейзажных зарисовок, наделяемых Чжи-дунем приметами «божественного пейзажа».

Из «Юн ли чэн шань цзюй»:

У подножия скал узор из нефритовой белизны,
Звук плещущейся воды — словно звон золотых слитков.
Собирая цветы, скрываюсь в густом тумане,
Встряхивая рукавами, отряхиваю с них пыль.

Лирика Чжи-дуня, с одной стороны, наметила вектор художественной эволюции поэзии на буддийские темы и разработки ее собственных изобразительных средств через адаптацию к буддийскому мировосприятию «метаязыка чудесного» и объединение присущей ему образности с буддийской терминологией. С другой стороны, она привнесла новый смысл в *сюаньяньши* и — шире — в идею созерцания природы как способа внутреннего самосовершенствования, все более властно охватывавшую духовную культуру и художественное творчество Китая. Наделение созерцания и визуализации пейзажа буддийским смыслом отражено в «Ю тянь тай шань фу» (遊天台山賦 «Ода о путешествии по горам Тяньтай») Сунь Чо [71]. Находясь в русле традиции *юсянь* и стихов о сокровенном, ода близка по смыслу и к творчеству Чжи-дуня: созерцание, точнее, визуализация Тяньтай составляет идейное ядро третьего стихотворения цикла «Юн хуай ши» [Kirkova 2008. P. 200—201] [72].

«Ю тянь тай шань фу» членится на три смысловые части [73]. В первой, выдержанной в стилистике *юсянь* (насыщенность повествования красочными гиперболами, образами, производными от даосско-философской и алхимической терминологии, намеками на сюжеты из даосских сочинений и легенды о персонажах даосского пантеона), рассказывается о восхождении на вершины горного массива. Или о визуализации такого путешествия [Tian Xiaofei 2005. P. 87]. Во второй части картина Тяньтай, воспроизводящая, несмотря на обилие примет «божественного пейзажа», реальный горный вид, приобретает фантасмагорические очертания, сливаясь в сознании поэта с горами Куньлунь. В третьей части перелагаются, но через с даосские категориальные понятия (*юу* 有無 «явленное и неявленное», *цзыжань* «естественность») буддийские (мадхъямика) идеи: о форме как пустоте и пустоте как форме, об относительности (и поэтому взаимообу-

---

[71] Ода включена в «Вэнь сюань» (цз. 11), переводы: [Chinisische Anthology 1958. Vol. 1. P. 159—162; Watson 1971. P. 80—83; Wen xuan 1982. Vol. 2. P. 243—252]; перевод и анализ на русском языке («Ода о восхождении на гору Тяньтайшань») см.: [Торчинов 1993. С. 174—179; Торчинов 2001-1]; см. также: [Kirkova 2008. P. 202—212; Mather 1961]. Ода посвящена горному массиву, охватывающему территории пяти уездов, находившихся в восточной части Чжэцзян, включая Гуйцзи. В первой половине IV в. Тяньтай превратился в одно из самых почитаемых мест среди последователей Учения о сокровенном, постепенно приобретая и значимость сакрального места. Массив входит в список горных местностей, примыкающих по своей сакральной значимости к «славным горам» из трактата Гэ Хуна. Особое религиозное значение он приобрел в школе Линбао, где ассоциировался с ее основоположником Гэ Сюанем (дед Гэ Хуна).

[72] Известно о существовании отдельного поэтического произведения Чжи Дуня о Тяньтай — «Тянь тай шань мин» (天台山名 «Надпись на горы Тяньтай»), от которого, правда, сохранилась одна строка (цитируется в комментарии Ли Шаня к оде Сунь Чо).

[73] Не считая вступления, в котором раскрывается религиозная значимость массива: «Гора Тяньтайшань — божественное совершенство среди пиков... Место блужданий и преображений таинственных мудрецов, приют духоносных бессмертных. Ведь облик ее – высота высот, красы благовещей расцвет... Вот почему к ней устремляю парящий свой дух, возвращаюсь к думам о ней снова и снова. Днем воспеваю, ночью не сплю, ловя мимолетные миги, и мнится, что уже поднялся я на гору. Освобождаюсь от пут мирских, вверяя себя святости этой вершины...» (Перевод Е. А. Торчинова).

словленной иллюзорности) противоположностей и истинной реальности за гранью всякой дихотомии.

«Тянь тай шань фу» опознана в качестве первого поэтического произведения с буддийскими мотивами, созданного светским автором. Однако не исключено, что буддийские мотивы получили распространение и в светской лирике Восточной Цзинь. Мотивы буддийского созерцания прослеживаются в стихотворениях Юй Чаня о горном пейзаже: «Дэн чу шань» (登楚山 «Поднимаюсь на горы Чу»), «Хэн шань» (衡山 «Горы Хэншань») [Сюй Гун-чи 1999. С. 472]. Из последнего:

Сидя в медитативной позе, вхожу в состояние истинной безмятежности,
Сконцентрировав взгляд, восчувствую все четыре [стороны света].

Учтем и «Лу шань шэнь сянь ши» (廬山神仙詩 «Стихи о божественном бессмертном из Лушань») Чжань Фан-шэна, состоящее, подобно «Ю ши мэнь ши» лушаньских монахов, из пространного прозаического предисловия и стиха (пятисловного четверостишия). В предисловии рассказано о явлении в Лушань чудесного видения: в облаках высветилась фигура *сяня*, но облаченного в одеяние буддийского монаха. Четверостишие гласит:

Вкушает ветер в Сокровенном саду,
Пьет росу на киноварных небесах.
Поселился в обители средь Пяти священных гор,
Друзья его — [бессмертные] Сосна и Цяо.

Хотя сколько-нибудь приметная буддийская образность здесь отсутствует, связь произведения с Лушань и его композиционное сходство с «Ю ши мэнь ши» дают основание подозревать, что оно посвящено воспеванию не даосского бессмертного, а буддийских монашествующих.

Не исключен буддийский подтекст и в знаменитом поэтическом триптихе Тао Юань-мина «Син ин шэнь» (形影神 «Тело, тень и дух»), одном из самых философичных произведений поэта, как бы подводящем итоги его размышлений о жизни, смерти и ценностных принципах человеческого бытия [74]. Цикл написан в форме беседы между Телом, Тенью и Духом. Разговор начинает Тело — «Син цзэн ин» (形贈影 «Тело сообщает Тени»). Скорбя о том, что все явления природы, умирая, вновь возрождаются и только жизнь человека бесповоротно конечна, тело указывает на вино как единственный способ заглушить страх смерти. Тень — «Ин да син» (影答形 «Тень отвечает Телу») ссылается на конфуцианскую идею «славного имени», выражая позиции конфуцианского прагматизма. Дух выступает в роли третейского судьи — «Шэнь ши» (神釋 «Дух разъясняет»). Он опротестовывает и возможность обретения бессмертия, к чему призывал религиозный даосизм, и конфуцианскую идею «славного имени», и реко-

[74] На русском языке имеется два варианта перевода цикла, выполненные Л. З. Эйдлиным [Эйдлин 1969. С. 94—97] и Е. А. Торчиновым [Торчинов 1992. С. 234—236; Хрестоматия 2004. С. 191—193], которые заметно различаются в интерпретациях данного произведения. Далее я следую его пониманию, предложенному Е. А. Торчиновым. Из зарубежных переводов, кроме «классических вариантов» [Davis 1983. Vol. 1. P. 31—35; Hightower 1979. P. 42—43], см. также: [Motoh 2011. P. 232—238].

мендации искать забвения от страха смерти в вине: горячительные напитки лишь разрушают здоровье человека, приближая тем самым его кончину. «Шэнь ши» перелагает древние (озвученные в «Дао дэ цзине» и «Чжуанцзы») даосско-философские танатологические представления: смерть есть естественное явление, долженствующее вызывать не страх и скорбь, а радость, ибо физическая кончина дает возможность человеческому существу вновь включиться в поток бесконечных трансформаций. Но велика вероятность смешения их с буддийской концепцией «неуничтожимости духа» (*шэньбуме* 神不滅), опиравшейся на идею существования у человека самостоятельной трансперсональной субстанции — духа-*шэнь*, способного сохраняться после его физической смерти и в неизменном виде перемещаться в телесную оболочку вновь рождающегося человеческого существа [75].

Зарождение при Восточной Цзинь буддийской религиозной (монашеской) поэзии и светской поэзии на буддийские темы, казалось бы, проложило путь для быстрого развития обеих поэтических традиций. Однако этого по каким-то причинам не произошло. Традиция монашеской поэзии еле заметна: в «Гуан хун мин цзи» не внесено ни одного стихотворения V—VI вв., созданного духовными лицами. Поэзия на буддийские темы периода Лю Сун исчерпывается творчеством одного Се Лин-юня [Martin 2010. P. 934—935] — первого мирского последователя буддизма, который не только не поддерживал тесных контактов с духовенством, но занимался переводом религиозных сочинений [Frodsham 1967. Vol. 1. P. 71—74] и теоретическими разработками, развивая идеи спонтанного просветления, заявленные Чжи-дунем (см., например: [Fung Yu-lan 1953. Vol. 2. P. 274—276]). Главными его буддийскими поэтико-теоретическими сочинениями являются эпитафия Хуэй-юаню и эпитафия «Фо ин мин» ([Гуан хун мин цзи 1963. Цз. 23. С. 267; Цз. 15. С. 199]; перевод: [Frodsham 1967. Vol. 1. P. 179—183]). Среди лирики произведения теологического характера (пе-

---

[75] Концепция *шэньбуме* возникла в результате весьма специфического (мягко говоря) истолкования китайскими мыслителями буддийского учения о *сансаре* [Zürcher 2007. P. 11—12]. Причем ее создателем был не кто иной, как Хуэй-юань — трактат «Шэнь бу ме лунь» (神不滅論 «Рассуждения о неуничтожимости духа»). Причины такого искажения им буддийских доктрин до конца не поняты (см., например: [Торчинов 1988. С. 51]). Будучи квазибуддийской по своей сути, эта концепция приобрела в скором времени исключительную популярность среди высокопоставленных *упасака*, будучи воспринята ими и противниками буддизма (число которых тоже неуклонно возрастало) в качестве главного репрезентанта всего индийского вероучения. На протяжении V—первой трети VI в. состоялись три массовые, по инициативе *упасака*, полемики относительно «неуничтожимости духа» (подробно см.: [Кравцова 1994-2. С. 347—361]; см. также: [Духовная культура Китая. Т. 1. С. 633—634]). Решающим аргументом в пользу истолкования «Шэнь ши» в его связи с концепцией «неуничтожимости духа» служит факт тесного общения Тао Юань-мина с Хуэй-юанем. Высказана даже точка зрения, что триптих был адресован настоятелю Лушаньской общины [Tao Yuanming 1992. P. 198]. Учитывая неоднозначность отношения Тао Юань-мина к деятельности Лушаньской общины, как оно рисуется в источниках [Эйдлин 1969. С. 92], категорически утверждать, что *шэньбуме* было им принято преждевременно. Но нельзя согласиться и с тем, что указанная трактовка «Шэнь ши» согласуется с эклектичностью мировоззренческих позиций самого поэта и современных ему интеллектуально-творческих кругов [Motoh 2011].

релагающие буддийские истины и развернуто воспевающие Учение) незаметны [76]. Но буддийские образы и мотивы присутствуют во многих пейзажно-лирических стихотворениях, передавая эфемерность и иллюзорность бытия и тоже выражая идею спонтанного просветления через созерцание окружающей действительности [77]. Приведем строки из «Го цзю си шань фань сэн» (過瞿溪山飯僧 «Минуя горы Цзюси, подал милостыню монаху», 16 строк):

По чистейшим небесам плывет легкая дымка,
Из пустотного леса доносится звук барабана Дхармы...
Взирая на скалы, [взором] устремляешься к Божественной Беркут-[горе],
Сердце [и разум] охватывают мысли о Чистой земле [78].

Ключевым в данном случае является образ звука, который, доносясь откуда-то из невидимой дали, олицетворяет раздающийся в мире и пробуждающий живые существа «голос» Учения. Кроме того, в этом стихотворении впервые употреблено сочетание «пустотный лес» (*кунлинь* 空林), которое в дальнейшем станет принятой метафорой уединения и самоабстрагирования от сует.

Качественно новый этап поэзии на буддийские темы состоялся вновь в придворном творчестве Южной Ци и Лян. Лирические, одические (*фу*) и прозопоэтические (в различных литературных жанрах) произведения наличествуют в литературном наследии Сяо Яня, принцев крови обеих династий (Цзинлинского принца, Сяо Туна, Сяо Гана), представителей *Юнминти* (Ван Жуна, Се Тяо, Шэнь Юэ) и многих других сановных поэтов [ГХМЦ 1963. Цз. 29. С. 335—342; Цз. 30. С. 352—356]. Однако большинство стихотворений (прежде всего относящиеся к Лян) были созданы, как и в случае с *юсянь*, на «заданную тему» и во время коллективных поэтических экзерсисов, которые проводились по ходу или после посещения буддийских святилищ (несколько таких серий приведены и разобраны в кн.: [Martin 2010. P. 936—944; Wu Fusheng 2008. P. 139—145]). Подобная практика сочинительства, неизбежно ведя к секуляризации поэзии на буддийские темы, вместе с тем способствовала оттачиванию стилистики произведений, ускорив формирование образной системы, позволявшей воспевать или перелагать Учение в максимально ограниченном повествовательном пространстве. Убедительный по своим формальным достоинствам образец придворной поэзии на буддийские темы дает еще одно четверостишие из «Юн мин юэ ши шоу» Се Тяо:

---

[76] В «Гуан мин хун цзи» (цз. 27, с. 306) включено только одно стихотворение Се Лин-юня — «Линь чжун ши» (臨終詩 «Стихи, [написанные] в ожидании конца»), то есть предсмертное произведение.

[77] Исследования буддийских мотивов и образов в лирике Се Лин-юня в контексте проблемы возникновения поэзии гор и вод зарубежные китаеведы ведут с середины прошлого века [Mather 1958]; имеющиеся сегодня взгляды на буддийский компонент лирики поэта суммированы в ст.: [Marney 2012-2. P. 97].

[78] Барабан Дхармы (*фагу* 法鼓). — В данном случае подразумевается звук монастырского колокола. Божественная Беркут-[гора] (*линцзю* 靈鷲). — Указание на гору Grdhrakuta (кит. Цзюшань 鷲山, Беркут-гора, Цзюфэн 鷲峰 Беркут-пик, Цзюлин 鷲嶺 Беркут-хребет), где, по преданию, проповедовал Будда.

Познав суть вещей, относишься с презрением к пяти ритуалам,
Сокровенный цветок сметает шесть скверн.
Сверкающее предзнаменование — это и есть нефритовый светильник,
Драгоценность — это и есть Золотое колесо.

Главная мысль четверостишия — воспевание учения Будды и противопоставление его конфуцианству — проводится через антитезу двух терминологических биномов: «пять ритуалов» (*ули* 五禮) и «шесть скверн» (*лючэнь* 六塵, букв.: «шесть [слоев] пыли»). Первый передает пять основных категорий государственной обрядово-церемониальной деятельности [79]. Второй — восприятие мира через шесть органов чувств. «Сокровенный цветок» (*мяохуа* 妙華) и «нефритовый светильник» (*юйчжу* 玉燭) — поэтизмы, производные от стандартных для китайско-буддийской терминологии названий лотоса (*мяофахуа* 妙法華, «цветок сокровенного закона») и «лампады Закона» (*фагуандэн* 法光燈 [Дин Фу-бао 1984. С. 692б]), соответственно [80]. Последнее передает метафорическое обозначение Учения как светильника-маяка, указующего путь к спасению в «море страстей» (кит. *юйхай* 欲海). «Золотое колесо» (*цзиньлунь* 金輪) — образное название Учения [81].

Так, комбинируя и варьируя уже сложившуюся китайско-буддийскую терминологию, поэты создавали художественные образы, выразительно передающие всесилие Учения.

Вторая важная примета стихотворений на буддийские темы — введение в них развернутых пейзажных зарисовок, воспроизводящих уже вполне реальный ландшафтный вид, лишь слегка окрашенный в тона «волшебного мира». Такую пейзажную вставку, занимающую на самом деле почти весь текст, мы видим в стихотворении (14 строк) Ван Жуна «Лоу сюань сы тин цзян би ю ди юань ци юнь ин сы ту цзяо» (樓玄寺聽講畢游阺園七韻應司徒教 «После того как услышал разговоры о монастыре Лоусюаньсы, гулял по парку в резиденции Воспитателя населения [Цзинлинского принца] и, повинуясь его наставлениям, [сочинил стихи] с семью созвучными строками», 487 г.) [82]:

Ароматные травы тянутся ровными рядами,
Прекрасные деревья смешались, словно составляют единое целое.

---

[79] Такая типология ритуально-церемониальной деятельности дана в «Чжоу ли». Это: *цзили* (吉禮 «благие ритуалы»), собственно ритуальные акции; *цзяли* (嘉禮 «счастливые ритуалы»), охватывающие такие обряды и церемонии, как восхождение на трон, празднование дня рождения и т. д.; *биньли* (賓禮 «гостевые ритуалы» / «церемонии») — мероприятия придворно-этикетного характера, включая аудиенции, прием послов и пиршественные трапезы; *цзюньли* (軍禮 «воинские церемонии»), к которым, кроме непосредственно армейских ритуалов, отнесены и различные виды охоты; *сюнли* (凶禮 «траурные ритуалы») — все, что относится к погребальной обрядности и похоронным обычаям.

[80] Зафиксировано в переводном названии околоканонической «Лотосовой сутры» — «Мяо фа лянь хуа цзин» (妙法連華經 «Сутра о лотосе сокровенного названия»), перевод памятника выполнил Кумараджива в 406 г.

[81] Возможно, и намек на главное из «семи сокровищ» Чакравартина — золотую чакру, ниспосылаемую ему свыше, и получение коей знаменует признание высшими силами прежде светского монарха «вселенским правителем», которому должны добровольно подчиниться «десять тысяч народов» (подробно см.: [Кравцова 2001-1. С. 153—154]).

[82] Еще несколько примеров мы приводим в кн.: [Кравцова 2001. С. 131—132].

Ветер порывами кружит над петляющей тропинкой,
Прозрачная дымка плывет над каменными нагромождениями.
Солнце скрывается за горизонтом, и горы отливают красным,
Сосны сверкают, и речные цветы подобны драгоценным каменьям.
Так возрадуйся же внемирским ценностям!
Медленно, не торопясь, опускается на западе вечер.

Такого рода фрагменты правомерно интерпретировать, вслед за монашеской поэзией IV в., как передающие акт созерцания природы для погружения в медитацию. Устойчивость корреляций пейзажных описаний с буддийским созерцанием подтверждает тезис, что буддизм сыграл важную роль в формировании поэзии гор и вод.

14.5. Поэзия гор и вод

Поэзия гор и вод представляет собой столь властный и одновременно сложный феномен китайской лирики, что для сколько-нибудь подробного анализа начальной стадии его формирования (творчество Се Лин-юня и поэтов-пейзажистов последних трех Южных династий) требуется монографический формат. Поэтому здесь мы ограничимся изложением наиболее принятых сегодня точек зрения на данный феномен, добавив к ним некоторые собственные наблюдения по поводу генезиса и особенностей поэтического мира *шаньшуйши* (уже изложенные и аргументированные в кн.: [Кравцова 2001. С. 136—156]).

Первое препятствие для понимания сущности и времени возникновения стихов гор и вод создает смысловая и хронологическая аморфность столь привычного и кажущегося изначальным терминологического сочетания *шаньшуйши*. На самом деле в источниках не зафиксировано, когда именно и почему оно возникло [83]. Его шаблонно возводят к высказыванию из главы 6 «Вэнь синь дяо лун». Отмечая радикальные изменения (*иньгэ* 因革), произошедшие в поэтическом творчестве в начале Лю Сун, Лю Се пишет: «[Поэзия, воспроизводящая идеи] Чжуан-Лао, отошла на второй план (*гаотуй* 告退), горы и воды (*шаньшуй*) повсеместно пошли в рост (*цзы* 滋)».

[83] Бином *шаньшуй* отсутствует в названиях танской лирики, а в самих произведениях, причем относящихся ко второй половине эпохи Тан, эпизодически употребляли сочетание *шаньчуань* (山川 горы и потоки) [Цюань Тан ши да цыдянь 2003. С. 44, 431]. Теоретики литературы Северной Сун определяли поэзию о природе как стихи о «горах, водах, ветре, облаках, бамбуке, камнях, цветах, травах, снеге, инее, звездах, луне, зверях и птицах» [Дин Чэн-цюань 1990. С. 1—2]. В тематической классификации танской лирики (*ши*), предложенной в «Тан вэнь цуй» Яо Сюаня, *шаньшуйши* тоже отсутствует, зато есть (цз. 17) *цаому* (草木 [стихи] о травах и деревьях), *фэнюй лусюе* (風雨露雪 [стихи] о ветре, дожде, росе и снеге), *цзянхай цюаньшуй* (江海泉水 [стихи] о реках, морях, родниках и воде). Следовательно, стереотипное представление о китайской пейзажной лирике как исходно и обязательно передающей горный ландшафт, обманчиво. Семантическое поле стихов о горах и водах оказывается окончательно размытым, дополнительно усложняя и вопрос о времени их возникновения.

Это высказывание совместно с замечаниями из более поздних источников (но тоже без опознания *шаньшуйши* в качестве самостоятельного течения-*ти*, направления-*пай* или школы-*цзя*) дало повод утверждать, что теоретики литературы Лючао «рассматривали возникновение пейзажной лирики как результат изменений в общественных художественных вкусах, приведших к свержению господства даосской поэзии, что и проявилось в творчестве первого великого поэта-пейзажиста Се Лин-юня» [Frodsham 1960. P. 72].

Тезис о «поэтической революции», совершенной Се Лин-юнем, противоречит объективной тенденции к возрастанию роли пейзажно-повествовательного компонента в лирической и одической поэзии, начиная с *Цзянань фэнгу*, что мы постоянно оговаривали при рассказе о творчестве отдельных авторов [84]. Более того: пейзажные зарисовки присутствуют в произведениях «Ши цзина» и еще обильнее — в «Чуских строфах» [85]. Есть все основания говорить, что в культуре уже эпохи Чжоу (в более древние времена мы заглядывать не будем) сложились или наметились несколько диахронных и региональных моделей восприятия дикой природы: архаико-религиозная, сводившаяся к культам элементов ландшафта; натурфилософская, в которой элементы ландшафта выступали манифестацией природных процессов и оказывали облагораживающее воздействие на личность; мифопоэтическая, в которой природа отождествлялась с местами обитания божеств и которая легла в основание даосско-философского (идеи отшельнического уединения) и даосско-религиозного мировосприятия [86]. Все они

---

[84] Вклад одической поэзии в формирование *шаньшуйши* превосходит, пожалуй, все участвовавшие в этом процессе лирико-тематические категории — произведения на отшельнические, даосско-философские и религиозные темы. Говорят даже о первоначальном формировании при Восточной Цзинь, еще до Се Лин-юня, самостоятельного тематического направления *шаньшуйфу* (山水賦 «оды о горах и водах»), которое в значительно большей степени наследовало тем же «Чуским строфам», чем стихи о горах и водах, и раньше, чем лирика, вышло из-под влияния даосского мистицизма [Чэн Чжан-цань 2001. С. 137—143].

[85] Поиск истоков *шаньшуйши* в древнекитайской поэзии настойчиво вели на всем протяжении прошлого века, обзор точек зрения в китайских исследованиях дан в кн.: [Хун Шунь-лун 1978. С. 55—58]. Теория эволюционного развития стихов о горах и водах в рамках эпохи Шести династий была разработана еще в 1960-х гг. ([Frodsham 1960; Frod-sham 1967. P. 86—105]; кратко о ней см.: [Кравцова 2001. С. 137]). Самый же полный и тщательный анализ истоков *шаньшуйши* с учетом социально-политических и культурных факторов, влиявших на восприятие дикой природы, проведен в кн.: [Holzman 1996].

[86] Архаико-религиозное осмысление природы отчетливее всего воплотилось в специальном государственном жертвоприношении горам и потокам — *ван* 望, осуществляемое лично царями (во время ритуальных поездок по стране) [Bilsky 1975. Vol. 1. P. 46]. Мотивы религиозного почитания природы отчетливо прослеживаются в песнях «Ши цзина» [Ван Го-ин 1986. С. 27]. Натурфилософское осмысление природы, впоследствии концептуально осмысленное в традиции «И цзина», было тесно связано с конфуцианством. В «Лунь юе» (VI, 23) приведено исключительно важное высказывание: 智者樂水，仁者樂山。智者動，仁者靜。智者樂，仁者壽, букв.: «Тот, кто мудр, радуется воде; тот, кто гуманен, радуется горам. Тот, кто мудр, двигается; тот, кто гуманен, в покое. Тот, кто мудр, радуется; тот, кто гуманен, долгожитель». Высказывание имеет немало комментаторских толкований, понимается и переводится по-разному, например: «Мудрый наслаждается водой, человеколюбивый наслаждается горами. Мудрый — в движении, чело-

так или иначе реализованы в лючаоской лирике, начиная с *Цзян-ань фэнгу*, но в различных тематических категориях, приоритетное воплощение получили, понятно, даосско-философская и даосско-религиозная модели.

Принципиальная новизна лирики Се Лин-юня состоит в ее реалистичности в том смысле, что в ней впервые воспроизведено лично увиденное поэтом [87]. Стихи Се Лин-юня схожи с путевыми заметками, фиксирующими текущие впечатления. Эффект документальности им придают названия с точным указанием посещенных автором мест: «Син тянь дэн хай коу пань юй шань» (行田登海口盤嶼山 «Объезжая [крестьянские] поля, поднялся на гору Блюдо-скала в Ханькоу»), «Ши мэнь янь шан су» (石門巖上宿 «Заночевал на уступе Каменных ворот»), «Дэн ши мэнь цзуй гао дин» (登石門最高頂 «Поднялся на самую высокую вершину Каменных ворот»), «Дэн юн цзя люй чжан шань (登永嘉綠嶂山 «Поднялся на гору Зеленых скал в Юнцзя»).

Достоверность рисуемых Се Лин-юнем картин обеспечивает вплетение в повествовательную ткань топографических и обыденных деталей. В каждом стихотворении отмечены характерные приметы местности, обозначен маршрут поэта, присутствуют будто пустячные, но точно подмеченные эпизоды. Из «Цзюнь дун шань ван мин хуай» (郡東山望溟海 «С Восточной горы уезда [Юнцзя] взираю на безбрежное море», 14 строк):

веколюбивый — в покое. Мудрый — счастлив, а человеколюбивый — долгожитель» [Переломов 1998. С. 345]. И: «Мудрый любит смотреть на воду. Гуманный наслаждается горами. Мудрый — деятелен. Гуманный — спокоен. Мудрый наслаждается жизнью. Гуманный обретает долголетие» [Мартынов 2001. Т. 2. С. 247]. При всей дискуссионности смысла сказанного Конфуцием [Holzman 1996. P. 27—28], очевидно, что в нем заложена идея о необходимости созерцания человеком природы для духовного совершенствования, обретения им положительных качеств и жизненных ценностей. Кроме такого этического отношения к природе в конфуцианстве прослеживается и эстетическое восприятие окружающей действительности, нашедшее отражение в произведениях «Ши цзина» [Chang 1977. P. 3] и в теоретических сочинениях [Карапетянц 2010. С. 29]. Что до мифопоэтической модели, то в южнокитайской поэзии на самом деле прослеживаются две модели восприятия природы, вторая рефлектирует видение непосредственно окружающей человека действительности. Та часто оказывается враждебной по отношению к лирическому герою и людям в целом, что давно отмечали для стихотворений из цикла «Цзю чжан» [Серебряков 1969. С. 190—191] и что совершенно очевидно для поэмы «Чжао инь ши». В даосской же философии наличествует и концепт природы как воплощения «великой красоты» (*дамэй* 大美) Дао, об этом концепте и его влиянии на творчество поэтов-пейзажистов см.: [Бадылкин 1975. С. 102].

[87] Это общепринятая сегодня точка зрения: зафиксирована в таком авторитетном издании, как [Чжунхуа вэньмин ши 2006. Т. 2. С. 284]; см. также: [History of Chinese Civilization 2012. Vol. 1. P. 416—417]. Кроме того, нельзя не принимать во внимание силу поэтического дара Се Лин-юня. Прочности ассоциаций его лирики с возникновением пейзажной поэтической школы способствовало и то обстоятельство, что образ поэта — аристократ-южанин, воспитанный в атмосфере рафинированного интеллектуализма и увлекавшийся как даосизмом, так и буддизмом, — персонифицирует все историко-культурные и литературные факторы, обусловившие появление *шаньшуйши*: формирование даосизма, распространение буддизма, возрастание эстетического и индивидуального начал в литературном творчестве, общее углубление индивидуалистических и антиконформистских тенденций в результате социально-политических потрясений, перенесение китайской метрополии на Юг, в районы, славившиеся красотою пейзажных видов.

Вступившая в силу весна тешит начало года,
Белое солнце выходит из дальних просторов.
Над тревожными помыслами возобладала приятная радость,
Бескрайнее море помогает забыться от печалей.
Понукаемая кляча бредет по поросшему орхидеями берегу,
Отпустили узду и передыхает у отвесного холма.
Собирая душистые травы, пробираюсь через густые заросли,
Зажав их в руке, иду вдоль длинной отмели.
Белые цветы сделали белоснежным лес под полуденным солнцем,
Пурпурная ряска расцветила весенний поток.

Идиллическая и полная жизненных подробностей сценка, позволяющая читателю разделить восторженное настроение и чувство внутреннего умиротворения поэта. Но не нов сюжет любования морем с прибрежной скалы. Блуждание по зарослям душистых трав вызывает в памяти прогулки Владычицы реки Сян, тем более что использованы те же самые образы. Такие литературные коннотации не единичны. Стихи Се Лин-юня есть творения редкостно образованного человека, выражающего свои впечатления в книжной образности [88]. Из «Дэн цзян чжун гу юй» (登江中孤嶼 «Поднялся на одинокую скалу-остров посередине реки»):

Через смешавшиеся струи спешу к одинокому острову,
Одинокий остров — о как он прекрасен посреди потока!
Облака и солнце вместе сияют-переливаются,
Воздух и вода свежи и чисты.
Это волшебство некому оценить,
О таящихся здесь совершенных людях кто поведает?
И в мыслях встает красота Куньлуня...

Книжная образность еще возрастает при рассказе о местах, связанных с легендарными персонажами. Поэтический пейзаж порою приобретает заметные черты «волшебного мира» из *юсянь* — «Жу хуа цзы ган ши ма юань ди сань гу (入華子崗是麻源第三谷 «Подхожу к возвышенности Хуацзы, той, что в третьей долине Конопляного источника», 20 строк, перевод и анализ см.: [Owen 2004. P. 207—208]):

---

[88] «Книжность» лирики Се Лин-юня усилена изощренностью его стилистической манеры (насыщение текста параллельными строками) и обилием аллюзий и образов, подсказанных ему литературным опытом. Все это, нельзя не признать, затрудняет восприятие его стихов и препятствует их адекватному в художественном плане переводу [Swartz 2007. P. 130]. Трудность перевода стихотворений Се Лин-юня, равно как и пейзажной лирики следующих поколений поэтов-пейзажистов, усугубляется многообразием лексики, передающей элементы ландшафта. Кроме опорного слова *шань*, употребляли, по нашим наблюдениям, еще несколько десятков синонимичных иероглифов, определяющих части горного массива и его элементы, в зависимости от их конфигурации: *лин* (領 «хребет»), *цэн* (嶒 «горы, громоздящиеся уступами»), *лун* (壠 «горная гряда») *чун* (崇 «высокая гора»), *юэ* (嶽 «главный пик»), *фэн* (峰 «заостренный горный пик»), *чжан* (嶂 «отвесная скала»), *янь* (巖 «утес»), *янь* (巖 «горная вершина») и т. д. Не менее обилен и словесный ряд для растительного мира, не говоря уже о названиях пород и сортов деревьев, трав, цветущих растений: *тяо* (蓧 «древесная ветвь»), *бяо* (標 «нижние ветви»), *шао* (梢 «верхушка дерева»), *цзе* (結 «завязь»), э (萼 «венчик цветка»), *мэн* (萌 «почки») и т. д.

Южная область и вправду место благой силы огня,
Коричные деревья возвышаются над холодными горами.
Бронзовая башня сияет возле бирюзового горного ручья,
По каменным ступеням разливаются красные струи родника.

Многим стихотворениям присуще восприятие горного ландшафта через призму натурфилософии (на что указывают аллюзии на «И цзин» [Swartz 2007. P. 130—131]). Довольно частые, особенно в стихах последнего года жизни, сетования на одиночество и тоска по дорогому для поэта человеку варьируют мотивы «Ли сао» [Chang Kang-yi 1986. P. 75—76]. Да и вообще мир, воспроизведенный в стихах Се Лин-юня, — словно «приобретший экзотичность и печальные тона пейзаж из чуской поэзии» [Tian Xiaofei 2010. P. 235].

Но все дело в том, что Се Лин-юнь не визуализирует умозрительные пейзажные картины, исходя из той или иной философской и религиозной парадигмы, а воплощает увиденное им в привычных для него образах, как бы не задумываясь об их идейной принадлежности [Юань Син-пэй 1987. С. 383]. Хотел он того или нет, но модели восприятия природы сливаются в его сознании, цементируясь, во-первых, эстетическим переживанием красоты окружающей действительности, во-вторых, идеей гармонизации внутреннего мира и эмоционального состояния личности через единение с природой [Luo Yuming 2011. Vol. 1. P. 205]. Одновременно в лирике Се Лин-юня наметились контуры поэтического мира *шаньшуйши,* в котором элементы ландшафта, благодаря той же книжной образности, приобрели устойчивое семантическое наполнение.

В творчестве поэтов-пейзажистов следующего поколения, сколь бы своеобразны ни были стихи о горах и водах каждого отдельного автора, тенденция к формированию инварианта поэтического мира *шаньшуйши* приняла необратимый характер. Этот инвариант обладает, во-первых, четкими пространственными и временными координатами, заданными сюжетом путешествия-*ю*. Обращает на себя внимание возросшая, по сравнению с произведениями Се Лин-юня, частота употребления в названиях стихотворений иероглифа *ю:* «Ю цзин тин шань» (遊敬亭山 «Странствую к / по горам Цзинтин»), «Ю шань» (遊山 «Странствую к / по горам») Се Тяо, «Ю цзинь хуа шань» (遊金華山 «Странствую к / по горам Цзиньхуа») Шэнь Юэ, «Ю хуан бо шань» (遊黃檗山 «Странствую к / по горам Хуанбо») Цзян Яня и т. д. [89] Конечно, постоянство таких названий определялось и биографическими реалиями (почти все пейзажно-лирические произведения были созданы во время посещения горных местностей), и символикой путешествия. Образ путника предполагал обозрение человеком разных ландшафтных видов, перемещение в пространстве и во времени — в течение дня, на протяжении сезонов, когда он становился свидетелем трансформаций в природе. Вместе с тем усилилась ориентация поэтического пространства

[89] Стихи с такими названиями есть и у Се Лин-юня — «Ю нань тин» (遊南亭 «Странствуя к Южному павильону»), «Ю лин мэнь шань ши» (遊嶺門山詩 «Стихи о странствовании к / по горам Линмэнь»), но они немногочисленны. В «Вэнь сюань» большинство пейзажно-лирических стихотворений распределены по двум тематическим рубрикам «Ю лань» («Путешествия», цз. 22) и «Син лю» («Странствования», цз. 26—27).

на даль (*юань* 遠), которая, как и в предшествующих *шаньшуйши* тематических категориях, однозначно отождествляется с «благим» местом, куда стремится попасть лирический герой [90].

Из «Цзао фа дин шань» (早發定山 «Утро в горах Диншань») Шэнь Юэ:

С юных лет возлюбил **далекое** озеро,
Преклонные годы — вижу **дивные** горы.
Вершина-скала взметнулась выше разноцветной радуги,
Отвесный хребет — среди белых облаков.

Временные координаты *шаньшуйши* сведены к утру (весне) и вечеру (осени), последние, в свою очередь, коррелируют со старостью лирического героя [91]. Нередко он предстает в образе нищего, измученного телесными и душевными муками старца, и такой образ может противоречить реальному возрасту, социальному статусу и имущественному положению поэта:

Над озябшей травой повисло вечернее зарево,
Осенние цветы приблизились к ночному небу.
Листья внизу познали таинства рос,
Береговой обрыв изведал тяжесть туч.
Срываю кувшинку, дабы утеплить прохудившиеся рукава,
Вынув зеркало, вижу одряхлевший облик, —

такие строки читаем в стихотворении «И бин хуань юань ши цин шу» (移病還園示親屬 «Подав в отставку по болезни, вернулся в парк одного из родственников») Се Тяо, кому на тот момент едва исполнился 31 год [92].

---

[90] Этим *шаньшуйши* принципиально отличается от тематических категорий и направлений, поэтический мир которых опирался на пятичленную модель мира, как в стихах о границе, где даль рисуется самым пагубным для человека местом. В *шаньшуйши* фигурирует и столица, но выступающая олицетворением суетного мира, от которого бежит лирический герой. В результате утверждения пейзажной лирики в китайской поэтической образности появился набор «слов-перевертышей», которые могли приобретать прямо противоположное значение в зависимости от лирической ситуации, в которой их использовали. Так, словесное клише *юанькэ* (遠客 «дальний гость») в поэзии на ратные и любовные темы означало путника, оторванного от дома, а в пейзажной лирике — «человек, пребывающий вдали от суетного мира». Иероглифы *ду* (獨 «одинокий») и *гу* (孤 «сиротливый») в первом случае передавали одиночество человека, разлученного с любимым (другом), во втором — уединенность на лоне природы. *Кун* (空 «пустотный») означает «пустоту-одиночество» и «пустотность» как знак отдаленности от мира людей; подробно см.: [Кравцова 2001. С. 140—141]

[91] Семантическое единство осени со старостью и отставкой со службы, дающей лирическому герою возможность вести уединенный образ жизни, утвердилось еще в *Тай-канти* [Lai Chiu-mi 2004. P. 140—141].

[92] Стихотворение было создано, видимо, в 494 г., сразу после прихода к власти Юй-линьвана, и такой образ лирического героя мог отражать депрессивное психологическое состояние поэта. Но аналогичный образ фигурирует и в других, относящихся еще к эре Юн-мин, стихотворениях: «Живу подаянием, став бессильным калекой, / И пользуюсь случаем удовлетворить потребности изболевшегося тела. Преисполнился радости здесь — среди гор и вод — / И вновь погружаюсь в думы о скорой зиме»; из: «Ю шань» (遊山 «Путешествую по горам»).

Ожидаема настойчивость звучания в *шаньшуйши* мотива бренности человеческой жизни, противопоставляемой вечности природы, перерастающего нередко в мечты об обретении бессмертия.

Из «Лю чжэнь жэнь дун шань хуань» (留真人東山還 «Возвращаясь в Восточные горы, остановился у человека, [обретшего] совершенство») Шэнь Юэ:

Пронзительный и холодный, ветер с пустошей проносится,
Желтея и опадая, осенняя трава клонится к земле.
Я возвращаюсь, а годы подходят к закату...

Из «У си сянь ли шань цзи» (無錫縣歷山集 «Массив Лишань в уезде Уси») Цзян Яня:

Печалюсь о днях, когда выпадет роса,
Думаю о годах, когда подует холодный ветер.
Украдкой тоскую о подлеснике на закате дня,
Осматриваю сквозь следы траурную пустоту гор.

Из «Ду си сай ван цзян шан чжу шань» (渡西塞望江上諸山 «Перебравшись через западный ров, смотрю на скопление гор, возвышающихся над рекой») Цзян Яня:

Отделавшись от друзей, как славно уходить все дальше в горы,
Собирать травы, могущие продлить жизнь.
Так боязно, что для прекрасного человека наступит вечер,
Осенний лотос ранит цветущий стебель.

Стереотипны, как выясняется, и картины горного пейзажа, составленные, вопреки их кажущемуся художественному разнообразию, из трех базовых элементов: «горы», «вода» и «дерево». И эта триада коренится, на мой взгляд, в космографии Сакрального центра, принадлежащего чуским верованиям: горы Куньлунь, Нефритовое древо, реки у подножия волшебной горы и Нефритовое озеро (Яочи) на ее вершине.

Горы и воды олицетворяют вечность природы, что четко сформулировал, напомним, Чжань Фан-шэн. В стихотворениях поэтов-пейзажистов обсуждаемого поколения сплошь и рядом видишь строки, словно заимствованные из «Фань жу нань ху ши» и «Хуань ду фань ши».

Из «Ду цюань цяо чу чжу шань чжи дин» (渡泉嶠出諸山之頂 «Перебравшись через родник [среди] скал, ухожу к горным вершинам») Цзян Яня:

Тысячи лет все так же течет вода,
Тысячи лет растет зеленый мох.

Из «Ду хуан хэ» (渡黃河 «Переправляюсь через Желтую реку») Фань Юня):

Разве скажешь, что река когда-нибудь состарится?
Эти воды разве когда-нибудь станут чистыми?

Еще одна устойчивая примета поэтических пейзажей — гиперболизация гор: вздымающиеся ввысь и заслоняющие собой все небо хребты, горные цепи, простирающиеся до бесконечности.

Из «Ю цзин тин шань» Се Тяо:

Эти горы простерлись на тысячу *ли,*
Громоздясь одна над другой, скрываются в облаках.

Иногда такая художественная трактовка горного ландшафта отвечает его реальным параметрам. Но вот строки из второго стихотворения цикла «Ю чжун шань ши ин си ян ван цзяо» Шэнь Юэ:

Передо мной множество дивных хребтов,
Врезаются в облака, один не похож на другой.
Громоздятся слоями, заслоняя все вместе небо,
Извилистые и неровные, взирают друг на друга.

Такой видится поэту небольшая возвышенность близ Нанкина. Подобные расхождения между поэтическим видением и реальным видом и заметная стереотипность картин величественных массивов наталкивают на мысль, что в *шаньшуйши* наметилась художественная линия на создание умозрительных картин горного ландшафта, в которой гиперболизация гор могла быть реликтом древних представлений о труднодоступности священных мест.

Вода выступает в трех основных ипостасях: поток, ручей и родник. Отличительная особенность потока — его мощь, стремительность течения. Ручей же, напротив, чист и прозрачен, его струи спокойно текут, мелодично звеня. Ручей либо, как и поток, окружает горы, либо, петляя и извиваясь, скрывается в их глубинах, семантически заменяя тропинку, уводящую человека все дальше от мира людей.

Из «Ю шань» Се Тяо:

Взбираюсь по склону — высотою он в тысячу *жэней,*
Отыскал родник — тот, что десять тысяч раз повернет.

И — из его же «Ю цзин тин шань»:

Я иду и иду, пусть кружу и петляю,
Ах достичь бы, отыскать сокровенную тропинку!
Зеленый родник никогда не иссякнет,
Дорога, ведущая к дому, темна, словно сбился с пути.

Дерево предстает в самых различных своих проявлениях — одинокое дерево, роща, лес. Но подозрительно часто поэты говорят о древнем дереве, как бы властвующем над природой и навевающем ассоциации с Древом бессмертия.

Из «Ю хуан бо шань» Цзян Яня:

Пик, залитый солнцем, сверкает волшебными красками,
Ручей в тени берет начало из родника Лунцюань.
Засохшие ветви **тысячелетнего** дерева,
Крутая вершина в **многовековой** дымке.

Формировани инварианта поэтического мира стихов о горах и водах способствовало дальнейшему синтезу моделей восприятия дикой природы, что наделило смысловой полифонией и всю ее образную систему. Созерцание горного пейзажа коррелирует и с поисками средств обретения бессмертия; и с оттачиванием собственной духовности в любом ее идейном

варианте: конфуцианском — сохранение нравственных качеств; даосском — постижение Дао и буддийском — созерцание для спонтанного просветления; и с эстетическим мировосприятием. Горы олицетворяют обители божеств и бессмертных, вечность природы и мужское начало (символика гор в натурфилософских представлениях). Поток (река) создает реликтовый образ мифических рек, ограждающих сакральное место от профанного и суетного, воплощает космический Дао-поток, способность природы к вечному движению и трансформациям и женское начало. Осень и вечер выступают и временными координатами, подчеркивающими ориентацию пространственной композиции *шаньшуйши* на запад (исходно — сакральная часть света, связанная с обретением бессмертия), и символами близящейся старости (смерти) человека. Опадающая листва есть и примета осени (старости), и олицетворение будущего возрождения природы, поэтому любое пейзажно-лирическое произведение можно перечитывать снова и снова, открывая для себя все новые интонации и грани. В этом-то и состоит притягательность *шаньшуйши* для поэтов и читательской аудитории.

Труднее объяснить причины популярности поэзии на любовные темы, составляющей самый объемный отдел поэтического наследия Лючао.

14.6. Поэзия на любовные темы

Поэзия на любовные темы насчитывает несколько различных по сюжетам, мотивам и настроениям тематических групп (ни одна не выделена в самостоятельную категорию). Главное место занимает «лирика разлуки», определяющими приметами которой служат, во-первых, повествование о женских любовных переживаниях — и от лица лирической героини (подавляющее большинство произведений принадлежат поэтам-мужчинам). Во-вторых, использование набора однотипных лирических ситуаций: безответная любовь, измена возлюбленного (супруга), вынужденный отъезд возлюбленного (супруга) из дома (воин, отправившийся в поход; чиновник, посланный к новому месту службы; торговец, уехавший по делам). Впрочем, причины одиночества лирической героини, равно как ее матримониальный статус — невеста, наложница, жена, и общественное положение, как правило, не уточняются [93].

---

[93] В стихотворениях нередко упоминается о занятии героиней женскими ремеслами: она собирает тутовые листья, шьет, вышивает, стирает и особенно часто занимается ткачеством. Однако такие упоминания не следует принимать за указания на подлинно трудовую деятельность и, следовательно, на принадлежность героини к низовым социальным слоям. Все эти занятия есть метафоры ее любви и подготовки к встрече с возлюбленным: шитье одеяла для супружеского ложа, вышивание нарядов и т. д. [Вахтин 1974. С. 53]. Большинство такого рода образов содержат к тому же эротический подтекст. Так, процесс ткачества (сплетение нитей, уток, скользящий по основе) служил имитацией интимных отношений. Иероглифы «ткать» (*чжи* 織) и «шелковая нить» (*сы* 絲) являются омонимами глаголов *чжи* 志 и *сы* 思, оба имеют в поэзии на любовные темы значения «думать / мечтать о любимом». Иероглиф *су* (素 «некрашеный шелк») часто

Причины исключительной популярности «лирики разлуки» давно обсуждают в науке, предлагаемые решения сводятся к трем основным версиям. Согласно первой версии, это жестокость устоев домостроя, заставлявших поэтов сопереживать женской участи [94]. Далее — ментальные особенности отношения китайцев к любви: «Китайские поэты любят иначе. Похоже, что любовь с расставания начинается, а не кончается им. Первые годы мы ждем, пока худшее пройдет. А потом нас свяжут воспоминания» [Luh 1986. P. 17] [95]. По третьей версии, повествование о женских любовных муках позволяло поэтам выразить собственные любовные переживания, что категорически возбранялось конфуцианскими взглядами на *вэнь*: «Воспевание мук любви, ее торжества и особенно финальных ее аккордов считалось просто неприличными, развратными мотивами (*иньцы*), которые изгонялись из настоящей литературы не только пуристами, но и общим мнением воспитанных людей всех времен и поколений» [Алексеев 1978. С. 108]. Поясним, что речь идет не об альковных мотивах, а о любовном чувстве как самой пагубной для благородной личности эмоции. Брак входил в категорию долга (семья служила продолжением рода и являла собой модель

употребляется в значении «чистое» (не испачканное выделениями) постельное белье, метафорически передавая сексуальное одиночество лирической героини, а стирка белья есть, соответственно, намек на взаимную страсть. Эротическими образами оборачиваются и все детали женской одежды и убранства опочивальни (с некоторыми такими образами мы уже встречались при знакомстве с *юн,* с другими еще столкнемся): поясок (воплощение мужского начала), обвивающийся вокруг талии героини, полог, натянутый на столбики (символ свидания), ярко горящие свечи или разгорающийся светильник (намек — через ассоциации огня с *ян* — на присутствие в опочивальне возлюбленного). Посредством эротизмов данного образного ряда обозначались и формы аномального сексуального поведения: «ласкать одежду» — мужской онанизм; «прижиматься к изголовью» (в отличие от подушки, китайские изголовья делались из твердых материалов: дерева, керамики, минералов) — нимфоманические действия. Более подробно о системе китайских поэтических образов-эротизмов мы говорим в кн.: [Кравцова 1994. С. 119—127].

[94] Например: «Женщина в древнем Китае была совершенно бесправной... должна постоянно угождать своему господину, жить в страхе перед одинокой старостью. Жажда любви, стремление найти человека, который был бы достоин этого большого чувства, и горечь разочарования... вот основное содержание древних *юэфу*, посвященных любовной теме» [Лисевич 1969. С. 30]. И: «Народные песни принесли в стихи Цао Чжи любовную тему, отнюдь не соответствующую конфуцианскому пуризму; принесли ропот женщины, оскорбленной в своих чувствах...» [Цао Чжи 1973. С. 21; Цао Чжи 2000. С. 17—18]. Бесправное положение женщины усугублялось еще и тем, что чиновники постоянно переводились с одного места службы на другое и, получив новое назначение, оставляли гарем под присмотром старшей жены, не упускавшей случая отомстить фавориткам супруга [Gulik 1961. P. 66]. Полагаем, не стоит преувеличивать фактор сопереживания женской участи, даже если он и был присущ тому или иному поэту. Маловероятно, чтобы литераторов-аристократов и высокопоставленных сановников неотвязно мучили мысли о жизненных неурядицах их современниц, тем паче «простых тружениц». К тому же если поэты негодовали по поводу несправедливостей домостроя, то говорили об этом откровенно: вспомним «Ку сян пянь» Фу Сюаня.

[95] К этой же версии относятся утверждения (высказанные, правда, еще в первой половине прошлого века и на материале более поздней, чем Лючао, поэзии), что китайцам вообще была чужда идеализация любви, в европейском ее понимании, по причине полигамной семьи, где отношения мужчины к женщине сводились к удовлетворению его исключительно плотских потребностей [Ford 1938. P. 44—45; Waley 1920. P. 4—5].

государства), для реализации которого интимные отношения были необходимы [96]. С искренним уважением конфуцианство относилось и к «добродетельным» женщинам, добросовестно исполнявшим обязанности хранительницы семейного очага, ставшим матерями и супругами прославленных исторических деятелей, включая монархов, и мыслителей. Но, находясь во власти любовной эмоции человек (имеется в виду в первую очередь монарх) пренебрегал своими государственными обязанностями, потакал фаворитке в ущерб интересам других обитательниц гарема, провоцируя конфликты между ними, нарушал порядок наследования, провозглашая наследником не старшего сына, а отпрыска возлюбленной [97]. Вот почему любовная эмоция провозглашалась низменным, почти животным чувством [Васильев 1970. С. 73]. «Лирика разлуки» не противоречила конфуцианским установкам, ибо любовные переживания женщины есть доказательство ее верности супругу. Сетования же лирической героини на охлаждение к ней мужа, а тем более его измену служили иллюстрацией «неправильного» поведения мужчины. Ну а отождествление семейных отношений и устройства общества позволяло истолковывать любовные исповеди в качестве выражения чувств подданного к государю.

Стремление передать малейшие нюансы любовных переживаний человека и вправду свойственно «лирике разлуки», начиная со стихов Сюй Ганя. Параллельно в творчестве Цао Чжи наметилась иная идейная линия, увязывающая вынужденное одиночество лирической героини с изъянами общественной духовности. В таком направлении тема разлуки развита в *Юн-минти.*

Из «Бэй гэ син» Шэнь Юэ:

Потерпели неудачу творцы прекрасных од,
Испытали взлеты и падения судьбы почтительные и сведущие в *вэнь.*
Быстро исчезла любовь к красавице Бань,
Рано вырыли могилу для ученого Цзя.
Вот так все кратко в мире,
Тяжело вздыхаю — как о том поведать?

---

[96] Интимная жизнь никогда не считалась в конфуцианстве, да и в китайской культуре в целом чем-то постыдным или греховным в том смысле, в каком понятие греха существовало в христианстве. А женщина, вопреки распространенным в Европе представлениям о китайском домострое, не виделась «низшим», по сравнению с мужчиной, существом. Согласно натурфилософским концепциям, которые разделяли и конфуцианские мыслители, брачные отношения между женщиной и мужчиной, воплощавших, соответственно, иньское и янское космические начала, есть воспроизведение слияния космической пары, обеспечивающей бытие мира («порождение всех десяти тысяч вещей»). Такой взгляд на супругов четко постулируется в трактате «Нюй цзе» (女誡 «Наставления женщинам») Бань Чжао (сестры Бань Гу), где подчеркивается, что «путь мужа и жены есть путь ян и инь» и недостойное поведение обоих супругов приводит к нарушению миропорядка [Lee 1932: P. 84; Gulik 1961. P. 56—59].

[97] Такое отношение к чувственной любви основывалось на опыте полигамной семьи: конфликты внутри августейших семейств, как показывают многочисленные исторические прецеденты, вели к придворным интригам, политической нестабильности в обществе и деградации правящего режима.

В этой вариации на тему одноименной песни Бань цзеюй печальная участь древней красавицы поставлена в один ряд с преждевременной кончиной великого Цзя И, с недооценёнными талантами и непризнанными мудрецами, в чем проявилась универсальная для человеческого общества несправедливость.

Часто разлука противопоставлена весеннему торжеству любви в природе и воспринимается как нечто противоестественное, нарушающей законы бытия.

Из «Чунь сы» (春思 «Весенние думы») Се Тяо:

Семена лотоса ожидают своего соединения,
Края ряски смешались, образовав единое целое.
Ласточки в гнездах — их голоса раздаются и сверху, и снизу,
Иволги играют, объединившись в пары.
Но городские предместья сдерживают гуляющих,
Вот почему люди так часто оказываются разлученными [98].

При чтении «Юй тай синь юн» возникает впечатление, что коллекцию вроде бы разных по содержанию стихов объединяет мысль о любви как единственном смысле существования людей [Вахтин 1974. С. 30—31]. Есть и единое произведение, провозглашающее любовь и семейное счастье высшими человеческими ценностями, — «Бе фу» (别赋 «Ода о разлуке») Цзян Яна [99].

---

[98] Гуляющие (*юянь* 遊衍). — Намек на любовные игрища, допускавшие между юношами и девушками интимные отношения, которые входили в древнекитайскую весеннюю обрядность и, возможно, продолжили свое существование среди низового населения в последующие исторические эпохи [Голыгина 1983. С. 122—127; Gulik 1961. P. 22]. О «весенних гуляниях» упоминается и в других произведениях, таких, например, как «Чу чунь» (初春 «Начало весны») Шэнь Юэ: «На дороге тесно от ищущих весну, / Взявшись за руки, вместе гуляют красавицы». То есть Се Тяо говорит о том, что именно условности общежития препятствуют естественному стремлению людей быть вместе.

[99] Ода включена в «Вэнь сюань» (цз. 16), неоднократно переводилась на европейские языки [Chinisische Anthology 1958. Vol. 1. P. 582—605; Frankel 1976. P. 74—79; Watson 1971. P. 96—101; Wen xuan 1982. Vol. 1. P. 193—210]; художественный перевод на русский язык см.: [Кравцова 1994. С. 400—405]. В китайском литературоведении ее рассматривают чаще всего в качестве «парного произведения» к «Хэнь фу» (恨赋 «Ода о печалях»), тоже входящей в «Вэнь сюань» (цз. 16) [Го Вэй-сэнь 1996. С. 297; Ма Цзи-гао 1987. С. 218]. В ней повествуется о разлуке, но как об одной из причин человеческих печалей — самой неодолимой, по мнению автора, эмоции, сводящей людей в могилу, и самой универсальной, которой не смогли избежать ни монархи, ни знать, ни прославленные полководцы, ни мудрецы и отшельники. Сближает оды и их имитаторский характер: каждый смысловой сегмент стилизует то или иное произведение либо поэтическую традицию. Прототипами «Бе фу» считают «Сы чоу ши» Чжан Хэна и одноименную оду Лу Цзи. Тяга к имитациям, столь ярко проявившаяся в цикле «Цза ти ши», — типичный художественный прием всей одической поэзии этого литератора: «Шуй шан шэнь нюй фу» (水上神女赋 «Ода о божественной деве на поверхности воды») и «Ли сэ фу» (麗色赋 «Ода о прекрасной внешности») — вариации с сильным стилизационным моментом «Ло шэнь фу» Цао Чжи, «Дэн фу» (燈赋 «Ода о светильнике») — «Фэн фу» Сун Юя, «Цин тай фу» (青苔赋 «Ода о зеленом мхе») — «У чэн фу» Бао Чжао. Однако эта же художественная особенность придает одической поэзии Цзян Яня определенную оригинальность на фоне современных ему *фу*. Во всяком случае в современные литературоведы считают его либо лучшим поэтом-одописцем Южной Ци и Лян [Ван Линь

Ода членится на 11 композиционных сегментов, каждый воспроизводит один из стандартных поэтических сюжетов «лирики разлуки», превращая произведение в подобие миниатюрной антологии. Поэт развенчивает любые жизненные устремления и ценностные ориентиры, если они ведут к разрушению взаимного счастья. Он опротестовывает и подвиг «благородного храбреца», готового пожертвовать жизнью ради своего государя и страны:

А вот — храбрец, искусно владеющий мечом и обласканный свыше,
С младых ногтей готовый доказать свою преданность государю.
...
Подавив сострадание к ближним, обуздав свои чувства,
Он из дома уходит на тысячу ли.
Безутешно рыдает жена, провожая супруга,
Стоя друг против друга, оба плачут они.
Он коня подстегнул и в мгновение ока исчез,
Только видно, как пыль поднялась по дороге.
Стиснув зубы, он вынет отточенный меч,
Но какая награда утешит зарытого в землю героя?!
Слиток золота — и тот на закате цвет меняет,
Коль от горя ссохлось тело, сердце биться перестанет.

И даосские идеалы — что отшельничество, что обретение бессмертия — разлучают людей, тем более обречена на одиночество и страдания жена того, кто сам обрел вечную жизнь:

А еще поговорим о мудреце с горы Хуаинь,
О том, кто в горы вернулся, ведая, как стать бессмертным.
...
Выплавил золото в тигле и вечную крепость обрел.
Оседлав журавля, воспарил к Звездной реке,
Сидя на фениксе, взмыл в небеса.
Что для него расстояние в тысячу ли?!
Ничтожная малость — расстаться на тысячу лет!
Но для той, кто осталась в миру, такая разлука вдвойне тяжелей,
Можно только сочувствовать ей, хранящей в сердце любовь!

Такое осмысление женского одиночества и разлуки возлюбленных придает еще один смысловой подтекст *гунтиши*: воспевание юности, женской красоты и всевластия любовной эмоции имплицитно призывает следовать природе человеческого существа и естественным законам бытия.

«Лирику разлуки» органично дополняют стихотворения, в которых воспевается счастье взаимной любви, но повествование в которых по-прежнему ведется от лица лирической героини. Восходящая к *юэфу* «Шан я» и «Тун шэн гэ» Чжан Хэна, эта тематическая группа при всей ее малочисленности тоже подготовила почву для поэзии эры Юн-мин и *гунтиши.* Наиболее известен цикл «Хэ хуань ши у шоу» (合歡詩五首 «Пять стихо-

1998. С. 232—243], либо одним из самых заметных авторов, буквально каждое творение которого достойно отдельного рассмотрения [Го Вэй-сэнь 1996. С. 292—298; Цао Даохэн 1989. С. 167—172].

творений о слитной радости») Ян Фана [100]. Из первого стихотворения (22 пятисловные строки):

Моя любовь породнилась с господином,
Мое тело — словно его тень.
Вместе едим то, что выросло из одного корня,
Вместе пьем из чарок с [одинаковым древесным] узором.
...
Моя любовь обрела крепость металла и золота,
Прочнее, чем вещи, скрепленные лаком.
Мечтаю лишь о том, чтобы никогда не расставаться,
Слиться телами в одну телесную сущность.
Прожить как двухтелое создание,
Умерев, стать прахом в одном гробу.
Из рода Цинь о том говорила,
Но моя любовь не имеет себе подобной.

Немногочисленны (но все же имеют место быть) произведения о мужских любовных переживаниях. Не обойтись без знакомства с одами на эту тему, восходящими к «Дин цин фу» Чжан Хэна. Целая серия принадлежит Цзяньаньским мужам: «Сянь е фу» (閑邪賦 «Ода о сдерживании чувств») Ван Цаня, «Чжи юй фу» (止欲賦 «Ода о сдерживании желаний») Жуань Юя и Чэнь Линя, «Чжэн цин фу» (正情賦 «Ода о приведении в порядок [любовных] чувств») Ин Яна [101]. Все построены по общей композиционной схеме: зачин, повествующий о чудо-красавице, встреченной лирическим героем; основная часть поэмы — исповедь в любовной страсти; и заключение, призванное показать умение человека с той совладать. Нельзя не заметить, что «подавление страсти» прописано куда менее убедительно, чем мечты о близости с красавицей. Повествованию присуща эротичность, хотя и замаскированная специфической образностью. Из «Чжэн цин фу» Ин Яна:

Полностью подчинен-охвачен ее благоуханной красотою,
О, кого же чувства не взыграют-затрепещут?
Наши души, воспарив-закружившись, пустились в ночное странствие,
[Тела] объяты сладким сном,
а [наше внутреннее] божественное сплеталось.
[Но] до рассвета медлил-топтался у обочины дороги,

---

[100] Сведения о Ян Фане (楊方 перв. пол. IV в., второе имя Гун-хуэй 公回, жизнеописание в «Цзинь шу», цз. 68) сводятся к краткому рассказу об исключительно талантливом мальчике (место происхождения и статус семьи не указаны), который благодаря своим дарованиям нашел покровителей вначале среди местных руководителей, затем — столичных сановников, упорно продвигался по службе, привлек к себе внимание Ван Дао, получил даже назначение на пост губернатора области и, состарившись, вернулся в родные края, где и умер. Из его поэтического наследия сохранился лишь названный цикл, вошедший в «Юй тай синь юн» (цз. 3), перевод: [New Songs 1982. P. 96—99]; см. также: [Сянь Цинь Хань 1983. С. 860—861].

[101] К этой серии относится и отрывок (10 строк) из «Цзин сы фу» (靜思賦 «Ода о том, как унять [любовные] мысли») Цао Чжи, все переведены в ст.: [Hightower 1966-1. P. 172—179]. Перевод снабжен развернутыми текстологическими примечаниями, но без опознания эротизмов.

Всю ночь робел-сомневался, и так до самой зари.
[И вот] чистый ветер ворвался в сокровенную обитель,
Хладный вихрь устремился в срединный зал.
Слышу, как в облаках лебедь издает ликующие клики,
Ярко вспыхнули стоящие в ряд резные светильники.
На юге разгорелись созвездья, и раздался грохот грома,
Достоинство-герой утвердилось и пустилось в свободный полет [102].

Сохранились названия и крохотные фрагменты еще нескольких подобных од, в том числе «Цзяо цин фу» (矯情賦 «Ода об исправлении любовной эмоции») Фу Сюаня, «Вэй цин фу» (慰情賦 «Ода об успокоении любовной эмоции») Чэнгун Суя ([Цюань шан гу Сань дай 1987. Т. 2. С. 1715, 1795]; см. также: [Hightower 1966-1. P. 180]). Полностью сохранилась «Сянь цин фу» Тао Юань-мина, завершающая этот тематический набор [103]. Основная часть оды построена на игре воображения поэта, который в фантазиях видит себя какой-либо вещью, удостоенной телесной близости с красавицей:

Ах, если бы стать мог я пояском к твоей одежде,
Чтобы обвивать твой тонкий стан, его держа в объятьях!..
Ах, если б только мне помадой стать в твоей прическе,
Чтоб собой объять густые пряди,
что до самых плеч потоком шелковистым ниспадают...
Ах, если б мягкой мне циновкой стать, на этом ложе,
Чтобы обласкать плоть хрупкую твою в осеннюю густую темень.

В лирической поэзии о мужских переживаниях повествуется скупо, как и в стихотворениях, сопряженных со строго определенными литературными ситуациями. Это, во-первых, плачи по усопшим женам, с которыми мы уже знакомы в их исполнении Пань Юэ. Во-вторых — циклы, имитирующие переписку между супругами [104]. Они состоят из стихотворе-

---

[102] Чистый ветер ворвался... — Ветер является одной из персонификаций мужского начала, а образ ветра, проникающего в расщелины, ущелья либо замкнутое пространство, относится к числу древнейших лексических эротизмов [Gulik 1961. P. 9—10]. Срединный зал (*чжунтан* 中堂) — явно производное сочетание от даосско-медицинского термина *чжунгун* (中宫 «срединный дворец», матка). Сокровенная обитель (*сюаньсюй* 玄序) — образное обозначение влагалища. Остальные эротизмы из приведенного текста (грохот грома, южные созвездия и т. д.) поясняются в кн.: [Кравцова 1994. С. 126]; художественный перевод с попыткой передачи эротического содержания см. в ст.: [Кравцова 1993. С. 69].

[103] Полный перевод оды (В. М. Алексеев «Запрет на любовь») см. в кн.: [Шедевры 2006. Т. 1. С. 329—241]; см. также: [Davis 1983. Vol. 1. P. 186—189; Hightower 1966-1. P. 181—188; Hightower 1967. P. 263—267]. Как и в случае с цзяньаньскими одами, при переводе текста произведения можно несколько нивелировать или усилить его сексуально-эротическую составляющую. Наш опыт перевода его основной части, в котором мы постарались акцентировать любовные вожделения поэта, см. в кн.: [Кравцова 1994. С. 400—408]. Такой эксперимент тем более оправдан, что это юношеское сочинение Тао Юань-мина крайне скептически воспринималось литературными критиками Лючао: Сяо Тун предпочел не включать его в подготовленное им собрание сочинений Тао [Эйдлин 1969. С. 48]

[104] Эта тематическая группа восходит к поэтической переписке Цинь Цзя (秦嘉 II в. н. э.) и его супруги (Сюй Шу 徐淑), живших, предположительно, во времена позднеханьского

ний от лица поочередно мужа и жены. «Женские письма» мало чем отличаются от «лирики разлуки»: тоска по мужу и клятвы в вечной ему верности и любви. Зато «послания супруга» убедительно воспроизводят мужские любовные переживания, тоже окрашенные в эротические тона (грезы лирического героя о физической близости с любимой женщиной). Таковы «Цин ши» (情詩 «Стихи о чувствах», 5 стихотворений) Чжан Хуа и «Вэй гу янь сянь цзэн фу ван фань ши» (為顧顏先贈婦往反詩 «Послания господина Гуяня своей супруге и ее письма к нему», 4 стихотворения) Лу Юня [105]. Второй цикл открывается «посланием супруга»:

Я — на северном берегу трех рек,
Ты осталась на южном берегу пяти озер.
Горы и море — о как они бескрайны!
Преодолеют лишь [птицы, способные] летать высоко,
и [рыбы], плавающие в глубинах.
Перед глазами — твой чистый, пленительный облик,
Слышу чарующе-нежный звук твоего голоса.
В одиночестве засыпаю, переполненный думами о той, кто вдали,
Во сне обращаюсь к тебе, лаская пустые одежды.
О как же прекрасна ты, с которой мечтаю соединиться,
Если не будет тебя, для кого мое сердце?

Мотив свидания во сне и идеализация возлюбленной есть рудиментарные элементы сюжета о божественной любви, что позволяет провести родословную од и стихов о мужских любовных переживаниях от произведений Сун Юя [106].

Циклы-переписки и стихотворения-плачи не противоречили конфуцианским установкам, так как мужские любовные эмоции обращены в них к супруге [107]. «Развратность» появляется тогда, когда поэт осмеливается

Хуань-ди. Цинь Цзя приписываются четыре поэтические эпистолы жене: три из них, пятисловные стихотворения, сведены в цикл «Цзэн фу ши» (贈婦詩 «Стихи в дар жене»), четвертое стихотворение, под таким же названием, из 16 четырехсловных строк, производит впечатление редакции стихов из цикла. Сюй Шу принадлежит одно стихотворение — «Да цинь цзя ши» (答秦嘉詩 «Стихи в ответ Цинь Цзя»), из 20 пятисловных строк, но с использованием эмфонической частицы *си*. Все тексты приведены в «Юй тай синь юн»: основные эпистолы (цз. 1), переводы: [New Songs 1982. P. 45—46; Waley 1920. P. 53—55]; четырехсловная редакция (цз. 9). Об этих произведениях см. также: [Хань Вэй Лючао ши 1990. С. 37—40].

[105] Оба цикла включены в «Юй тай синь юн» (цз. 2, 3), переводы: [New Songs 1982. P. 78—81, 94—96]; см. также: [Anthology 1967. P. 72]; частичный художественный перевод см. в кн.: [Резной дракон 2004. С. 168—170; Хрестоматия 2004. С. 175—176].

[106] О влиянии сюжета о божественной любви на лючаоскую лирическую поэзию свидетельствуют и самостоятельные стихотворения на его тему, например «Мэн цзянь мэй жэнь» (夢見美人 «Во сне увидел красавицу»), включенное в «Юй тай синь юн» (цз. 5), переводы: [New Songs 1982. P. 142—143; Waley 1920. P. 111]; его анализ, академический и художественный переводы см. в кн.: [Кравцова 2001. С. 354; Резной дракон 2004. С. 249]. При всей их немногочисленности, такие стихи оправданно выделять в качестве еще одной тематической группы лирики на любовные темы.

[107] Появление циклов-переписок и общее торжество в лирической поэзии мотивов воспевания семейной идиллии отражает, на наш взгляд, присущую духовной жизни Лючао тенденцию к осознанию особой ценности супружеского счастья. Обращают на себя внима-

признаться в любовной страсти к совершенно сторонней, не связанной с ним узами брака, женщине. На такую дерзость осмеливался, похоже, только Шэнь Юэ: «Шао нянь синь хунь вэй чжи юн ши» (少年新婚為之詠詩 «Воспеваю юную невесту») [108]. Первые двенадцать строк стихотворения, как и зачины од на тему «подавления страсти», посвящены воспеванию юной красавицы, после чего поэт переходит к любовной исповеди:

Как справиться с [собой], скрыть, что встревожен-взволнован?
[Только и] думаю о черноте [ее] подведенных бровей,
[Только и] говорю о пурпуре [ее] губ.
...
Напрасно опять возвращаюсь к былым желаньям,
А так хотелось бы послать [ей] в дар пару летящих уток.
Распахнется одежда — виднеются нефритовые ножки,
Стыдно, [видя ее], говорить о Чжао Фэй-янь,
Смешно сравнивать с Цинь Ло-фу.
Смотрю на себя — как же стар и дряхл,
[Пусть даже] зонт над колесницей и сверкает у городских башен [109].

ние изменения в композиции «Хоу хань шу» по сравнению с «Ши цзи» и «Хань шу». В обоих ханьских историографических сочинениях жизнеописания императриц и наложниц помещены в главу «Жизнеописание внешних родственников», которая занимает как бы вспомогательное положение: в «Ши цзи» она стоит в конце (цз. 49) раздела «Ши цзя» (世家 «Наследственные дома»), в «Хань шу» замыкает собой (цз. 97) раздел «Ле чжуань». Тогда как в «Хоу хань шу» глава «Вай ци» переименовывается в «Хуан хоу цзи» (皇后記 «Записи об императрицах»), и помещена она сразу после жизнеописаний императоров (раздел «Бэнь цзи»). В этом сочинении появилась и совершенно новая для официальной историографии глава — «Жизнеописания женщин» («Ле нюй чжуань» 列女傳, цз. 84). Если сравнить ее содержание с одноименным сочинением («Ле нюй чжуань») Лю Сяна, то выявляются очередные небезынтересные нюансы: это сочинение открывается главой, состоящей из жизнеописаний матерей, тогда как в «Хоу Хань шу» собраны четырнадцать жизнеописаний жен (*ци* 妻), два — «почтительных дочерей» (*сяонюй* 孝女) и только одно — матери. Значит, акцент в памятнике перенесен на супружескую жизнь.

[108] Тоже включено в «Юй тай синь юн» (цз. 5), перевод: [New Songs 1982. P. 138]; анализ, академический и художественные переводы см. в кн.: [Кравцова 1994. С. 128—130; Хрестоматия 2004. С. 209—210]. Это стихотворение снискало себе столь «дурную репутацию», что его изъяли из издания антологии 1934 г., предназначавшегося для студентов высших гуманитарных учебных заведений Китая. По мнению Б. Б. Вахтина, его «порочность» заключается в том, что Шэнь Юэ нарушил принятый канон, осмелившись утверждать, что девушка превосходит своей красотою признанных красавиц древности — Чжао Фэй-янь (наложница, напомним, раннеханьского Чэн-ди) и Цинь Ло-фу, героиню «Мо шан сань» [Вахтин 1974. С. 185]. На наш взгляд, свободомыслие поэта заключается именно в исповеди о своей любовной страсти к сторонней для него девушке, отягощенной, во-первых, еще и тем, что он в силу преклонного возраста уже не способен вступить в брак с юной прелестницей (стихотворение завершается строками, в которых поэт обещает найти для нее достойного супруга), во-вторых — признанием в том, что он, высокопоставленный чиновник, не может ни о чем больше думать кроме ее обворожительной внешности.

[109] Пара летящих уток (*шуан фэйфу* 雙飛鳧) — традиционный символ взаимной любви и намек на свадебный подарок. Зонт над колесницей (*гуаньгай* 冠蓋, букв.: «чиновничья шапка и зонт») — регалии и лексическое клише, означающее высокопоставленного чиновника.

Вместе с тем и это стихотворение вполне укладывается в русло апологий всевластия любви и неодолимой силы женской красоты, что подтверждает роль Шэнь Юэ как предтечи *гунтиши.*

Идея противоестественности одиночества человека распространилась и на поэзию о мужской дружбе.

14.7. Поэзия на тему мужской дружбы

Основное место в поэзии на тему дружбы исходно и на всем протяжении эпохи Шести династий занимали поэтические эпистолы, для которых в «Вэнь сюань» вновь предусмотрена специальная тематическая рубрика «Цзэн да» (цз. 23—35), самая, отметим, объемная — 59 произведений, включая циклы. Название рубрики означает «стихи, преподнесенные в дар и написанные в ответ», иероглифы *цзэн* и *да* входят в название стихотворений, служа их первоочередной опознавательной приметой. В придворной поэзии Южной Ци и Лян категория *цзэнда* дополнилась тематической группой, состоящей из стихов о разлуке, большая часть которых созданы во время проводов друга к новому месту службы. В названия таких стихов обычно (но не обязательно) входит иероглиф *бе* (别 «прощаясь, на прощание»).

Стихи о разлуке друзей отмечены сходством по настроениям и репертуару изобразительных средств с «лирикой разлуки». «Сун бе ю жэнь» (送别友人 «Провожаю, прощаясь, друга») Шэнь Юэ:

Вы, господин, будете на востоке, я — на западе,
Сдерживаю отчаяние, но слезы — словно град.
Плывущие облака одинаковы и на юге, и на севере,
Но разве об этом можно говорить на прощальном пиру!
Вот и станем мы людьми, живущими в разных местах,
Подношу вам в дар веер «Единые сердца».
В дальние дали гуси улетают к морю,
В высях вьются ласточки, вылетевшие из-под стрехи.
Весны и осени уходят и приходят, сменяя друг друга,
В хаосе-смешенье жизни мы не увидимся вновь.

Такие словесные клише, как «сдерживаю отчаяние» (*сяньбэй* 衔悲), сравнение слез с градом (дождем), образ вьющихся ласточек, входят в лексико-образный набор любовной лирики. К нему относится и «веер "Единые сердца"» (*тунсиньшань* 同心扇): *тунсинь* синонимично любовно-лирическому клише *туншэн*, сохранилось предание о так именуемом веере, подаренном древним принцем своей возлюбленной [Пэйвэнь юнь фу 1937. Т. 3. С. 3047].

Сходство между стихами о разлуке друзей и лирикой разлуки усилено общностью временных координат их поэтического мира: в обоих случаях разлука чаще всего происходит весной, и, воспроизводя картину весеннего буйства природы, поэты вновь прибегают к характерной для любовной лирики образности:

«Бе ван чэн сэн жу (别王承僧孺 «Прощаясь с достопочтенным Ваном, Сэн-чжу») Ван Жуна:

В преддверии лета наступила теплая и ясная погода,
Последние весенние дни наполняют городские предместья.
Цветущие деревья — словно узоры на шелке,
Пруд под луною блестит, подобно парче.
Как же так получилось, что настало такое время,
Когда, разлучаясь, прощальные речи ведем на прощальном пиру?

Из «Хэ шэнь ю шуай чжу цзюнь цзянь се вэнь сюэ» 和沈右率諸君餞謝文學 «Вторю [стихотвореням о] прощании с ученым Се, [сочиненным] высокочтимым Шэнь [Юэ] и другими господами») Се Тяо, где присутствует и мотив свидания с другом во сне:

Весенней ночью прощаемся чарами чистого вина,
У речной заводи стал я гостем-странником.
Глубоко вдыхаю, глядя на воды, текущие на восток,
О, когда же вернусь в родные места!
...
Домой возвращусь лишь во сне, в ту ночь,
Когда будем думать друг о друге.

Не стоит искать в таком сходстве намеки на интимные связи между друзьями-поэтами [110]. Разлука с другом уподоблялась разлуке влюбленных, потому что лирические герои испытывали универсальные чувства, расставаясь с дорогим для них человеком. Принципиальная разница между любовной лирикой и поэзией о дружбе заключается в том, что одиночество в любви, нарушая гармонию природы, ломало естественную жизнь человека, а одиночество в дружбе нарушало полноту его духовной жизни.

В лирике Лючао обозначилась и тематическая группа, примыкающая к стихотворениям о разлуке: стихи-эпитафии. Ее зачинает «Лу лин ван му ся цзо» (盧陵王墓下作 «Создано у подножия могильного холма Лулинского принца», 26 пятисловных строк) Се Лин-юня [111]:

---

[110] Гомосексуальные отношения были весьма распространены в среде знати и интеллектуально-творческих кругах того времени [Gulik 1961. P. 92—93]. Се Тяо и Ван Жун, безусловно, имели интимных друзей среди их покровителей-принцев. Однако для передачи гомосексуальных отношений существовала и собственная образная система, в первую очередь образ обрезанных или переплетенных рукавов — эвфемизм, восходящий к истории о раннеханьском Ай-ди и его мальчике-фаворите. Не желая тревожить возлюбленного, крепко уснувшего после любовных игр, монарх, покидая опочивальню, обрезал ножом рукава своего платья [Gulik 1961. P. 63]. «Спали рядом в походном шатре; теша друг друга, долгие речи вели за кубком вина. С каждым днем все теснее сплетались рукава наших платьев, и нашу поклажу всю вместе на телегах в обозе везли», — это строки из письма Се Тяо как раз к одному из принцев, подробно см.: [Кравцова 2001. С. 39—40]. Такого рода образности в стихотворениях о разлуке друзей, по нашим наблюдениям, нет.

[111] Строго говоря, первым поминальным поэтическим (написано четырехсловным размером) произведением правомерно считать эпитафию-*лэй* Цао Чжи, посвященную памяти Ван Жуна (перевод и анализ см.: [Cutter 2004. P. 85—97]). А первым поминальным стихотворением является «Сы му ши» У Чжи, оплакивающее Цао Пи. Мы не исключаем также присутствия подобных произведений в творчестве литераторов III—IV вв., но в

Преисполненный скорби, плыву по широкой реке,
Обливаясь слезами, взираю на вереницу холмов.
Неизбывны думы о вас, о мой господин,
Невыносимая боль разрывает все изнутри.

В становление традиции стихотворных эпитафий ощутимый вклад внес Шэнь Юэ — цикл «Хуай цзю ши цзю шоу» (懷舊詩九首 «Девять стихотворений о думах о прошлом»), состоящий из девяти поминальных стихотворений, названия всех начинаются с иероглифа *шан* (傷 «скорблю о...»). Первое посвящено памяти Ван Жуна:

Юань-чан властвовал над дивной гармонией звуков,
В двадцать лет с горечью думал, что ждет впереди.
В мыслях своих возвращался к славным деяниям предков,
Еще бы одна корзина — и увидел бы горный пик.
На дороге несчастий легко оступиться,
В противоречивой судьбе высокие стремления трудно встретить.
Сломился под натиском ветра, опали соколиные крылья,
Неизжитая ненависть наполняет вечнозеленые сосны [112].

Люди, по которым скорбит Шэнь Юэ, малоизвестны — кроме Ван Жуна и Се Тяо (второе стихотворение цикла). Но в облике каждого поэт находит какие-то необыкновенные черты — «Шан юй янь» (傷虞炎 «Скорблю о Юй Яне»):

И юг и восток охвачены были его красотою,
Лоян снова славил бы его талант.
Держась за руки, вместе бы веселились на пиру,
След в след, оба гуляли бы с друзьями.
Но время пришло, и быстротечный аромат исчез,
Слова возвращаются в башню вечной ночи.

Нам видится очень симптоматичным введение в название этого цикла иероглифа *хуай*, «то, что на душе», который редко увидишь в заглавиях стихотворений Южных династий. Но если внимательно вчитаться в поэтическое наследие эпох Южной Ци и Лян, то обнаружится совершенно невероятная, казалось бы, ситуация. За абсолютным господством придворной поэзии, бесконечными коллективными поэтическими экзерсисами и общей детерминированностью лирики, воспринимаемой европейским читателем, что уж там скрывать, в качестве откровенного эпигонства, скрывается торжество «стихов, поющих о том, что на душе». Все тематические категории и направления на заключительной стадии своего развития оказываются сфокусированными на переживаниях личности — неважно, любовные ли

данном случае творческий приоритет принадлежит Се Лин-юню хотя бы по причине значимости его фигуры в истории поэзии Лючао.

[112] Еще бы одна корзина... — Здесь обыграно крылатое выражение, идущее от «Шу цзина»: «Для горы в девять *жэней* не хватило одной корзины» (爲山就仞，功虧一蕢) [Ханьюй да цыдянь 1986. Т. 1. С. 108]), со значением «прервать дело в тот момент, когда осталась самая малость для его завершения» [Большой китайско-русский словарь. Т. 3. С. 552]. Вечнозеленые сосны (*цинсун* 青松). — В данном случае имеются в виду могильные деревья. Шэнь Юэ говорит, что и после гибели Ван Жуна, враги продолжают его ненавидеть.

это терзания лирической героини, душевные муки ратников, наслаждение красотой природы или девичьими прелестями, ликование в честь победы или метания между долгом благородной личности и стремлением к уединению, созерцание природы или религиозный восторг. Предметом поэтического повествования неизменно служит внутренний мир человека, его персональное мировидение и его эмоциональная реакция на происходящее. Именно такую поэзию теоретически обосновал, напомним, Шэнь Юэ, связав человеческие эмоции исключительно с естественными законами мироздания и выведя их за пределы каких-либо надуманных детерминативов. Постулатом о том, что истинное литературное произведение есть то, которое «божественно озаряет через совершенную гармонию звуков, словно поднятые ветром к верхушкам деревьев эмоции», открывается резюмирующая часть «Жизнеописаний литераторов» из «Нань ци шу». И аргумент от противного: как раз за приватный характер бичуют современное им поэтическое творчество Лю Се и Пэй Цзы-е, усмотрев в том отказ от классических эталонов, то бишь от конфуцианского дидактико-прагматического подхода к художественной словесности и традиции поэтических «дум о государстве».

Итак, в ходе культурных и литературных процессов эпохи Шести династий, помимо факта утверждения лирической поэзии в качестве ведущего рода китайской авторской художественной словесности, во-первых, определились ее типологические характеристики и свойства. Во-вторых, сложился каркасный набор тематических направлений и категорий вкупе с арсеналом их изобразительных средств. В-третьих, выкристаллизовалась внутренняя структура творческого пространства, сводимая к двум базовым оппозиционным блокам: придворная и частная поэзия, «приватная лирика» и «думы о государстве». То сближение, то расхождение этих структурных блоков, отягощенное дилеммой: должна ли истинная поэзия приоритетно служить обществу или человеку, останется энергичной движущей силой развития китайской лирики.

ГЛАВА 15
ЛЮЧАОСКИЕ СЯОШО
ОБ УДИВИТЕЛЬНОМ

Памятуя о сказанном ранее глобальном тематическом делении прозы сяошо на *чжигуай сяошо* и *чжижэнь сяошо*, отметим, что к рассматриваемому периоду количество сборников обоих родов значительно увеличилось, а потому теперь имеет смысл рассматривать их в рамках более мелких тематических групп. Начать следует, разумеется, с *чжигуай сяошо*, поскольку именно проза об удивительном в период Лючао доминировала в количественном отношении.

15.1. Собственно сяошо об удивительном

15.1.1. Лю И-цин: два собрания удивительного

Знаменитый литератор Лю И-цин (劉義慶 403—444), средний сын Лю Дао-ляня (劉道憐 368—422), младшего брата основателя дома Лю-Сун Лю Юя (劉裕 363—422), был объявлен наследником дяди, другого младшего брата Лю Юя — линьчуаньского вана Лю Дао-гуя (劉道規 370—412), у которого не было сыновей, и скоро унаследовал его титул. Отпрыск знатного рода, Лю И-цин в возрасте тринадцати лет вместе с Лю Юем принял участие в своем первом военном походе, а в пятнадцать лет получил должность начальника области. Он занимал много разных высоких постов при дворе, в свите императора, в семнадцать лет стал помощником начальника Управления департаментов, был начальником императорского книгохранилища — и здесь с детства неравнодушному к изящному слову Лю И-цину открылись книжные богатства, сыгравшие неоценимую роль в его будущем художественном творчестве. Так продолжалось до тех пор, пока при дворе атмосфера подозрительности и интриг не достигла апогея, и тогда Лю И-цин, всерьез опасаясь за свою жизнь, подал в отставку, испросив должность в провинции. С тех пор и до самой смерти он служил начальником разных областей — Цзинчжоу (Хубэй, 432 г.), Цзянчжоу (Цзянси, 440), Наньяньчжоу (Цзянсу, 441 г.). В Цзинчжоу Лю И-цин провел восемь спокойных лет — это был хорошо укрепленный район с сильным военным гарнизоном, здесь служили и жили многие отпрыски августейшей фамилии (например, в разное время начальниками этой области были Лю Дао-гуй и

Лю Дао-лянь), сюда по призыву Лю И-цина приезжали и оставались служить многие знаменитые ученые-книжники и литераторы того времени. Ближе к концу жизни Лю И-цин серьезно заинтересовался буддизмом и стал делать обильные пожертвования буддийским монахам; это увлечение нашло отражение и в его письменном наследии, в чем мы убедимся ниже. А в 442 г. Лю И-цин серьезно заболел и испросил разрешения вернуться в столицу, где и умер в самом начале 444 г. в возрасте сорока одного года [1]. После Лю И-цина осталось несколько письменных памятников, роль которых в истории китайской прозы сяошо весьма велика, и в первую очередь — «Ю мин лу» и «Ши шо синь юй» (о нем в другом разделе), а также «Сюань янь цзи» (宣驗記 «Записки о подлинных свидетельствах») [2]. О «Ю мин лу» и «Сюань янь цзи» мы и поговорим ниже.

* * *

Сборник «Ю мин лу» (幽明錄 «Записи о тьме и свете») значится в цз. 33 суйской династийной истории: «"Записи о тьме и свете", двадцать цзюаней, автор Лю И-цин». В старой и новой танской династийной истории (цз. 46 и 59, соответственно) этот сборник значится уже в размере тридцати цзюаней. После этого «Ю мин лу» из поля зрения библиографических сочинений пропадает — видимо, сборник был утерян при династии Сун. По крайней мере, южносунский библиофил, ученый и литератор Хун Май (洪邁 1123—1202) в датированном 1198 г. предисловии к одной из частей своего знаменитого собрания сяошо «И цзянь чжи» (夷堅志 «Записи И-цзяня») привел текст рассказа из «Ю мин лу», найденный им в «Тай пин юй лань», и в конце посетовал: «Ныне "Записи о тьме и свете" уж нигде не встретишь, оттого [я] и использовал [этот рассказ] для предисловия» [Хун Май 1994. Т. 3. С. 1358]. Отсюда ясно, что энциклопедические собрания и глобальные антологии танского и сунского времени активно использовали «Ю мин лу» и сохранили некоторые фрагменты из этого сборника; начиная с минского времени, китайские книжники неоднократно предпринимали попытки свести воедино как можно больше фрагментов из утерянного сборника Лю И-цина — так, наибольшее количество утерянных фрагментов из этого сборника (сто пятьдесят восемь) собрано в книжной серии «Линь лан ми ши цун шу» (琳琅秘室叢書 «Книжная серия драгоценностей из запретного кабинета») цинского библиофила и издателя Ху Тина (胡珽 1822—1861). Наибольших успехов на данном поприще достиг Лу Синь, включивший в «Гу сяошо гоучэнь» двести шестьдесят пять фраг-

---

[1] Официальную биографию Лю И-цина см. в цз. 51 «Сун шу» см. в цз. 13 «Нань ши», а также: [Чжоу И-лян 1991. С. 16—23; Чжоу И-лян 1985. С. 159—161; Чжунго вэньянь сяошоцзя пинчжуань 2004].

[2] Помимо этого нам известно о «Сюй чжоу сянь сянь чжуань» (徐州先賢傳 «Жизнеописания мудрецов былых времен из Сюйчжоу») в десяти цзюанях, «Цзян цзо мин ши чжуань» (江左名士傳 «Биографии славных мужей к востоку от Реки») в одной цзюани, «Цзи линь» (集林 «Лес собраний») в двухстах цзюанях; все эти произведения были утеряны, сохранились в лучшем случае фрагменты; также до нас дошли два стихотворения Лю И-цина.

ментов «Ю мин лу» [Лу Сюнь 1973. С. 351—436] [3]. В результате многолетней текстологической работы появился современный критический текст сборника Лю И-цина, подготовленный Чжэн Вань-цин 鄭晚晴 и вышедший в 1988 г. в Пекине [Лю И-цин 1988], в нем в шести разновеликих цзюанях объединено двести семьдесят три фрагмента (первая — 41 фрагмент, вторая — 33, третья — 56, четвертая — 64, пятая — 50, шестая —29) и еще одиннадцать фрагментов даны в приложении [4].

Название «Ю мин» восходит к комментаторской части древнейшего памятника «И цзин», где сказано: «...и сможет постичь суть темного (*ю* 幽) и светлого (*мин* 明)» [Чжоу и ичжу. Т. 2. С. 379]. Лю И-цин подразумевает под этим в первую очередь непостижимые чудеса, связанные с загробным миром и различными его проявлениями, взаимодействие мира потустороннего, обиталища умерших, и мира людей, светлого мира живых, — именно этому посвящены «Ю мин лу». Ли Цзянь-го отмечает большое сходство этого сборника с «Соу шэнь цзи» Гань Бао — то же стремление к всеохватности материала о чудесном в самых разных его проявлениях [Ли Цзянь-го 1984-2. С. 357]. Действительно, эти сборники достаточно близки, но сборник Лю И-цина в то же время имеет свои существенные особенности.

Как и у Гань Бао, в «Ю мин лу» содержится достаточное количество записей легенд, преданий и слухов, частично позаимствованных из предшествующих сочинений, частично записанных впервые, и среди героев таких фрагментов — хорошо знакомые нам по рассмотренным выше памятникам ханьский император У-ди, Цао Цао, Сунь Цюань и другие [Ван Голян 1980. С. 58—60]. Однако заимствования не превышают примерно четверти объема «Ю мин лу», основная же хронология сборника более современна — в основном это события времен от Цзинь и до начала Лю-Сун. Одно из главных достоинств «Ю мин лу» — гораздо более современный материал, и этим сборник Лю И-цина очевидно выделяется среди прочих собраний об удивительном; здесь во множестве содержатся действительно свежие истории, в предшествующей письменной традиции еще не зафиксированные и обработанные Лю И-цином в художественном ключе [5].

---

[3] Китайские текстологи более позднего времени, и в частности Ли Цзянь-го, указывают, однако, на ряд сохранившихся фрагментов из «Ю мин лу», в реконструкции Лу Синя отсутствующих, а также на те из них, что есть у Лу Синя, но оказались причислены к составу «Ю мин лу» по ошибке и на самом деле принадлежат другим сборникам [Ли Цзянь-го 1984-2. С. 357].

[4] Помещенные в приложении фрагменты относятся к сомнительным: Лу Синь включил их в свою реконструкцию, исходя из того, что составители танских и сунских антологий часто отождествляли «Ю мин лу» с другим сборником Лю И-цина — «Ши шо синь юй», из комментариев к которому были позднее взяты и отрывки из «Ю мин лу»; однако же в известном ныне тексте «Ши шо синь юй» эти фрагменты не содержатся. Существует русский перевод пятнадцати фрагментов из «Ю мин лу», выполненный И. С. Лисевичем и К. И. Голыгиной [Пурпурная яшма 1980. С. 239—256] по тексту Лу Синя (также см.: [Лисевич 2010. С. 383—384; Путь к Заоблачным Вратам 1989. С. 72—81]); восемь фрагментов из «Ю мин лу» перевел А. Тишков [Рассказы о необычайном 1977. С. 69—78].

[5] Некоторые замечания о специфике лексики Лю И-цина в этом сборнике см.: [Фань Чунгао 2011].

Хронологически материал в «Ю мин лу» практически не организован: относящиеся к ханьскому, цзиньскому или к лю-сунскому времени сюжеты можно встретить в самых разных местах сборника, хотя нельзя не отметить и некую тенденцию к исторической последовательности, которую пытался соблюсти еще Лу Синь. Какой-либо очевидной тематической организации материала также нет, можно лишь отметить, что, скажем, фрагменты, в которых животные проявляют необычайные способности, сосредоточены в основном в третьей цзюани, а сюжеты, связанные с душами умерших, преобладают в четвертой; это, однако, не значит, что сходные фрагменты нельзя встретить и в иных цзюанях «Ю мин лу».

Линь Чэнь выделяет три основные тематические группы сборника: неофициальные исторические события; рассказы о местных диковинках и связанных с ними поверьях; рассказы об удивительных происшествиях сверхъестественного характера [Линь Чэнь 1998. С. 158]. Что касается первых (их в «Ю мин лу» содержится около двух десятков), то среди них попадаются достаточно традиционные исторические (псевдоисторические):

> Ханьский У-[ди] увидел [однажды] нечто, напоминающее бычью печень, — [оно] вросло в землю и не двигалось. Спросил Дунфан Шо, Шо отвечал: «Это порождение духа печали. Лишь вином можно заглушить печаль, и ежели ныне [мой государь] окропит ее вином, то [она] рассеется [Лю И-цин 1988. С. 31].

Однако фрагменты, подобные приведенному выше, для «Ю мин лу» не столь характерны: иные рассказы, посвященные тому же ханьскому времени, представляют собой длинные (более тысячи иероглифов объемом), полноценные сюжетные повествования, наполненные деталями, живыми описаниями и диалогами. В отличие от второй тематической группы, входящие в которую фрагменты фактически наследуют традиции сборников типа «Бо у чжи» Чжан Хуа, это достаточно лаконичные записи о различного рода диковинках и чудесных явлениях, в первую очередь географического характера, построенные по схеме «в таком-то месте существует нечто необычайное, обладающее такими-то и такими-то свойствами».

> В горах, что у озера Гунтинху, есть несколько камней — по форме как круглые зеркала, светлые, отражают человека. Их зовут «каменные зеркала». Некогда один проходивший [там] путник развел на одном [таком камне] огонь, и [камень] перестал отражать, а человек тот вскоре ослеп [Лю И-цин 1988. С. 71] [6].

Иначе обстоит дело с третьей тематической группой: она самая многочисленная, в нее входят в первую очередь фрагменты, посвященные душам умерших *гуй* [7]. Сразу надо отметить существенно возросший художественный уровень этих рассказов и то, что если в предшествующих собраниях историй об удивительном таковому уровню соответствовали лишь

---

[6] Гунтинху — старое название юго-восточной части озера Поянху в пров. Цзянси.

[7] Согласно подсчетам сианьских литературоведов Жун Сяо-цо (榮小措 р. 1976) и Чжан Сяо-цянь 張曉倩, примерно в восьмидесяти фрагментах из «Ю мин лу» речь идет о человеческой смерти, это треть сохранившегося текста. И это вовсе не удивительно, учитывая неспокойное время, в которое жил их автор [Жун Сяо-цо 2005. С. 106].

несколько особенно выдающихся фрагментов, то в «Ю мин лу» подобное положение вещей можно назвать практически нормой.

В конце годов правления под цзиньским девизом Шэн-пин у одного жившего глубоко в горах старика из уезда Гучжансянь была дочка, и [...] Гуан 廣 из уезда Юйхансянь сватался к ней, но [старик] согласия не дал. После того как старик заболел и умер, девушка отправилась в уездный [город] купить [для отца] гроб и на полпути встретила Гуана. Девушка рассказала ему обо всем произошедшем.

— [Я] в такой сильной нужде, — сказала девушка. — И если вы, сударь, согласитесь отправиться в наш дом и присматривать за телом отца, пока я не вернусь, то я стану вашей женой!

Гуан согласился.

— У нас в загоне есть свинья, — сказала еще девушка. — Забейте ее, [сударь], чтобы угостить тех, кто придет [на похороны].

Подходя к дому девушки, Гуан услышал, что внутри кто-то хлопает в ладоши и радостно танцует. Гуан приник к щели, видит — а в зале полно бесов-гуй: ликуют, окружив тело хозяина. Схватив палку, Гуан с громким криком вбежал в ворота — и нечисть тут же вся разбежалась.

Гуан стал охранять тело, потом пошел и забил свинью. Настала ночь, и у тела [хозяина] появился старый гуй — протянул руки, прося мяса, и тут Гуан ухватил его за запястья, так что тот уж не мог улизнуть, и держал его крепко-крепко. Тут слышит: снаружи собрались давешние бесы, кричат хором:

— Старый дурак, обжора, за едой явился! Вот здорово!

— Так это ты убил господина! — сказал Гуан старому гую. — Если сумеешь тотчас вернуть его душу обратно, я тебя отпущу, а коли не вернешь, не отпущу никогда!

— Да, это мы убили господина, — сознался гуй, а потом крикнул остальным. — Верните душу!

Тут господин стал оживать, и [Гуан] отпустил гуя.

Вернулась девушка с гробом — она и отец зарыдали от счастья.

Так [Гуан] и получил девушку в жены [Лю И-цин 1988. С. 11] [8].

В «Ю мин лу» достаточно историй, главные герои которых не боятся нечисти, смело противостоят ей и одерживают верх. Не все из них откровенно «бесоборческие», как вышеизложенная, есть такие, в которых люди просто проявляют стойкость перед душой умершего, чего оказывается достаточно для прекращения нападок и безобразий.

Позади дома Чэнь Цин-суня 陳慶孫 из Иньчуани росло волшебное дерево. Многие приходили к нему молить о счастье, а затем [там] соорудили храм, назвали — Тяньшэньмяо (Храм небесного духа).

У Цин-суня был черный бык. [Вдруг] из пустоты раздались слова духа:

— Я — небесный дух, и [мне] нравится этот бык. Если не отдашь [его] мне, в двенадцатый день будущей луны я убью твоего сына!

— Жизнь человека предопределена, — отвечал Цин-сунь. — И предопределена не тобой!

Подошел срок, и сын [Цин-суня] и впрямь умер.

---

[8] Годы... Шэн-пин — 357—361. Уезд Гучжан-сянь — располагался в границах современного уезда Аньцзисянь пров. Чжэцзян. Юйхансянь располагался неподалеку, в районе совр. г. Ханчжоу. [. . .] Гуан. — В оригинале отсутствует один иероглиф: фамилия Гуана нам неизвестна.

— Не отдашь мне [быка], придет пятая луна, и [я] убью твою жену! — снова раздался голос.

[Цин-сунь] опять [быка] не отдал. Подошел срок, и жена и впрямь умерла.

— Не отдашь мне [быка], осенью убью тебя самого! — снова раздался голос.

[Цин-сунь] опять [быка] не отдал. Пришла осень, а [он] все не умирал. Тут явился дух и покаянно сказал:

— Вы, господин, человек твердый, и во всем суждено [вам] великое счастье. Прошу не рассказывать никому эту историю, ведь если небо и земля узнают [о ней], вина моя будет велика! На самом деле [я] — всего лишь мелкий бес, которому повезло служить в Управлении судеб, [я] узнал срок кончины ваших, господин, жены и сына и таким вот образом обманывал вас, думая выманить еду. Очень прошу простить меня. А вам, господин, записано восемьдесят три года [жизни], в доме [у вас] будет согласно [вашим] желаниям, души умерших и духи станут помогать [вам] и защищать, да и я буду служить [вам] как покорный слуга!

И было слышно, как [дух] бьется лбом о землю [Лю И-цин 1988. С. 93] [9].

Впрочем, даже короткие истории о душах умерших из «Ю мин лу» вполне законченны, своеобразны и заслуживают внимания. Некоторые не лишены юмора.

Жуань Дэ-жу однажды по дороге в уборную столкнулся нос к носу с бесом — [тот был] ростом более чжана, весь черный, глаза огромные, в повязанном на военный манер головном платке. Дэ-жу не почувствовал страха в сердце своем, но засмеялся и сказал:

— А ведь правду говорят, что бесы отвратительны!

Бес покраснел от стыда и скрылся с глаз [Лю И-цин 1988. С. 111] [10].

Такие рассказы — о людях, не верящих в волшебную силу душ умерших и в то, что они могу причинить вред, достаточно показательны для сборника Лю И-цина, хотя есть тут и вполне традиционные — о людях, не веривших в существование душ умерших и поплатившихся за это [11]. В

---

[9] *Лю И-цин*. Ю мин лу. С. 93. Этот рассказ в переводе И. С. Лисевича см.: [Пурпурная яшма 1980. С. 246—247]. Иньчуань — цзиньский военный округ, располагавшийся в средней части современной пров. Хэнань.

[10] Жуань Дэ-жу. — Имеется в виду известный цзиньский поэт и лекарь Жуань Кань (阮侃 IV в.), второе имя которого было Дэ-жу 德如. Способностями выделился среди сверстников еще в детстве. Наивысшим служебным его достижением стал пост начальника Хэнэя (одна из ключевых цзиньских областей, располагалась в современной пров. Хэнань).

[11] Апофеозом данной темы — когда души умерших запугивают живых, дабы те приносили им жертвы, может считаться весьма примечательный и один из самых выразительных в «Ю мин лу» рассказ о том, как душа умершего человека в поисках пищи обращается к своему родственнику, тоже умершему, но ведущему вполне сытое существование, за советом и получает его: попугай людей, и все у тебя будет. После двух неудачных попыток, когда голодный умерший был вынужден трудиться день напролет (желая как следует испугать, молол зерно жерновами), а в результате не получил ничего, третья попытка увенчалась успехом: увидев, как в воздух взмыла поднятая невидимым умершим собака, жители принесли собаку ему в жертву. «После этого [он] время от времени именно так и безобразничал — как научил его умерший друг» [Лю И-цин 1988. С. 132]. Рассказ написан с известной долей юмора, и из него мы узнаем как минимум две важные вещи: во-первых, в мире мертвых необходимые знания передаются из, если так

«Ю мин лу» рассказы о душах умерших весьма разнообразны: тут и история о Ма Чжун-шу 馬仲叔, который после смерти, будучи озабочен тем, что его друг Ван Чжи-ду 王志都 до сих пор не женат, устроил его свадьбу; и о душе умершего, привлеченной искусной игрой Хэ Сы-лина 賀思令 на цине и подарившей ему ставшую весьма известной мелодию; и о бездетном Ху Фу-чжи 胡馥之, чья умершая жена воскресла исключительно для того, чтобы родить ему наследника; и т. п. [12] Впервые именно в «Ю мин лу» возникает и мотив расставшейся с телом души — по причине сильных любовных чувств.

В Цзюйлу жил некто Пан Э 龐阿, красивый наружностью и манерами. [У жившей] в том же округе семьи Ши была дочь — однажды [она] украдкой увидела Э, и [он] запал в ее сердце. Вскоре и Э увидел ее — и пригласил заходить к нему. Жена Э была очень ревнива — велела служанкам связать [девушку] и отправила обратно в дом Ши, но на половине дороги [девушка] вдруг обратилась в туман и пропала. Тогда служанки явились в дом Ши и рассказали о произошедшем. Отец Ши в большом изумлении воскликнул:

— Моя дочь за ворота и носа не казала, да как [вы] смеете так ее порочить!

С тех пор жена Э стала постоянно следить за ним и однажды ночью обнаружила девицу [Ши] в [его] кабинете — схватила [ее] за руку и отвела к господину Ши. Отец Ши, увидев дочь, в изумлении вытаращил глаза:

— Да я только что из внутренних покоев и видел там, как дочь и [ее] мать вместе сидели за работой! Откуда [она] здесь-то взялась?!

И велел служанке бежать во внутренние покои, позвать дочь, — но тут та, что была связана, опять исчезла! Подозревая странное, отец особо наказал матери разобраться, [в чем тут дело].

— Когда Пан Э приходил [к нам] в дом в прошлом году, [я] увидела его в щелочку, — сказала девушка. — А потом [он] как будто во сне пригласил меня прийти, и [я] пришла, а жена [Э] связала меня!

— Сколь удивительные вещи случаются в Поднебесной! — проговорил Ши.

Сердце так было охвачено чувством, что душа устремилась темными путями [к Пан Э], и та, что исчезала, — и была отлетевшая душа!

После этого девица [Ши] зареклась выходить замуж. Минул год, и жена Э вдруг заболела злой болезнью — ни лекари, ни снадобья не помогали. Тогда Э послал семье Ши свадебные дары, и девушка стала его женой [Лю И-цин 1988. С. 16] [13].

можно выразиться, поколения в поколение — как и у живых; а во-вторых, что и запугивать живых нужно тоже с умом, правильно выбирать, кого именно запугивать: первые два дома, куда явился незадачливый герой этого рассказа, принадлежали приверженцам буддизма и даосизма, зато в третьем жили не связавшие себя ни с одним религиозным учением люди. См. этот рассказ под названием «Тощая душа» в переводе А. Тишкова в кн.: [Рассказы о необычайном 1977. С. 76—78].

[12] Историю о Ма Чжун-шу в русском переводе И. С. Лисевича см.: [Пурпурная яшма 1980. С. 253—254]; о Ху Фу-чжи: [Пурпурная яшма 1980. С. 249].

[13] Цзюйлу — округ, административный центр которого находился на территории современного уезда Пинсянсянь пров. Хэбэй. Этот рассказ в переводе А. Тишкова см.: [Рассказы о необычайном 1977. С. 75—76]. Данный сюжет позднее получил достойное развитие в знаменитой танской новелле «Ли хунь цзи» (離魂記 «Записки о душе, расставшейся [с телом]») Чэнь Сюань-ю (陳玄祐 VIII в.), о чем см. ниже.

Этот рассказ базируется на традиционных китайских представлениях о двойственности духовной составляющей человека: «телесной» душе *по* 魄 и «духовной» душе *хунь* 魂, и последняя при определенных обстоятельствах может покидать физическую оболочку, так что, строго говоря, к душам умерших история о Пан Э и девице Ши отношения не имеет, но должна быть отнесена скорее к историям об оборотнях, ибо душа *хунь* девицы Ши, стремясь к возлюбленному, обретала физическое воплощение и теряла его, когда оказывалась поблизсти от настоящего своего тела. Рассказов на данную тему в «Ю мин лу» в общей сложности три. Куда более многочисленны рассказы (более полутора десятков) о возвращении души в бренное тело — о разнообразных воскрешениях, восстании из мертвых, в том числе в результате стремления к любви, которой были лишены.

> Ма-цзы 馬子, сын начальника Гуанпина Фэн Сяо-цзяна 馮孝將, [однажды] увидел во сне девушку лет восемнадцати-девятнадцати, и [она] сказала: «Я — дочь прежнего начальника [этого] округа Сюй Сюань-фана 徐玄方. К несчастью, [я] рано умерла, и со [времени моей] смерти прошло уж четыре года. Незаслуженно была [я] изничтожена бесами, а так-то в книге жизней [мне] было записано долголетие — больше восьмидесяти лет! Нынче мне позволено сызнова вернуться к жизни, [я] хотела бы стать вашей, сударь, женой. Согласны ли?» Ма-цзы раскопал [могилу], открыл гроб, смотрит — а та девушка уж ожила! Так [они] и поженились [Лю И-цин 1988. С. 12] [14].

Хоу Чжун-и отмечает, что в «Ю мин лу» есть только один рассказ о разлученных смертью влюбленных, где воскресает юноша, — во всех остальных к жизни возвращаются девушки [Хоу Чжун-и 1990. С. 142] [15]. Но к особенностям именно сборника Лю И-цина это отнести нельзя: такова общая тенденция прозы сяошо данного (и более позднего) времени.

Несколько рассказов из «Ю мин лу», продолжающих тему любви, — уже между земным мужчиной и небожительницей, носят явную даосскую окраску и восходят к истории о Персиковом источнике из сборника Тао Юань-мина. Наиболее выразительных таких историй у Лю И-цина две. Обе связаны с посещением труднодоступных обителей бессмертных, расположенных глубоко в горах; именно там герои находят прекрасных бессмертных дев, предаются с ними любви, а потом расстаются. В отличие от подобных историй из «Соу шэнь цзи», где небожительницы снисходят из заоблачных сфер к смертным мужчинам, в «Ю мин лу» бессмертные девы принимают гостей на, так сказать, своей территории; а если сравнивать данные фрагменты с похожими из «Соу шэнь хоу цзи» Тао Цяня, то развитие также налицо: в «Ю мин лу» бессмертные девы живут в просторных

---

[14] Гуанпин — цзиньский округ, находившийся на территории современной пров. Хэбэй и при Восточной Цзинь переименованный в Сюйчжоу.

[15] Это весьма поэтический рассказ о юноше, влюбившемся в торговку пудрой и постоянно покупавшем ее товар, дабы иметь возможность увидеть предмет обожания. Когда же девушка узнала причину и удостоила юношу свидания, тот от радости умер в ее объятиях. Родственники умершего выяснили, кто стал причиной смерти их сына, но перед тем как передать торговку пудрой властям, позволили ей оплакать юношу, тот воскрес, и молодые люди поженились. Этот рассказ в переводе А. Тишкова см.: [Рассказы о необычайном 1977. С. 71—72].

домах, богато убранных и изящно украшенных, в их распоряжении уже находятся многочисленные служанки, в честь прибытия (проводов) гостей тут устраивают роскошный пир с музыкой и пением, а за недолгое, казалось бы, время отсутствия героев в земном мире проходят многие годы; нельзя не отметить и возросшую детализацию описаний [16].

Присутствуют в «Ю мин лу» и оборотни.

> Люй Цю 呂球 из Дунпина был богат и хорош собой. [Он] направлялся на лодке к озеру Цюйэху, как поднялся ветер, путь продолжать было нельзя, [и Цю] причалил у зарослей цицании. Видит — юная девушка в лодке, собирает водяные орехи, а одета с ног до головы в листья лотоса.
>
> — Девушка, ты не злобный оборень? — спросил тогда [Цю]. — Откуда у тебя такая одежда?
>
> Девушка переменилась в лице от испуга и отвечала:
>
> — Вы не слышали разве — «платье из лотосов — о! — орхидеевый пояс, вдруг появилась — о! — и тут же пропала»?
>
> Но вид [у девушки] по-прежнему был испуганный — развернула лодку, перехватила весло, чуть помедлила и поплыла прочь. Цю выстрелил из лука [ей] вослед — и убил выдру! А лодка ее оказалась сплетенной из водорослей.
>
> [Тут Цю] увидел стоящую на берегу старушку-мать — [она] словно ждала кого-то и, увидев проплывающую лодку [Цю], спросила:
>
> — Вы, сударь, не видели там девицу, собирающую на озере водяные орехи?
>
> — Плывет прямо за мной! — отвечал Цю, прицелился, выстрелил и снова убил выдру, старую.
>
> Те, кто живет у озер, все говорят, что на озерах постоянно попадаются собирающие водяные орехи девушки — красы такой, что среди людей не бывает, временами [они] приходят в дома к людям, очень многие вступают [с ними] в связь [Лю И-цин 1988. С. 73] [17].

Ли Цзянь-го отмечает, что это третий случай в китайской прозе сяошо, когда в качестве оборотня выступает выдра [Ли Цязнь-го 1984-2. С. 367] [18]. Также в «Ю мин лу» в качестве оборотня можно встретить петуха, черепаху, летучую мышь, даже метлу. И конечно лису. Лисы-оборотни в «Ю мин лу» — те, что оборачиваются женщинами, практически все не причиняют

---

[16] Подробнее о любовных историях в «Ю мин лу» см.: [Мэн Цин-ян 2007-2].

[17] Этот рассказ в переводе И. С. Лисевича см.: [Пурпурная яшма 1980. С. 247—248]. Дунпин — округ, располагавшийся в пределах современного уезда Дунпинсянь пров. Шаньдун. Цюйэху — озеро на территории современного уезда Даньянсянь пров. Цзянсу. Цицания (Zizania aquatic) — она же «водный рис», болотная трава высотой до полутора метров, растущая в стоячих или с медленным течением водоемах, по берегам рек и озер. «Платье из лотосов...» — цитата из «Чу цы» (楚辭 «Чуские строфы»).

[18] Первая выдра-оборотень в китайской письменной традиции зафиксирована у Гань Бао (XVIII, 436). Второй раз выдру-оборотня встречаем в одном из сохранившихся фрагментов «Чжэнь и чжуань» Дай Цзо, где Ян Чоу-ну 楊丑奴 вечером на озере видит очень красивую девушку, с лодки собирающую водяные орехи, и девушка ввиду наступающей ночи предлагает разделить с ней трапезу, а потом «вдруг погасила огонь и стала [с ним] спать. [Чоу-ну] почувствовал исходящее от нее зловоние, заметил, что пальцы на [ее] руках страшно короткие, — и понял: это оборотень. А тварь эта уж знала, что у человека на уме — выскочила прочь, обернулась выдрой и стремительно скрылась в воде» [Цао Пи 1988. С. 88—89].

людям зла; напротив, именно лисы становятся в таких рассказах жертвами. Прочие же лисы — вредны и коварны, как им и положено, строят козни, но знающие люди с ними успешно борются.

> Во времена цзиньского Хайси-гуна у одного человека умерла мать. Был [тот человек] беден, похороны устроить не мог, а оттого утащил гроб глубоко в горы и соорудил могилу в склоне, как почтительный сын, денно и нощно без устали скорбя [подле могилы]. Однажды вечером появилась женщина с ребенком на руках — попросилась на ночлег. Настала ночь. Почтительный сын еще не покончил с делами, а женщина попросилась спать — прилегла у костра, и оказалось, что это лиса с черной курицей в лапах. [Тогда] почтительный сын зарубил их и сбросил в яму позади [могилы].
>
> Наутро появился молодой человек.
>
> — Моя родственница тут проходила вчера, — обратился он [к почтительному сыну]. — Но настала ночь, [ей] пришлось заночевать. Где она теперь?
>
> — Тут была лишь лисица, — отвечал почтительный сын. — И я ее зарубил.
>
> — Да вы, сударь, ни за что мою жену убили! — сказал молодой человек. — Как же можете выдавать [ее] за лису? А ну, где та лисица?
>
> [Они] вместе подошли к яме, смотрят — а лиса вновь стала женщиной, лежит в яме мертвая! Молодой человек связал почтительного сына, потащил к властям, дабы в отместку покарали его смертью.
>
> — Но [он] на самом деле оборотень! — сказал почтительный сын начальнику. — Вы лишь охотничьих собак выпустите, сразу распознаете!
>
> Начальник спросил псаря:
>
> — Помогут собаки распознать [лиса]?
>
> — [Лисы] по природе своей собак боятся, — был ответ, — но может и не получиться.
>
> Тогда спустили собак, и [молодой человек] превратился в старого лиса — тут его и застрелили. Смотрят — а женщина снова превратилась в лису [Лю И-цин 1988. С. 89] [19].

Примерно то же самое происходит в «Ю мин лу» и с прочими животными-оборотнями.

> Цзиньский мишуцзян Вэнь Цзин-линь 溫敬林 из Тайюаня уж год как умер, как вдруг супруга его, госпожа Сюань, видит: [Цзин-]линь вернулся домой! Стали жить вместе как прежде.
>
> [Цзин-линь] опасался попасться на глаза другим домочадцам, и когда к нему пришел племянник, [Цзин-]линь говорил с ним из-за едва приоткрытого окна. Потом однажды [Цзин-линь] напился допьяна, раз — и оказался старой желтой собакой из соседнего дома!
>
> [Собаку] забили до смерти [Лю И-цин 1988. С. 74—75][20]

Увлечение Лю И-цина буддизмом в последние годы жизни нашло отражение и в «Ю мин лу» — в сборнике весьма сильны буддийские моти-

---

[19] Хайси-гун. — Имеется в виду Сыма И (司馬奕 342—386), цзиньский император Фэйди (на троне 365—371), в результате заговора уступивший трон Сыма Юю (司馬昱 320—372, Цзяньвэнь-ди, на троне 371—372) и отправленный в ссылку — сначала в ранге вана — Дунхай-вана, а в 372 г. получивший понижение до титула Сихай-гуна.

[20] *Мишуцзянь* — придворная должность, существовавшая с ханьского времени. Исполнявший ее чиновник ведал подготовкой докладов императору, а также курировал составление государственной истории и обеспечивал хранение августейших документов, собрание картин и книг.

вы. Правда, на мой взгляд, они сильны не настолько, чтобы можно было рассматривать этот сборник в числе «буддийских» сяошо, как это делает Хоу Чжун-и. В «Ю мин лу» действительно есть фрагменты, содержание которых иллюстрирует идею неотвратимости загробного воздаяния или же веры в Будду как средства спасения от несчастий и нечисти, но удельный вес таких фрагментов в этом пестром собрании всевозможных историй о душах умерших, духах, оборотнях и разных удивительных случаях не столь велик, так что говорить об исключительно буддийском характере «Ю мин лу» было бы преувеличением. А среди фрагментов буддийского характера особый интерес представляют рассказы (они в основном сосредоточены в последних двух цзюанях), повествующие о посещении загробного мира. Линь Чэнь обращает внимание, что именно Лю И-цин в «Ю мин лу» одним из первых в истории китайской словесности ввел в сяошо подробное описание ужасов ада и мук, ждущих там грешников [Линь Чэнь 1998. С. 161]. Идущие друг за другом истории о Шу Ли 舒禮, Кан А-дэ 康阿得, Ши Чан-хэ 石長和 и Чжао Тае 趙泰 — довольно объемные повествования, построенные по шаблону, когда главного героя, после того как он умер, загробные посланцы доставляют в судилище, но позднее, поскольку он оказался там в результате ошибки, позволяют герою вернуться в мир живых, а перед этим — немного познакомиться с устройством ада и подробностями воздаяния (а для праведника Кан А-дэ в качестве своеобразного извинения перед воскрешением устраивают по аду целую экскурсию).

Вот самый короткий из трех указанных фрагментов.

> В уезде Бацюсянь был шаман-заклинатель Шу Ли — в первый год под цзиньским девизом правления Юн-чан [он] заболел и умер, и тудишэнь собрался направить [его] на Тайшань. А молва гласила, что шаманы — [они] даосы, и потому, лишь прибыв к странноприимному дому в загробном управлении, тудишэнь спросил привратника:
>
> — Это что за место?
>
> — Странноприимный дом даосов, — был ответ.
>
> — Шу Ли как раз даос, — сказал тудишэнь и передал [Шу Ли] привратнику.
>
> Ли вошел, видит — сотни тысяч комнат, всюду повешены занавеси, стоят лежанки, мужчины и женщины отдельно, кто-то молится, кто-то поет славословия, естественные еда, питье — непередаваемое благолепие!
>
> Имя Ли уже было послано на Тайшань, а самого его все не отсылали. [Ли] пристал к тудишэню с расспросами.
>
> — Вы же видели те тысячи комнат, [мы] спросили привратника, сказали, [что вы] даос — вот [вас] сюда и приписали, — ответил [туди]шэнь.
>
> Тогда [Ли] попросил [туди]шэня изъять его из этих списков.
>
> Вдруг видит Ли: какой-то человек, с восьмью руками, четырьмя глазами устремился к нему, схватив золотую палицу. Ли в испуге выбежал прочь [из странноприимного дома], а за воротами уж был [туди]шэнь — схватил Ли и повлек на Тайшань. Владыка Тайшани спросил Ли:
>
> — Чем вы, сударь, занимались в бренном миру?
>
> — Служил тридцати шести тысячам духов, избавлял людей от скверны, приносил [кровавые] жертвы духам и умершим! — отвечал Ли.
>
> — Так ты, угодничая духам, убивал животных! — вскричал владыка. — Это самое страшное преступление, поджарить его!
>
> Передал [Ли] прислужниками, и те потащили [Ли] за собой.

Ли увидел существо — с бычьей головой и человеческим телом, с железными вилами в руках. [Существо] насадило Ли на вилы и опрокинуло на железное ложе, и все тело [Ли] сгорело до углей, и [он] молил о смерти, но безответно. Так прошло несколько дней и ночей, и становилось все хуже.

Потом владыка навел справки и узнал, что отпущенные Ли годы жизни еще не вышли, дал приказ вернуть [его] обратно и строго наказал:

— Не смей более убивать животных в угоду непристойным ритуалам!

Тут Ли ожил и [с тех пор] более заклинательством не занимался [Лю И-цин 1988. С. 170] [21].

Это один из самых своеобразных рассказов на данную тему в «Ю мин лу». Последователи даосского и буддийского учений, объединенные в народном сознании в *даоши* (道士 «мастер в Дао / Пути»), собранные в одном месте, пользуются всеми благами земной жизни, но молятся Будде (*няньсун* 念誦) и поют буддийские славословия (*байчан* 唄唱); да и само их пристанище обозначено словом *фушэ* (福舍 «странноприимный дом», от санскр. puṇyaśala). Идея загробного ада, реализованная в некоторых предшествующих сборниках, в «Ю мин лу» получает дальнейшее развитие, и владыка горы Тайшань, где, как мы помним, в сознании китайского народа и находилось загробное судилище, тоже поменял взгляды на буддийские: самое страшное преступление для него — наносить вред живым существам. В этой коллизии Хоу Чжун-и склонен видеть противоборство буддизма и даосизма [Хоу Чжун-и 1990. С. 141] [22]. Мы не будем столь категоричны и увидим здесь скорее религиозный синкретизм.

...Кто убивал живых, должен стать поденкой, что рождается утром, а к вечеру умирает, а если и родится человеком, то срок жизни его будет коротким; промышлявший разбоем станет свиньей или овцой, и ее забьют, а мясо пойдет в пищу; кто развратничал, станет лебедем или уткой со змеиной шеей; злоязыкий станет совой с мерзким голосом, от звука которого хочется выть и даже умереть [Лю И-цин 1988. С. 181].

Ниже мы обратимся к материалу «буддийских» сяошо (фактически собраний притч, представленных читателю с очевидной утилитарной целью), где путешествие в загробный мир — один из основных мотивов; в «Ю мин лу» же истории, имеющие буддийскую направленность, переработаны в сюжетные рассказы, и учительная нагрузка в них не является самоцелью, эти рассказы органично вплетены в общую пеструю картину сверхъестественной изнанки окружающего мира.

К сожалению, рамки настоящей работы не позволяют раскрыть все богатство содержания сборника Лю И-цина, и мы остановились лишь на

---

[21] Бацюсянь — уезд, располагался на территории современной пров. Хэнань. Первый год... Юн-чан — 322. *Тудишэнь* — дух-покровитель местности, одно из низших и при этом одно из самых почитаемых божеств китайского пантеона. По традиционным китайским представлениям, любая местность имела своего тудишэня, назначаемого «загробной администрацией» и ведавшего всеми духами и волшебными существами данной местности, включая и души умерших. Для взаимоотношений с тудишэнем сооружались кумирни — маленькие, как правило до метра в высоту, примитивные и грубые. Подробно см.: [Духовная культура Китая. Т. 2. С. 610—611].

[22] По поводу буддийских мотивов в «Ю мин лу» см. также: [Ли Ли-вэнь 2010].

самых существенных моментах. В целом же следует подчеркнуть, что «Ю мин лу» — сборник неординарный, выдающийся как по форме, так и по содержанию; здесь мы находим значительные по объему сюжетные повествования, насыщенные тонко прописанными деталями и героями, а также диалогами, масштабом вполне способные сравниться с некоторыми образцами танских новелл (таких в «Ю мин лу» более двух десятков). Характерной особенностью сборника Лю И-цина можно считать и то обстоятельство, что подавляющее большинство его героев — простые люди, чиновники невысокого ранга, монахи буддийские и даосские, словом, все те, чьи имена, как правило, не отмечены в исторических сочинениях. Этот сборник вместе с «Ши шо синь юй» сыграл значительную роль в становлении старой китайской прозы сяошо; а все составляющие его фрагменты, говоря словами Хоу Чжун-и, «обладают сюжетной сложностью, законченностью структуры и отчетливостью образов» [Хоу Чжун-и 1990. С. 145]. Продолжая существующие традиции, Лю И-цин вдохнул свежее содержание в старые сюжеты, привнес совершенно новые мотивы (такие как мотив покинувшей тело души), поднял на более высокий художественный уровень стиль изложения, отметив очередную реперную точку на пути китайского литературного процесса.

* * *

Другой сборник Лю И-цина, посвященный удивительному, — «Сюань янь цзи» (宣驗記 «Записки о подлинных свидетельствах») — сохранился гораздо хуже «Ю мин лу». «Сюань янь цзи» числятся в суйской династийной истории (цз. 33) в объеме тринадцати цзюаней и под авторством Лю И-цина; после этого данный сборник из поля зрения библиографических сочинений исчезает; Нин Цзя-юй считает, что «Сюань янь цзи» были утеряны во время правления династии Тан [Нин Цзя-юй 1996. С. 15]. Хоу Чжун-и предполагает, что Лю И-цин написал «Сюань янь цзи» после 440 г. [Хоу Чжун-и 1990. С. 146]. Это вполне вероятно, поскольку именно в последние годы жизни Лю И-цин фактически стал верующим буддистом, а данный сборник состоит исключительно из «буддийских» рассказов. Некоторые фрагменты из «Сюань янь цзи» сохранились в составе иных сочинений — таких как «Тай пин гуан цзи», «Тай пин юй лань» и «Бянь чжэн лунь» (辨/辯正論 «Рассуждения в споре об истинном») танского буддийского монаха Фа-линя (法琳 572—639). В более позднее время такие фрагменты были собраны воедино и изданы в таких минских ксилографических сериях, как «Шо фу» Тао Цзун-и и анонимная «У чао сяо шо да гуань». В новое время все сохранившиеся фрагменты из «Сюань янь цзи» (их тридцать пять) свел воедино Лу Синь, и его публикация в «Гу сяошо гоу-чэнь» — единственный современный критический текст сборника [Лу Сюнь 1973. С. 547—560] [23].

---

[23] Существует выполненный М. Е. Ермаковым полный комментированный перевод «Сюань янь цзи» на русский язык (и единственный перевод этого памятника на европейские языки) под названием «Подлинные события» (первое издание: [Буддизм в переводах 1992. С. 243—257]; второе: [Ван Янь-сю 1998. С. 43—60]).

М. Е. Ермаков характеризовал этот сборник как «отличающийся предельной краткостью, но относительным разнообразием» [Ермаков 1994. С. 13]. Действительно, сохранившиеся фрагменты из «Сюань янь цзи» в большинстве своем представляют собой короткие законченные сюжетные записи, герои которых — как правило, простые, никому не известные люди, а хронологически действие датированных рассказов охватывает период со времен царства У периода Троецарствия (с 222 г.) и по времена люсунского девиза правления Юань-цзя (424—452), но в основном в «Сюань янь цзи» описываются события цзиньские, относящиеся к первой половине V в., то есть современные автору. В отличие от «Ю мин лу», данный сборник Лю И-цина — исключительно буддийский, учительный. «Декламация сутр, думание о Будде, изготовление статуй Будды — всем этим можно отвести беду и избежать напасти, снискать богатство, знатность и долголетие; а за непочтение к буддийским установлениям и легкомысленное отношение к статуям Будды и владык мира — ждет наказание» [Мяо Чжуан 1998. С. 115]. Тематически же содержание «Сюань янь цзи» можно разделить на четыре большие группы.

Во-первых, это рассказы, в которых герои обретают избавление от напастей благодаря почитанию Будды и соблюдению буддийских заповедей. Это может быть излечение от недуга, продление лет жизни, спасение от опасности и т. п.

> Чжэн Сянь 鄭鮮, по прозванию Дао-цзы 道子, был превосходным физиогномистом. Он знал, что жизнь его коротка, и не надеялся ее продлить. Ночью во сне он увидел шрамана и спросил, как продлить жизнь. Шрамана ответил:
>
> — Соблюдайте шесть постных дней [в месяц], отпустите на волю животных, думайте о добром, придерживайтесь постов и исполняйте обеты! Так вы сможете продлить свой век и обретете счастье!
>
> После этого Сянь стал чтить Закон и прожил долгую жизнь [Ван Янь-сю 1998. С. 58—59].

Во-вторых — рассказы, описывающие печальные последствия неверия в Будду, и некоторые такие рассказы имеют антидаосский характер.

> Чэн Дао-хуэй 程道慧, по прозванию Вэнь-хэ 文和, был уроженцем Учана. Его семья исстари не веровала в Будду, из поколения в поколение чтила закон Дао. Всякий раз, когда шрамана приходили к Вэнь-хэ за подаянием, он осыпал их попреками, рассуждая при этом так:
>
> — В поисках истины и постижении ее проявлений никто не превзошел Лао-цзы и Чжуан-цзы.
>
> А потом он заболел и умер. Повстречавшись с Яньло-ваном, он уразумел, что закон Будды достоин почитания, и [по возвращении в сей мир] стал поклоняться Будде [Ван Янь-сю 1998. С. 57] [24].

Далее — рассказы, связанные с именем бодхисаттвы Гуаньшииня (Авалокитешвары) и явлением бодхисаттвой его волшебной силы.

---

[24] Яньло-ван 閻羅王 — Ямараджа, повелитель подземного мира, в китайском буддизме — управитель загробного ада.

Уроженец округа Уцзюнь Шэнь Цзя 沈甲 был схвачен и приговорен к казни. Доставленный на место казни, он весь день не смыкая уст повторял имя Гуаньшииня-Авалокитешвары. И тогда занесенный над ним меч рассыпался.

Еще рассказывают, что уроженец округа Уцзюнь Лу Хуэй 陸暉 был брошен в тюрьму и приговорен к смерти. Тогда он велел родственникам соорудить статую Гуаньшииня-Авалокитешвары и тем спасти его от смерти. Когда пришло время казни, занесенный над ним меч трижды рассыпáлся. Чиновник допросил его, и Лу Хуэй отвечал, что то была милосердная сила Гуаньшииня-Авалокитешвары. Пошли посмотреть на статую и на шее у нее увидели три рубца от меча. Был издан указ о помиловании Лу Хуэя [Ван Янь-сю 1998. С. 47].

Или:

Ши Цзюань 史雋 слыл ученым. Он чтил Дао и не жаловал Будду. Цзюань говаривал:

— Будда — ничтожное божество, которому и служить-то не стоит!

Всякий раз, когда он видел статую Высокочтимого, то, по обыкновению, глумился над ней. А потом его разбил паралич. Цзюань кому только не возносил молитвы, но от недуга не исцелился. Его друг Чжао Вэнь 趙文 посоветовал:

— Блага, даруемые Буддой, — наипервейшие среди благ, даруемых нам! Не попробовать ли тебе изготовить статую Гуаньшииня?

Болезнь Цзюаня ужесточилась, и он по совету друга изготовил статую. Ночью во сне ему явился сам Гуаньшиинь, и вскоре болезнь отступила [Ван Янь-сю 1998. С. 48].

Наконец, это группа рассказов, где описывается неотвратимость возмездия за убийство живых существ.

У Ван Дао 王導, уроженца Хэнэй, было три брата. Однажды все они были больны. В их доме было гнездо сорок. С утра до вечера они летали и стрекотали. Шум стоял такой, что невозможно терпеть. Братья разозлились и договорились, что выздоровеют и утихомирят этих птиц. Когда они выздоровели, то схватили этих сорок, вырвали им языки и убили. Все братья онемели [Ван Янь-сю 1998. С. 50].

Воздаяние настигает У Тана 吳唐, застрелившего олененка, а потом пустившего стрелу и в олениху, но в итоге попавшего в родного сына; немота поражает сыновей господина Чжоу 周氏, в детстве разоривших ласточкино гнездо и убивших птенцов; и т. д.

«Сюань янь цзи» не блещут разнообразием да, кажется, и не преследуют такой цели; а по степени литературности этому сборнику далеко до уровня «Ю мин лу», и если бы не было известно, что автор данных двух текстов — один и тот же человек, то вряд ли можно было бы заподозрить в причастности к «Сюань янь цзи» столь блестящего литератора, как Лю И-цин, чьи имеющие буддийскую окраску рассказы из «Ю мин лу» гораздо более художественны, нежели представленные здесь.

15.1.2. «Записки, излагающие странное» Жэнь Фана

Автор «Шу и цзи» (述異記 «Записки, излагающие странное») — уже упоминавшийся выше Жэнь Фан. В списке сочинений в официальных био-

графиях Жэнь Фана данный сборник не значится, в библиографическом отделе суйской и старой и новой танской династийной истории — тоже. Впервые «Шу и цзи» Жэнь Фана упоминается в северосунском каталоге «Чун вэнь цзун му» — в двух цзюанях, с анонимным предисловием. Сведения из этого предисловия включил в свою библиографию Чао Гун-у, у которого о «Шу и цзи» говорится: «"Записки, излагающие странное", две цзюани, автор — лянский Жэнь Фан. В доме Фана хранилось тридцать тысяч цзюаней книг, и в годы под девизом правления Тянь-цзянь (502—519) [он] стал отбирать истории предыдущих эпох, заново собрав [их] в "[Записках], излагающих странное", — всё в тот век неслыханное, дабы последующие [книжники] могли воспользоваться, и тут был замысел обширной всеохватности. В "Трактате [о литературе шести классов искусств из] танской [династийной истории]" об этом [сборнике] сказано, что написал его Цзу Чун-чжи, но это ошибка» [Чао Гун-у 1990. С. 546] [25]. То есть во времена Чао Гун-у сборник «Шу и цзи» Жэнь Фана также существовал в размере двух цзюаней — и его путали со сборником Цзу Чун-чжи. Своеобразный итог многовековым сомнениям в авторстве Жэнь Фана подведен в цинской библиографии «Сы ку цюань шу цзун му», где, помимо отсутствия «Шу и цзи» в перечне наследия поэта, указаны и другие причины, отчего Жэнь Фан не может быть признан автором «Шу и цзи»: действие одного из фрагментов сборника происходит уже после его смерти и само сочинение появляется в библиографиях спустя столетия после смерти Жэнь Фана; а содержание и стилистика текста таковы, что скорее он был создан в танское время и лишь подписан именем Жэнь Фана [Хоу Чжун-и 1985. 179]. Ли Цзянь-го, внимательно рассмотревший аргументы «Сы ку цюань шу цзун му», полностью их опровергает, делая вывод: «То, что Жэнь Фан написал "Записки, излагающие странное", — вполне достоверно, и нет веских аргументов, которые могли бы опровергнуть это давнее положение вещей» [Ли Цзянь-го 1984-2. С. 399] [26]. Данная точка зрения в настоящее время, насколько нам известно, не оспаривается.

---

[25] Ли Цзянь-го высказывает предположение, что анонимное предисловие (утерянное) к «Шу и цзи» принадлежало на самом деле самому Жэнь Фану — поскольку в цитирующем его каталоге «Чжун син гуань гэ шу му» (中興館閣書目 «Каталог книг из официальных хранилищ времен возрождения страны», 1178 г.) южносунского Чэнь Куя (陳驥 1128—1203) указана более точная дата (исчезнувшая у Чао Гун-у): не просто годы под девизом правления Тянь-цзянь, но третий год этого правления, то есть 504 г., а столь точная датировка свойственна скорее авторским предисловиям [Ли Цзянь-го 1984-2. С. 400].

[26] Ли Цзянь-го отмечает, что столь незначительная вещь, как две цзюани «Шу и цзи», вполне вероятно, не была отмечена среди сочинений Жэнь Фана особо, так как входила в состав такого утерянного его собрания, как «Цза чжуань»; танские источники свидетельствуют, что в это время были известны оба одноименных сочинения — и Цзу Чун-чжи, и Жэнь Фана, а значит, танская подделка вряд ли возможна и по большому счету бессмысленна; что же до рассказа, действие которого происходит через двадцать лет после смерти Жэнь Фана, а также географических названий танского времени, встречающихся в тексте сборника, то мы, вероятно, имеем дело не с первоначальным текстом «Шу и цзи», но с текстом, прошедшим через руки последующих книжников, которые, как это часто бывало, из лучших побуждений добавили в текст утерянные фрагменты, а также поменяли некоторые старые географические названия на принятые при Тан.

К нашему времени сохранились два основных ксилографических списка «Шу и цзи». Самый распространенный вариант включен в такие цинские книжные серии, как «Хань вэй цун шу», «Гуан хань вэй цун шу», «Шо ку» и другие; это список в две цзюани (上 и 下), сто пятьдесят три фрагмента в первой и сто пятьдесят два во второй. Другой список входит в «Бай хай» и при общем сходстве имеет с первым различия в первую очередь композиционного характера: в первой цзюани тут сто пятьдесят пять фрагментов, во второй — сто пятьдесят четыре; есть в списках некоторые текстуальные несовпадания. К сожалению, современный критический текст «Шу и цзи» Жэнь Фана еще ждет своего создателя; последнее известное нам отдельное издание этого памятника вышло в серии «Цун шу цзи чэн» (叢書集成 «Полный свод книжных серий») в 1936 г. в Шанхае.

Как это свойственно и другим памятникам *боу чжигуай*, «Шу и цзи» состоит главным образом из коротких бессюжетных записей в двадцать-тридцать иероглифов, иногда перемежающихся более объемными рассказами, часто обладающими законченным сюжетом, но таких фрагментов сравнительно мало. Язык сборника прост, сух и далек от литературности. «Шу и цзи» Жэнь Фана во многом напоминает «Бо у чжи»: та же «обширная всеохватность», стремление к энциклопедичности, проистекающие из пространных познаний и внушительного книжного собрания автора, та же сухая лаконичность большинства записей и компиляционность. Правда, в сборнике Жэнь Фана какая-либо тематическая организация отсутствует, равно как и хронологическая: фрагменты расположены беспорядочно и относятся к самому разному времени — с седой древности, когда правили мифические императоры, до современных автору владык; несмотря на это, в «Шу и цзи» есть свои тематические особенности.

Наиболее многочисленны здесь фрагменты, в которых говорится о представителях животного и растительного мира из различных уголков страны; сухо, в традициях «Шань хай цзина», рассказывается о таких существах и растениях, как *цзяосяоша* (蛟綃紗 «русалочья шелковая пряжа»), жемчуг *лунчжу* 龍珠 и *шэчжу* 蛇珠, трава *лунчуцао* 龍芻草, бамбук *гучжу* 孤竹, черепаха *шэньгуй* 神龜, рыба *цзяньюй* 劍魚, звери *нумаошоу* 怒毛獸 и *госяма* 果下馬, и др. — с той существенной разницей, что в «Шань хай цзине» описаны существа невероятные, фантастические, относящиеся к весьма глубокой древности, тогда как в «Шу и цзи» связанные с животными и растениями записи — по большей части суть легенды и предания более позднего времени, а некоторые их персонажи вполне реальные животные и растения, правда, с необычайными свойствами или с примечательной историей.

> В Чу есть растение гунжэньцао 宮人草, формой напоминающее золотой зонтик, растет густо-густо, цветы красные с изумрудным. Молва гласит, что во времена чуского Лин-вана во дворцах томились-тосковали несколько тысяч женщин, некоторые приняли во дворцах смерть, а после того как [их] похоронили, повсюду на могилах и выросли эти цветы [Жэнь Фан 1936. С. 23] [27].

---

[27] Чуский Лин-ван — на троне 540—529 до н. э. Довольно затруднительно определенно сказать, какое именно растение во времена Жэнь Фана и ранее называли *гунжэнь-*

Другая крупная тематическая группа в «Шу и цзи» — сведения географического и, как бы мы сказали ныне, краеведческого характера: о горах, реках, садах, парках, строениях, исторических руинах, местных достопримечательностях и т. п. Ли Цзянь-го отмечает, что такие сведения особо ценны и характерны для данного сборника, потому что в предыдущих собраниях они встречались очень редко, и большинство из них — вполне реального, а не мифологического характера, хотя, конечно, встречаются и записи, основанные на легендах и слухах [Ли Цзянь-го 1984-2. С. 402]. В сборнике есть такие «говорящие» названия, как Юйнюйган (玉女岡 «Холм нефритовой девы»), Шишишань (石室山 «Гора каменной обители»), Лиянху (歷陽湖 «Озеро, касающееся солнца»), Паньгумяо (盤古廟 «Кумирня Пань-гу») и пр. В фокусе особого внимания автора — местные диковинки и связанные с ними истории, а также народные предания.

> На южном пике горы Тяньмушань некогда Лу Бань вытесал из дерева журавля, [который] за один перелет мог покрыть семьсот ли; позднее [журавля] установили на северной вершине. Ханьский У-ди посылал туда доставить [ему того журавля], но [журавль] перелетел на южную вершину. Когда собирается дождь, крылья [журавля] начинают подрагивать, словно он готовится взлететь [Жэнь Фан 1936. С. 21] [28].

> На северо-востоке, на горе, что рядом с морем, есть большая каменная черепаха. Молва гласит, что ее изготовил Лу Бань. Летом [черепаха] уходит в море, зимой же возвращается обратно на гору. У Лу Цзи в стихах есть строки: «Черепаха из камня по-прежнему помнит о море. Ну а я за делами о родимых местах позабыл» [Жэнь Фан 1936. С. 21].

Среди персонажей древних легенд в «Шу и цзи» упоминаются также Пань-гу 盤古, Гуй-му 鬼母, Чи-ю 蚩尤, Шэнь-нун и другие; хотя все они часто фигурируют в иных, более ранних текстах, здесь даются сведения в основном не о них самих, а о связанных с именами этих знаменитых героев местах и обычаях. Наибольший интерес вызывают записи о Пань-гу и Чи-ю. Например, о Пань-гу сообщаются такие сведения:

> В древности, когда Пань-гу умер, голова [его] сделалась четырьмя вершинами, глаза сделались солнцем и луной, кровь сделалась реками и морями, волосы сделались травами и деревьями. При Цинь и Хань была распространена молва о том, что голова Пань-гу сделалась Восточным пиком, живот сделался Срединным пиком, левое плечо сделалось Южным пиком, правое плечо сделалось Северным пиком, а ноги сделались Западным пиком. Ученые древности говорили, будто слезы Пань-гу сделались реками, дыхание сделалось ветром, голос сделался громом, зрачки глаз сделались молниями. В незапамятные времена говорили: радость Пань-гу сделалась ясной погодой, а гнев сделался мрач-

---

цао, но в наше время так называют Амариллис (Amarýllis), цветы которого по окраске и форме вполне подходят под данное описание.

[28] Тяньмушань расположена неподалеку от г. Фудин в пров. Фуцзянь. Лу Бань (魯班 507?—444 до н. э.) — он же Гуншу Бань 公輸般, Гуншу-цзы 公輸子, Гуншу Пань 公輸盤, прославленный ремесленник и новатор китайской древности, отметившийся как в плотницком мастерстве, так и в различных других ремеслах многочисленными изобретениями — от инструментов (пила, рубанок и пр.) до лодки и весла. Почитается в качестве отца китайского зодчества, а также покровителя ремесленников. В 1403 г. был официально канонизирован.

ным сумраком. В У и Шу рассказывают, что Пань-гу и супруга его породили темное и светлое начала (*инь* и *ян*). Ныне в Южном море есть могила Пань-гу окружностью в триста с лишним ли. Молва гласит, что потомки тут упокоили душу Пань-гу. А в Гуйлине есть кумирня Пань-гу, ныне там возносят [ему] молитвы.

В Южном море есть страна Паньгуго, Страна Пань-гу, ныне все тамошние жители носят фамилию Паньгу — как раз того самого Пань-гу, прародителя Неба и Земли. Ведь все живые существа берут начало от Пань-гу [Жэнь Фан 1936. С. 1] [29].

Эти фрагменты интересны в двух смыслах. Во-первых, в первом из них Жэнь Фан по доступным ему источникам суммировал информацию о Пань-гу, культурном герое, согласно легендам, отделившем Небо от Земли и давшем начало нашему миру, а по окончании трудов умершем, но и смертью своей привнесшем в мир различные улучшения в виде гор, рек и тому подобных важных вещей. Во-вторых, Жэнь Фан сообщает тут и новые сведения, до него в письменных памятниках не зафиксированные: о могиле и кумирне Пань-гу (судя по всему, автор сам слышал об этом от жителей У и Шу), а также о государстве, где все жители носят фамилию Паньгу.

Наконец, третья тематическая группа — записи о разнообразных удивительных существах, в том числе благовещих, и тех превращениях, на которые они по той или иной причине способны. Такие записи удивительно созвучны соответствующим фрагментам из «Бо у чжи» и «Сюань чжун цзи» (а некоторые просто позаимствованы оттуда).

Пятисотлетняя обезьяна превращается в обезьяну цзюэ 玃, тысячелетняя обезьяна цзюэ превращается в старика.

Когда тигр-рыба стареет, она превращается в водяного дракона.

При Цзинь, в годы под девизом правления Юн-цзя, в Лянчжоу шел семидесятидневный дождь и пшеница превратилась в летучих бабочек [Жэнь Фан 1936. С. 16, 20] [30].

Очевидно, что литературная ценность таких записей не столь высока, однако же сами сюжеты нашли широкое применение в последующей письменной традиции. Следует отметить и то обстоятельство, что Жэнь Фан, заимствуя материалы, часто подвергал их минимальной обработке или же в ряде случаев присоединял к уже известному новые сведения, полученные им лично, — как правило, это записи народных легенд и преданий, что в конечном счете и определяет ценность «Шу и цзи» как письменного памятника, но не делает его существенной вехой на пути развития китайской прозы сяошо.

---

[29] Восточный и другие пики — уже упоминавшиеся выше пять наиболее почитаемых и священных китайских гор. В обобщенном виде легенды о Пань-гу собраны Юань Кэ [Юань Кэ 1987. С. 31—35].

[30] Тигр-рыба — видимо, из гидроцинов (Hydrocynus), тигровых рыб, достигающих размера в метр с лишним. Годы... Юн-цзя — 307—312. Лянчжоу — область, располагавшаяся на территории современной пров. Шэньси. Одна из девяти древнейших областей.

15.1.3. «Повествования, выявляющие странное»

«Чжэнь и чжуань» (甄異傳 «Повествования, выявляющие странное») — сборник сяошо, вышедший из-под кисти литератора Дай Цзо (戴祚 кон. IV—перв. пол. V в.). Про Дай Цзо известно, что второе его имя было Янь-чжи 延之, он занимал пост *сижун чжубу* — письмоводитель-секретарь воеводства Сижун (располагалось на территории современной пров. Ганьсу) и принимал участие в военных походах первого лю-сунского императора У-ди (на троне 420—422) [31]. Что же до «Чжэнь и чжуань», то это сочинение числится в библиографическом отделе цзиньской династийной истории (цз. 33) в объеме три цзюани; такова же картина в старой и в новой танской династийной истории («старая», цз. 46; «новая», цз. 59), но в послесунское время из библиографических сочинений и каталогов сборник исчезает — вероятно, во время правления Южной Сун (1127—1279) «Чжэнь и чжуань» были утеряны. До наших дней дошло всего семнадцать фрагментов из сочинения Дай Цзо — в составе сборников и антологий, в основном в «Тай пин гуан цзи» и «Тай пин юй лань». Воедино фрагменты «Чжэнь и чжуань» свел Лу Синь [Лу Сюнь 1973. С. 267—276] [32].

Судя по сохранившимся фрагментам, сборник «Чжэнь и чжуань» был посвящен главным образом душам умерших и удивительным случаям, с ними связанным. В этом смысле сборник Дай Цзо весьма ценен, поскольку даже сохранившиеся фрагменты дают возможность познакомиться с темами, связанными с умершими, в их развитии. В первую очередь — с историями о воскрешении.

> Чжан Чэнь 章沉 из Лэани заболел и умер, но [его] еще не похоронили, как [Чэнь] очнулся. Рассказал: [его] схватили и доставили в небесную канцелярию. Управителем там оказался двоюродный брат [Чэня] по матери — так [Чэню] удалось добиться оправдания, и [его] отпустили. [Чэнь] видел там девушку, ее схватили одновременно [с ним], и она сняла с руки пару золотых браслетов, передала Чэню, чтобы он дал управителю, и так тоже получила свободу. Они вместе сели пировать, и девушка сказала: «Я живу в У, а зовут меня — Цю-ин» 秋英.
>
> Потом Чэнь стал разыскивать ее, в конце концов нашел, и родители выдали девушку замуж за Чэня [Цао Пи 1988. С. 75] [33].

---

[31] По крайней мере, в «Фэн ши вэнь цзянь цзи» (封氏聞見記 «Записки о том, что слышал и видел господин Фэн») танского Фэн Яня (封演 ?—804?) сказано: «В "Си чжэн цзи" (西征記 "Записки о западном умиротворяющем походе") Дай Цзо говорится: "Я прибыл в буддийский храм Эрфосы, что в восточной части кайфэнского уезда, и тут увидел птиц, по виду горлиц, больших и маленьких, — они резвились парами". Цзо родом из земель, что к востоку от Реки (Янцзыцзян), и в конце [правления] Цзинь вместе с Лю Юем (будущий лю-сунский У-ди) [он] участвовал в западном умиротворяющем походе против Яо Хуна (姚泓 388—417) и, лишь прибыв в Кайфэн, впервые увидел горлиц — значит, раньше к востоку от Реки их не было» [Фэн Янь 2005. С. 66]. Помимо «Си чжэн цзи» известно и еще об одном, также утерянном, сочинении Дай Цзо — «Ло ян цзи» (洛陽記 «Записки о Лояне»). Ли Цзянь-го уточняет, что, согласно более поздним источникам, Дай Цзо занимал пост губернатора Сижуна [Ли Цзянь-го 1984-2. С. 340].

[32] На основании текста Лу Синя «Чжэнь и чжуань» были переизданы Чжэн Сюэ-тао в кн.: [Цао Пи 1988. с. 75—91].

[33] Л э а н ь — уезд, во времена Цзинь находился в границах нынешнего уезда Сяньцзюй-сянь, пров. Чжэцзян. Гораздо более подробный вариант этой истории приведен в более

В очередной раз обращает на себя внимание то обстоятельство, что в старой китайской традиции загробный мир мыслился отображением мира живых — и по бюрократическому устройству, и по нравам: в обоих мирах вовремя данная взятка испокон веков решала многие насущные вопросы. Дополняют данную тему истории о загробных посланцах, потусторонних чиновниках при исполнении, посланных забрать души живых, но идущих тем не менее даже на подлог с тем, чтобы продлить годы людей, с их точки зрения, достойных:

> Чжан Кай из... на второй год под девизом правления Цзянь-у возвращался в свое поместье. Видит — у дороги лежит какой-то человек. [Чжан] обратился к нему, [и человек] отвечал:
>
> — Ноги болят, не могу больше идти! А живу я в Южном Чу — и помочь некому...
>
> Кай пожалел его. Вынул вещи, что были погружены в последнюю телегу, и положил туда того [человека]. Доехали до дому. Но никакой радости на лице того человека не было. Он сказал Каю:
>
> — На самом-то деле я вовсе не занемог, а лишь хотел проверить [вас].
>
> — Да кто вы, сударь, такой, чтобы сметь дурить меня? — в гневе вскричал Кай.
>
> — Я — гуй, душа умершего, посланец загробного управления, — был ответ. — Узнал, что вы, сударь, человек высоких добродетелей, и решил пока не забирать вас, а прикинулся немощным, лежащим у дороги. А уж когда [вы] пожертвовали вещами ради меня, я всем сердцем исполнился благодарности. Но явился я по приказу, не по своей воле — что тут поделаешь!
>
> В полном смятении Кай стал уговаривать гуя задержаться, предлагать ему в жертву мясо и вино. Гуй окропил вином землю — тогда [Кай], проливая слезы, стал молить его о помощи.
>
> — А есть ли кто с таким же именем, как у вас, сударь? — спросил гуй.
>
> — Есть один пришлый, Хуан Кай 黃闔, — отвечал Кай.
>
> — Так отправляйтесь к нему, — сказал гуй. — А я подойду следом.
>
> Кай пошел в дом [к Хуан Каю], тот вышел навстречу, а гуй ударил его по голове красной палкой, протянул руку и пронзил сердце [Хуана] маленьким кинжалом. Только хозяин пришел в себя, как гуй направился прочь, сказав Каю:
>
> — Вы, сударь, станете знатны и мне вас жаль — оттого [я] и помог [вам] совершенно против правил. Но пути духов сокрыты в тайне, так что никому не говорите!
>
> После того как Кай ушел, хозяин дома [Хуан Кай] вдруг слег от боли в сердце и посреди ночи умер.
>
> Кай дожил до шестидесяти и по службе дошел до титула *гуанлу дафу* [Цао Пи 1988. С. 77—78] [34].

позднем сборнике «И юань» (異苑 «Сад странного») лю-сунского Лю Цзин-шу (劉敬叔 ?—468), см.: [Хань Вэй Лючао бицзи сяошо дагуань 1999. С. 671—672].

[34] Чжан Кай (張闔 кон. III—перв. пол. IV в.) — цзиньский сановник, правнук Чжан Чжао (張昭 156—236), знаменитого полководца и вельможи времен Троецарствия. В описываемый период (второй год... Цзянь-у, 318) служил губернатором в Цзиньлине (современный г. Чанчжоу, пров. Цзянсу), где весьма преуспел на ниве ирригации. Позднее служил при дворе — был главой сельскохозяйственного ведомства, а также получил за заслуги почетный титул *цзиньцзы гуанлу дафу* («великий муж, имеющий светлые заслуги, [жалованный] золотой [печатью] на фиолетовом [шнуре]»). Умер в возрасте 64 лет. И з... — В оригинале должно быть географическое назва-

И конечно же — рассказы о любовных чувствах между душами умерших и живыми. Одним из лучших образцов такого рода историй из «Чжэнь и чжуань» следует признать следующий фрагмент:

> Некто Цинь Шу 秦樹 из Пэй, чей дом был в небольшом селении в Цюйэ, в годы под девизом правления И-си возвращался однажды из столицы домой. Не дошел [до дому], наверное, ли двадцать с небольшим, как спустилась мгла, и [Шу] сбился с пути. Видит — вдалеке горит огонек. [Шу] пошел на него и обнаружил вышедшую [из дому] девушку с лампой в руке.
>
> — Я слабая девушка, живу одна и никак не могу принимать гостей! — сказала она.
>
> — Мне бы только на дорогу вернуться, — отвечал Шу. — Да вот только ночь — никак невозможно идти. Дозвольте притулиться снаружи, у стены [вашего жилища]!
>
> Девушка согласилась. Шу вошел [во двор] и чинно уселся. А у девушки всего и был дом в одну комнату, и [Шу], беспокоясь, что вернется ее супруг, не смел сомкнуть глаз.
>
> — Да что вы весь в сомнениях! — воскликнула девушка. — Не беспокойтесь ни о чем, [вы] не причините вреда!
>
> И выставила Шу угощение, но все кушания были давнишние.
>
> — Вижу, [вы] еще не замужем, и я тоже не женат, но хотел бы заключить брачный союз. Как, подойду я [вам]?
>
> — Сама я такая неотесанная, темная, — засмеялась девушка. — Неужели же сгожусь в качестве прекрасной пары!
>
> После этого [Шу] лег с ней спать.
>
> С рассветом Шу собрался уходить. [Девушка] тоже встала, стали прощаться.
>
> — Лишь одно нам с вами, сударь, свидание было суждено, больше уж не увидимся, — со слезами сказала девушка. Сняла с пальца кольцо и подарила ему, а [Шу] развязал кушак и подарил в ответ. [Девушка] проводила его за ворота.
>
> Опустив голову, Шу быстро пошел прочь, а через несколько десятков шагов оглянулся — а на месте, где он ночевал, лишь могильный холм!
>
> Прошло несколько дней, и [Шу] потерял ее кольцо, а кушак вернулся на прежнее место [Цао Пи 1988. С. 76—77] [35].

Характерно, что в «Чжэнь и чжуань» души умерших мало чем отличаются от живых людей: они помнят прижизненные чувства, способны ис-

---

ние, но в нем отсутствует один иероглиф, есть только 城; известно, что Чжан Кай был родом из Даньяна (город в пров. Цзянсу). Южное Чу — здесь имеется в виду район современных пров. Хунань и Цзянси. Гуй окропил вином землю — то есть совершил ритуальное, принятое во время жертвоприношения умершему, действие. Можно только удивляться, сколь причудливы представления героев данного рассказа о добродетелях — что самого Чжан Кая, что, так сказать, представителя загробного мира: один предлагает, а второй безо всякого зазрения совести тут же соглашается на подмену, в результате чего гибнет совершенно невинный человек. Соблазнительно было бы воспринять этот рассказ в качестве некоей сатиры, обличающей правящий феодальный класс, как это делает Хоу Чжун-и [Хоу Чжун-и 1990. С. 72], но для подобного вывода нет оснований.

[35] Пэй. — Здесь имеется в виду цзиньский военный округ, располагавшийся на территории современного уезда Сяосянь пров. Аньхой. Цюйэ — уезд, располагавшийся на территории современного уезда Даньян пров. Цзянсу. Годы ... И-си — 405—415.

пытывать любовь к живым людям, помогают живым, даже если те о помощи не просят, обликом и поведением также с живыми не разнятся; такое их восприятие впервые зафиксировано, конечно же, не в сборнике Дай Цзо, однако «Чжэнь и чжуань» — яркое свидетельство, как именно это восприятие становится в прозе сяошо общераспространенным и общепринятым. С определенного момента мы с уверенностью можем разделить всю нечисть (сверхъестественные существа, души умерших, оборотни), встречающуюся в сяошо, на две большие группы: нечисть, для человека вредоносная (часто без каких-либо на то причин), и нечисть, к человеку благорасположенная, и именно к последней придется отнести значительное число образов душ умерших. «Чжэнь и чжуань» — яркое подтверждение тому.

Следует также обратить внимание на то, что в «Чжэнь и чжуань» (по крайней мере в сохранившейся части) нет заимствований из предшествующих сочинений, время действия рассказов — правление династии Цзинь, герои, как правило, лица явно вымышленные, многие фрагменты сборника впервые фикисируют интересные сюжеты, получившие развитие в последующей традиции, а с точки зрения художественности изложения и композиционной целостности рассказы из сборника Дай Цзо стоят на достаточно высоком уровне, выгодно отличаясь от сочинений многих современников автора. Остается только сожалеть, что от трех цзюаней первоначального объема «Чжэнь и чжуань» до наших дней дошло всего семнадцать фрагментов.

15.1.4. «Записки Ци Се» и их продолжение

«Ци се цзи» (齊諧記 «Записки Ци Се») — сборник *чжигуай сяошо*, появившийся во время правления династии Лю-Сун. В суйской династийной истории (цз. 33) сказано, что автором его был Дунъян У-и (東陽無疑 кон. IV—перв. пол. V в.), занимавший при лю-сунском дворе должность *саньци шилан* [36]. Кроме этого про Дунъян У-и нам ничего не известно, а сборник последний раз зафиксирован в библиографических отделах старой и новой танской династийной истории: «"Записки Ци Се", семь цзюаней, составил Дунъян У-и» («старая», цз. 46); «Дунъян У-и, "Записки Ци Се",

[36] В это время: что-то вроде внештатного императорского советника-сопровождающего; должность, не предполагавшая наличия какой-либо власти, но при этом человек, занимавший ее, причислялся к императорской свите. Возможно, У-и — псевдоним, вполне подходящий автору сборника о сверхъестественном, ибо переводится как «Не сомневающийся» или как «Не ведающий страха»; ведь и происходил Дунъян У-и из военного округа Дунъян (располагался в современном Чжэцзяне), хотя и фамилия «Дунъян» в то время существовала и носили ее выходцы именно из этих мест в Чжэцзяне. В любом случае скудость сведений и двусмысленность имени позволяют исследователям сомневаться в его подлиности — так, единственное датированное (очень краткое) упоминание о Дунъян У-и содержится в сборнике сяошо «Мин сян цзи» (冥祥記 «Записки о потусторонних знамениях») Ван Яня (王琰 ок. 450—после 500) — 432 год; в переводе М. Е. Ермакова это место звучит так: «Живший по соседству уездный начальник Шуй Цю-хэ рассказал о происшедшем У-и из Дунъяна» [Ван Янь-сю 1998. С. 165]. Здесь мы будем придерживаться традиционной точки зрения, что Дунъян У-и — подлинные имя и фамилия.

семь цзюаней» («новая», цз. 59). Позднее сборник был утерян; у Чэнь Чжэнь-суня по этому поводу сказано: «В "Записях [о литературе] Танской [истории]" есть еще "Записи Ци Се" (齊諧志 "Ци се чжи") Дунъян У-и, но до наших дней [они] не дошли» [Чэнь Чжэнь-сунь 1987. С. 317]. Начало работы по реконструкции «Ци се цзи» положил цинский библиофил Ма Го-хань, в «Юй хань шань фан цзи и шу» которого содержатся пятнадцать фрагментов из этого утерянного сборника; позднее по доступным источникам их выверил Лу Синь и включил в свое собрание «Гу сяошо гоучэнь».

Название сборника восходит к упоминавшемуся выше Ци Се, о котором сказано в «Чжуан-цзы», и — в соответствии с этим — содержание сборника посвящено записям удивительных событий. Некоторые истории заимствованы Дунъян У-и из предшествующих сочинений — например, из «Соу шэнь цзи» и «Соу шэнь хоу цзи»; Ли Цзянь-го подчеркивает, что среди остального в «Ци се цзи» есть «много замечательных рассказов» [Ли Цзянь-го 1984-2. С. 338]. Это вполне справедливо:

> На горе Гобушань есть храм и при нем — почтовая станция.
>
> Люй Сы 呂思 и его молодая жена остановились тут на ночлег, а потом жена пропала. Сы бросился искать.
>
> Видит — высокая городская стена. И присутственное место, [и там] какой-то человек в шапке из флера сидит, опершись на столик. Свита его тут же приступила [к Сы], стала его бить, но Сы принялся отбиваться мечом и общим счетом зарубил, должно быть, свыше сотни человек, а оставшиеся [в живых] поспешно обратились в бегство. Те же люди, [которых Сы зарубил], все обратились в мертвых диких кошек! [Сы] взглянул на присутствие — а это большая могила, очень старая. Наверху оказался пролом, а внутри — очень светло, и [Сы] увидел в могиле множество девушек и увидел свою жену, [она] словно утеряла рассудок. Тут [Сы] вытащил ее из могилы, а потом и всех прочих девушек — их оказалось несколько десятков, и среди [них] были такие, у которых по всему телу выросли волосы, а были и такие, что сделались как дикие кошки, с волосатыми ногами и лицом.
>
> Вскоре рассвело, и [Сы] повел жену на станцию. Стационный смотритель стал расспрашивать его, и [Сы] подробно ему все рассказал.
>
> Здесь уже и раньше пропадали девушки, и в списке о розыске было их несколько десятков. Чиновники с этим списком отправились к могиле, освидетельствовали тех девушек, а потом сообщили всем их родственникам, и каждую так вернули родным.
>
> Через год или два после этого чудеса в храме случаться перестали [Лу Сюнь 1973. С. 349—350].

В этом коротком — менее двухсот иероглифов — рассказе, написанном вполне лаконичным языком, присутствует и вполне развернутый законченный сюжет, и художественная образность, переданная достаточно скупыми средствами. К сожалению, таковы далеко не все сохранившиеся фрагменты «Ци се цзи» — подобных в данном сборнике всего семь; остальные же суть традиционная фиксация удивительных событий и происшествий.

> В селении на юге уезда Юйхансянь жил один человек, забыл его имя, и однажды он нашел в горах яшму, — и с тех пор все его желания стали исполняться, а семья сделалась зажиточной и богатой [Лу Сюнь 1973. С. 349] [37].

---

[37] Юйхансянь — уезд, располагавшийся в северной части современной пров. Чжэцзян.

Некоторые повествующие о духах и душах умерших рассказы из «Ци се цзи» имеют отчетливую буддийскую окраску, но это, судя по всему, не правило, а дань времени; большинство же фрагментов не содержат явной идеологической или же религиозной составляющей. Они и без этого вполне самодостаточны — и необычайны:

> В первый год под девизом правления Тай-юань Сюэ Дао-сюнь 薛道詢 из уезда Аньлусянь, что в округе Цзянсяцзюнь, исполнилось двадцать два года. Сызмала [Дао-сюнь] являл острый ум. Вдруг случилась эпидемия, и [он] заболел. Когда болезнь отступила, [Дао-сюнь] словно в уме повредился, и никакие снадобья излечить его не могли. Сорвал одежду, бросился прочь опрометью — стало только еще хуже, а потом и вовсе затерялся невесть где и превратился в тигра. Скольких людей съел — не счесть.
>
> Однажды некая девушка собирала под деревом тутовые листья, прибежал этот тигр, схватил ее и сожрал. А сожрав, украшения той [девушки] сокрыл в горной пещере. Потом [тигр] снова принял человеческий облик — и уж знал, откуда все [украшения взялись].
>
> Через год [Дао-сюнь] вернулся домой — человеком, потом отправился в столицу, стал чиновником, занял пост секретаря в дворцовой канцелярии.
>
> Однажды ночью [Дао-сюнь] сидел за беседой — [говорили] об удивительных случаях странных превращений, и Дао-сюнь признался:
>
> — Некогда я заболел и повредился в уме, превратился в тигра и целый год ел людей!
>
> И рассказал, в каких местах и как тех [людей] звали. Оказалось — среди его собеседников [Дао-сюнь] у кого отца, у кого сына, а у кого и брата съел! Стали они рыдать от горя, а [Дао-сюня] схватили и передали властям. Так и умер [он] от голода в узилище в Цзянькане [Лу Сюнь 1973. С. 346] [38].

* * *

Продолжение «Ци се цзи», сборник «Сюй ци се цзи» (續齊諧記 «Продолжение "Записок Ци Се"»), был написан лянским историком, поэтом и литератором У Цзюнем, о котором уже было сказано выше. Этот сборник не отмечен в перечне других сочинений У Цзюня в его официальных биографиях; запись о нем есть в «Суй шу», где в цз. 33 упоминается «Сюй ци се цзи» в одной цзюани. Аналогичные записи есть и в старой и в новой танской династийной истории («старая»: цз. 46; «новая»: цз. 49; в новой в написании имени автора допущена ошибка: написано *юнь* 筠 вместо *цзюнь* 均). После Сун текст «Сюй ци се цзи», как и многие другие, был утерян — в своей библиографии Чэнь Чжэнь-сунь зафиксировал «Сюй ци

---

[38] Первый год... Тай-юань — 376. Цзянсяцзюнь — военный округ, образованный при Хань, располагался на территории современной пров. Хубэй. Цзянькан — город, располагавшийся на территории современного г. Наньцзин пров. Цзянсу; столица ряда государственных образований периода Шести династий. В «Ци се цзи» есть еще один рассказ о тигре-оборотне — о матери У Дао-цзуна 吳道宗, которая и оказалась тигрицей-оборотнем, в конце концов она была разоблачена и ранена стрелой в брюхо: «Спустя несколько дней тигрица вернулась в дом, [забралась] на свою лежанку и, уж больше не будучи в силах превратиться в человека, вытянулась на лежанке и издохла. Сын ее рыдал, лил слёзы — как и положено на похоронах матери» [Лу Сюнь 1973. С. 348].

се цзи» в объеме одной цзюани, и это последнее упоминание о данном сборнике [Чэнь Чжэнь-сунь 1987. С. 317]. «Сюй ци се цзи» возникли в литературном обращении лишь спустя века — появились в составе минских и цинских антологий и книжных серий «Гу ши вэнь фан сяо шо», «Гуан хань вэй цун шу», «Шо фу» и пр.; самое раннее из сохранившихся ксилографических изданий собранных фрагментов из «Сюй ци се цзи» — «Гу цзинь и ши» минского У Гуаня: неумолимое время оставило от одной цзюани семнадцать фрагментов, и сколь велики потери, мы не знаем, но именно в таком виде «Сюй ци се цзи» известны сегодня [39]. Вэй Ши-минь датирует данный сборник периодом с 502 по 520 г. [Вэй Ши-минь 2003. С. 53].

Название сборника говорит о том, что это — продолжение «Ци се цзи» Дунъян У-и, хотя датированная 1264 г. заметка юаньского коллекционера и знатока древностей Лу Ю (陸友 XIII в.), сохранившаяся в конце текста сборника, и сообщает, что «подобных книг раньше не было» [Хань Вэй Лючао бицзи сяошо дагуань 1999. С. 1009] [40]. Однако знакомство с сохранившимися фрагментами из «Сюй ци се цзи» показывает, что У Цзюнь создал именно продолжение сочинения Дунъян У-и — по крайней мере, тех семи фрагментов из этого сборника, которые являются прозой сяошо в полном смысле слова; равно как и наследовал принципы составления «Сюй ци се цзи» — в части заимствований из предшествующих сборников и в части привнесения новых материалов. Среди семнадцати фрагментов здесь три взяты из «Соу шэнь цзи» Гань Бао, остальные могут быть признаны самостоятельными произведениями, написанными на заимствованные у предшественников сюжеты или же представляющими собой художественное изложение легенд и преданий [41]. Среди сохранившихся от «Сюй ци се цзи» фрагментов можно проследить четыре тематические группы.

Первая — традиционные записи удивительных событий и странных происшествий, но полностью сюжетно завершенные, законченные и поучительные истории, содержащие морализующие элементы.

> Тянь Чжэнь 田真 и два его младших брата из столичного округа решили сообща разделить имущество. Все хозяйство [они] поделили поровну — остался один багряник, дерево, [что росло] перед главным залом [их дома]. Сообща порешили разрубить [багряник] на три части. Пришли на другой день рубить — а

---

[39] Сборник «Сюй ци се цзи» издан в составе антологии «Хань Вэй Лючао бицзи сяошо дагуань» (с. 1001—1009) в редакции Ван Гэнь-линя.

[40] И это странно, потому что современник Лу Ю, уже упомянутый выше Чэнь Чжэнь-сунь, в своей библиографии отмечает, что сочинение Дунъян У-и было отмечено в танской династийной истории, но в его время оказалось утрачено. «Уж не продолжение ли его эта книга?» — задает в конце вопрос сунский библиограф [Чэнь Чжэнь-сунь 1987. С. 317].

[41] Из «Соу шэнь цзи» заимствованы фрагменты о Чжан Чэне 張成, получившем от духа местности рецепт каши для шелковичных червей (Соу шэнь цзи IV, 89); знаменитый рассказ о Чжан Хуа, разоблачившем тысячелетнего лиса-оборотня (Соу шэнь цзи XVIII, 421); наконец рассказ о Ян Бао 揚寶, которого облагодетельствовала спасенная им птица (Соу шэнь цзи XX, 452). Все три рассказа у Гань Бао и у У Цзюня имеют незначительные, на уровне отдельных иероглифов, различия; и лишь рассказ о Ян Бао подвергнут более основательному редактированию. Редакция У Цзюня значительно уточняет, конкретизирует и развивает текст Гань Бао.

дерево то пожухло-высохло, и вид такой, будто обгорело. Чжэнь привел [братьев], показал дерево — они очень испугались — и сказал:

— Корень дерева един со стволом, и вот, узнав, что их собираются разлучить, [дерево] исчахло от скорби! Ну а люди — чем отличаются от деревьев?!

Стали они безутешно рыдать и уж больше не рубили деревьев. В ответ на это дерево ожило и расцвело, и братья возрадовались, соединили вновь достояние [семьи] и вскоре прослыли образцом любви к родным. А Чжэнь по службе дошел до поста тайчжун дафу [Хань Вэй Лючао бицзи сяошо дагуань 1999. С. 1004] [42].

Вторая группа — записи народных легенд и преданий; подавляющее большинство этих записей связаны с событиями, случившимися в определенный день определенного месяца по лунному календарю: известная история о Пастухе и Ткачихе, встречающихся лишь раз в году, в седьмой день седьмой луны; поверье относительно того, что на пятнадцатый день первой луны следует готовить жирную рисовую кашу, дабы умилостивить духа шелковичных червей; о том, что в праздник «двойной пятерки» (пятый день пятой луны) принято готовить особые *цзунцзы* (блюдо из особого клейкого риса, завернутого в тростниковый лист) — в память о великом поэте Цюй Юане; и так далее. Здесь интересна не только запечатленная в таких рассказах легенда, объясняющая особенности того или иного праздника или обычая, но и форма, которую ей придал автор: перед нами уже не просто лаконичная запись фактического материала, но вполне художественное произведение.

Третья — истории о душах умерших и духах, в том числе о чувствах, возникающих между ними. Особенно поэтичен рассказ о том, как Чжао Вэнь-шао 趙文 ночью удостоился свидания с прекрасной девушкой, пришедшей на звуки его печальной песни, — они вместе пели, веселились, а наутро, когда девушка, простившись, удалилась, Чжао обнаружил, что статуя божества из местного храма точь-в-точь похожа на его ночную подругу. Данный фрагмент значителен по объему и содержит стихотворные вставки. Хоу Чжун-и называет этот рассказ выдающимся шагом вперед с точки зрения формы и содержания [Хоу Чжун-и 1984-2. С. 157]. Есть в «Сюй ци се цзи» и вполне традиционные рассказы о встречах с душами умерших.

Сюй Цю-фу 徐秋夫 из Цяньтана был прекрасный лекарь. Жилище [его] располагалось к востоку от моста Хугоуцяо. Однажды ночью [Цю-фу] услышал доносящиеся из пустоты стоны — очень жалобные. [Цю-фу] подошел поближе и спросил:

— Ты не душа ли умершего? Что тут делаешь? Голодаешь-холодаешь, нужны еда и одежда? Или же хворь какая одолела и [тебе] потребно лечение?

— Я из Дунъяна, — отвечал гуй. — Фамилия [моя] Сы 斯, имя Сэн-пин 僧平. Некогда я был чиновником, [отвечавшим] за пиры и увеселения, но умер от страшной боли в пояснице — здесь, к северу от озера. И хоть теперь [я] гуй, но страдаю как при жизни. Знаю, что вы, сударь, прекрасный врач, вот и явился с поклоном!

— Но у тебя же нет плоти, — отвечал Цю-фу. — Как лечить?

---

[42] *Тайчжун дафу* — должность в ближнем государевом окружении, не дававшая реальной власти; в обязанности такого чиновника входило консультировать и увещевать императора.

— Можно сплести из тростника [фигурку] человека, — отвечал гуй. — Введите [фигурке] в нужные места иглы, а когда закончите, опустите в воду плыть по течению.

Цю-фу изготовил тростникового человечка, ввел иглы в места на пояснице и у глаз, кроме того, принес обильные жертвы [гую] и послал опустить [фигурку] в озеро. Сгустилась ночь, и во сне [к нему] пришел гуй, сказал:

— Я поправился! Да еще удостоился пищи в подарок! Благодарю вас, сударь, за вашу щедрую милость!

На шестой год под сунским девизом правления Юань-цзя Цю-фу сделался фэнчаоцином [Хань Вэй Лючао бицзи сяошо дагуань 1999. С. 1009] [43].

Данный рассказ — из числа редких: мало где еще можно встретить упоминание о том, что душа умершего страдает от прижизненных заболеваний. И разумеется, служебное повышение Сюй Цю-фу следует рассматривать как благодарность умершего за излечение.

Наконец, четвертая группа — рассказы, имеющие буддийскую окраску. Здесь самый знаменитый рассказ повествует о некоем книжнике, которого Сюй Янь 許彥 повстречал в горах и который продемонстрировал ему различные чудеса — извлекал изо рта различные предметы, которые туда заведомо не могли поместиться, доставал девушку шестнадцати лет, а та, когда книжник заснул, достала, в свою очередь, изо рта юношу, который вынул изо рта очередную девушку. Данный мотив восходит к одной из буддийских притч, входящих в «Цзю цза пи юй цзин» (舊雜譬喻經 «Старая сутра разных притч»), — там говорится о брахмане, чудесным образом извлекшем изо рта чайник, в котором находилась девушка, а та, в свою очередь, достала изо рта чайник, где был юноша, и т. д. (подробнее см. текст самой притчи: [Цза пи юй цзин ичжу 2008. С. 35—36]). Однако у У Цзюня эта история оказывается полностью переработана и включена в привычный китайскому читателю мир сяошо — в отличие от аналогичных случаев в, скажем, «Соу шэнь цзи» Гань Бао, где содержатся краткие пересказы сюжетов из той же сутры; после рассказа о Чжан Хуа этот фрагмент — самый значительный по объему в «Сюй ци се цзи».

Кажется не совсем корректным из-за наличия в сборнике буддийских (но не преобладающих) мотивов относить такой сборник (в данном случае «Сюй ци се цзи»), к «буддийским» сяошо, как это делают Хоу Чжун-и и некоторые другие современные китайские исследователи. И в этом, и в ряде иных случаев появление буддийских мотивов в сборниках сяошо просто неизбежно — в силу дани времени, в силу все большего распространения данного учения в Китае, в силу внедрения буддизма в повседневную жизнь простого народа и образованной части общества; но и только.

Сборник У Цзюня, хотя он и невелик, оставил значительный след в истории китайской прозы сяошо — составляющие его фрагменты объемны, высоколитературны, законченны, обладают занимательными и важными сюжетами, многократно использованы литераторами последующих вре-

---

[43] Цяньтан — одно из старых названий современного г. Ханчжоу (пров. Чжэцзян), стоящего на берегу озера Сиху, которое считается одним из самых прекрасных в Китае. *Фэнчаоцин* — почетный придворный титул, «приглашаемый на высочайшие приемы». Шестой год... Юань-цзя — 429 г. Этот рассказ в переводе R. Campany см.: [Campany 1991. P. 27].

мен — от авторов танских новелл до цинского Цзи Юня; зафиксированные в «Сюй ци се цзи» легенды, связанные с определенными датами лунного календаря, оказались весьма востребованы последующей культурной традицией; это, по выражению Лу Синя, «выдающийся, заслуживающий внимания сборник» [Лу Сюнь 2006. С. 48].

15.1.5. «Сад странного» Лю Цзин-шу

Сборник Лю Цзин-шу (劉敬叔 409?—468?) «И юань» (異苑 «Сад странного») на фоне ряда упомянутых выше памятников выглядит просто образцом благополучия в смысле сохранности текста. О его авторе, Лю Цзин-шу, известно не так много — доступная информация в основном сосредоточена в его мини-биографии, составленной Ху Чжэнь-хэном и приложенной к «И юань». Уже в юные годы Лю Цзин-шу (кстати, Цзин-шу — его второе имя, первое неизвестно) выделялся среди сверстников разнообразными талантами, а позднее, по протекции своего земляка, известного военачальника Лю И (劉毅 ?—412), принимавшего деятельное участие в воцарении дома Сун, получил первую чиновничью должность, однако в 411 г. из-за разногласий с Лю И был уволен и вернулся на службу лишь после того, как Лю И, поднявший мятеж, был взят в плен и казнен. В 426 г. Лю Цзин-шу был приближен к трону и назначен в императорскую канцелярию. Опираясь на свидетельства, содержащиеся в «И юань», сюйчжоуский литературовед Ма Янь (馬衍 р. 1964) делает вывод, что Лю Цзин-шу «не удалось вполне осуществить свои жизненные устремления» [Ма Янь 2002. С. 23].

В «Суй шу» сказано об «И юань» в десяти цзюанях под авторством Лю Цзин-шу (цз. 33) — и столько же цзюаней имеется в известных ныне списках, хотя уже в библиографическом отделе старой танской династийной истории «И юань» не числится. Тем не менее цитаты из «И юань» встречаются уже в комментариях Лю Цзюня к «Ши шо синь юй», где в качестве автора также указан Лю Цзин-шу, а в послетанское время — в «Тай пин юй лань», «Тай пин гуан цзи» и других известных антологиях и сочинениях; все это свидетельствует и о популярности сборника Лю Цзин-шу, и о достаточной распространенности «И юань». Позднее изначальный текст «И юань», вероятно, все же был утерян: Ли Цзянь-го обращает внимание на то, что в одном из самых крупных книжных собраний начала минской эпохи — «Шо фу» (說郛 «Стена из речений») теоретика художественной словесности и весьма плодовитого литератора Тао Цзун-и (陶宗儀 1329—1412), куда вошло множество старых сочинений, «И юань» отсутствует [Ли Цзянь-го 1984-2. С. 372]. «И юань» возникает вновь в минском каталоге «Чжао дин юй шу му» (趙定宇書目 «Перечень книг Чжао Дин-юя») книжника и издателя Чжао Юн-шэня (趙用賢 XVI в., второе имя Дин-юй 定宇), а наиболее раннее из дошедших до нас ксилографических изданий — тоже минское, в составе книжной серии «Ми цэ хуэй хань» Ху Чжэнь-хэна, и основано оно на рукописи сунского времени. По крайней мере, в заметке Ху Чжэнь-хэна по поводу «И юань» сказано следующее:

> В год у-цзы я приехал в Линьань на экзамены и вместе с моими приятелями Яо Шу-сяном и Люй Си-хоу отправился [в лавку] к Сюй Цзя 徐贾 в поисках книг. Испорченные рукописи громоздились [в лавке] горами — любую развернешь, как тут же взлетает туча пыли и все чихают... В конце же нашли [мы] «Сад странного» Лю Цзин-шу — рукопись и бумага сунские, мы втроем восхитились и, что называется, отдав [Сюю] в откуп все до конца деньги на вино, забрали рукопись. Каждый сделал себе список части [рукописи], в нем выправил все ошибки и описки, и так мы сообща получили полный текст от начала и до конца. А вскоре Си-хоу скончался, Шу-сян, что называется, также убыл далёко, я же старательно учился-готовился — и книга эта еще десять лет была во власти жучков-древоточцев.
>
> Настал год у-сюй, и [я] после экзаменов возвращался домой на юг. Мы с моим приятелем Шэнь Жу-на ехали в одной лодке, и [я] показал ему [книгу] — вместе мы выправили еще более ста иероглифов, и уж теперь список можно было назвать хорошим... [Хоу Чжун-и 1985. С. 156] [44]

Из сказанного следует, что над восстановлением найденной в полном небрежении в книжной лавке Сюй Цзя и находившейся в крайне печальном состоянии сунской рукописи «И юань» трудились четыре человека — сам Ху Чжэнь-хэн, Яо Шу-сян, Люй Си-хоу, а позднее еще и Шэнь Жу-на, и предприятие это растянулось на целых десять лет, в результате чего «И юань» был издан с досок в серии «Ми цэ хуэй хань». Затем последовала целая серия ксилографических переизданий, в том числе в сериях «Цзинь дай ми шу», «Сюэ цзинь тао юань» и пр.; все эти издания сохранились, однако же следует, вслед за Лу Синем, помнить, что данные списки «И юань» — «не первоначальная книга» [Лу Сюнь 2006. С. 47]. Список, опубликованный в «Цзинь дай ми шу», лег в основу современных критических текстов «И юань». В нем десять цзюаней, объединяющих 328 фрагментов текста (см.: [Хань Вэй Лючао бицзи сяошо дагуань 1999]).

Название сборника Лю Цзин-шу очевидным образом восходит к «Шо юань» Лю Сяна и продолжает традицию этого сочинения: в «И юань» собраны рассказы о странных, удивительных происшествиях. И хотя материал в «И юань», в отличие от собрания Лю Сяна, тематически никак не организован, а цзюани не имеют названий, основные темы «И юань» выделяются сравнительно легко. Так, цзюань первая, объединяющая в себе двадцать пять фрагментов, посвящена главным образом легендам, связанным с географическими объектами или с природными явлениями.

---

[44] С. 156. Год у-цзы — 1588. Год у-сюй — 1598. В 1597 г. Ху Чжэнь-хэн выдержал провинциальные экзамены в г. Линьань (ныне Ханчжоу), что позволило ему начать чиновничью карьеру с поста начальника уезда. Яо Шу-сян — минский книжник и ученый Яо Ши-линь (姚士麟 XVI в.), Шу-сян 叔祥 — его второе имя. Известен эрудицией и оставшимся после него сочинением «Цзянь чжи пянь» (見只篇 «Главы о том, что лишь видел»), сохранившим живые подробности исторических событий, коим Яо был свидетелем. Люй Си-хоу — минский книжник и литератор Люй Чжао-си (呂兆禧 1573—1590), второе имя которого было Си-хоу 錫侯. Также известен талантами и образованностью. Оставил после себя сборник «Люй си хоу би цзи» (呂錫侯筆記 «Заметки Люй Си-хоу»). Шэнь Жу-на — минский книжник и издатель Шэнь Ши-лун (沈士龍 втор. пол. XVI—нач. XVII в.), второе имя которого было Жу-на 汝納. Занимался ксилографией текстов авторов, живших в основном в эпоху Сун. Провинциальные экзамены выдержал в один год с Ху Чжэнь-хэном.

Гора Дяоцзишань — тут некогда Тао Кань рыбачил и в реке, что под горой, нашел плетеный челн. Вернувшись домой, [Кань] повесил [челн] на стену — миг, и грянул гром, полил дождь, а челн обратился в красного дракона, взмыл в воздух и улетел.

На камнях той горы и поныне сохранились следы Каня [Хань Вэй Лючао бицзи сяошо дагуань 1999. С. 597—598] [45].

Или:

В западной части области Лянчжоу есть гора Шашань, Песчаная. В народе говорят: в прошлом тут погибло целое войско — трупов громоздилось несколько десятков тысяч. С тех пор ураган занес [тела] песком, и так встала гора, и потому ее назвали Шашань. Временами [там] слышны звуки барабанов и рогов [Хань Вэй Лючао бицзи сяошо дагуань 1999. С. 598] [46].

Следует отметить, что материал этих вполне традиционных записей гораздо более современен, нежели у Лю Сяна, и в основном он не почерпнут из старых сочинений, а представляет собой записи преданий, передаваемых изустно, в том числе в простонародной среде.

Вторая (36 фрагментов) и третья (57 фрагментов) цзюани посвящены необычным особенностям животных и растений. Далеко не все эти особенности мы ныне можем отнести к сверхъестественным, однако к удивительным — определенно.

Фазаны очень любят свои перья и коли [видят] их отражение в воде, то начинают танцевать.

При Вэй, во времена У[-ди], с юга ко двору прислали [фазанов] в подарок. Император пожелал, чтобы птицы танцевали, но безуспешно. Тогда наследник престола Цан-шу велел установить перед ними большое зеркало — птицы, любуясь собой, стали танцевать, позабыв об отдыхе, и в результате издохли. Вэй Чжун-цзян сложил об этом событии оду [Хань Вэй Лючао бицзи сяошо дагуань 1999. С. 609] [47].

При Цзинь Сун Чу-цзун 宋處宗, начальник области Яньчжоу, купил по случаю птицу чанминцзи — души в ней не чаял, клетку [с птицей] держал у окна. Постепенно птица научилась человеческому языку и стала разговаривать с Чу-цзуном — дни напролет вела в высшей степени тонкие речи, не замолкая. Благодаря этому Чу-цзун сильно продвинулся в беседах о сокровенном [Хань Вэй Лючао бицзи сяошо дагуань 1999. С. 610] [48].

---

[45] Тао Кань — военачальник и сановник, дед или прадед знаменитого поэта Тао Юаньмина (о нем сказано в главе 11.3), известен справедливостью, отвращением к вину и стяжательству. Популярный персонаж китайской литературы позднего времени.

[46] С. 598. Лянчжоу — древняя область, располагавшаяся в северо-западной части современной пров. Ганьсу. Важный перевалочный пункт на Великом шелковом пути.

[47] У-ди — то есть Цао Цао. Цан-шу — Цао Чун, сын Цао Цао, отличавшийся крайней смышленостью и пользовался особой любовью царственного родителя, прочившего его в наследники, но в тринадцать лет Цао Чун умер (см. также главу 7.3). Вэй Чжун-цзян — Вэй Дань (韋誕 179—253), знаменитый цзиньский каллиграф, второе имя которого было Чжун-цзян 仲將.

[48] Яньчжоу — одна из девяти областей, на которые в глубокой древности была разделена Поднебесная; располагалась в юго-западной части современной пров. Шаньдун.

Здесь же — обладающие необычайными свойствами предметы и удивительные события.

> При [династии] Вэй стоявший перед дворцовыми покоями большой [медный] колокол вдруг сам собой зазвонил. Все пришли в удивление, обратились к Чжан Хуа. Хуа объяснил: «В Шу, в горах, где добывают медь, случился обвал, вот колокол и отозвался на него». Вскоре из Шу поступил доклад именно об этом происшествии — в точности как сказал Хуа [Хань Вэй Лючао бицзи сяошо дагуань 1999. С. 601].

Славившийся мудростью министр Чжан Хуа фигурирует еще в девяти фрагментах «И юань» — и именно в роли прозорливого толкователя удивительных событий; все эти эпизоды позднее оказались включены в официальную биографию Чжан Хуа в цзиньской династийной истории. Что же до разнообразных знамений, предрекающих удачу или же, наоборот, несчастье, то на них сосредоточена четвертая цзюань «И юань» (в ней 65 фрагментов).

> Когда Сюй Сянь-чжи был еще молод, к нему пришел однажды человек и сказал: «Я — твой дед». Сянь-чжи стал ему кланяться, а тот человек и говорит: «Суждено тебе знатное положение, но и большая беда тоже поджидает. [Тебе] надо взять двадцать восемь монет и зарыть в четырех углах жилища, так можно будет беду отвести. А уж как она минет, станешь высоким чиновником».
>
> Позднее Сянь-чжи вместе с отцом отправился к [его] месту службы, поселились в уездном городе. Потом на какое-то время [они] покинули уезд — и тут же напали разбойники, никто из жителей не спасся, даже куры и собаки и те все пропали. Только Сянь-чжи, будучи вне [уезда], остался невредим [Хань Вэй Лючао бицзи сяошо дагуань 1999. С. 627] [49].

Цзюань пятая (38 фрагментов) содержит по большей части истории, связанные с различными чудесными событиями и явлениями духов. Как отмечает Ли Цзянь-го, фигурирующие тут духи в основном относятся к народному пантеону, сформировавшемуся в ханьское и цзиньское время [Ли Цзянь-го 1984-2. С. 376]. Это, например, ханьская даосская подвижница Мэй-гу 梅姑, убитая и брошенная потом в озеро свекровью, речное божество Цзян-бо 江伯, Сян Юй, главный военно-политический противник основателя империи Хань (см. главы 1.2 и 5.5), обожествленный после смерти, и некоторые другие. Связанные с ними легенды — довольно подробны.

> Во времена ханьского У-ди в Елане появился дух Чжу-ван по имени Синчу 興初. Некогда одна женщина стирала у реки Туньшуй и увидела, как прямо к [ее] ногам подплыл [ствол] большого бамбука длиной в три коленца; [женщина] толкнула бамбук прочь, но он не уплывал, а изнутри доносились звуки. [Она] вытащила бамбук, расколола и достала из него ребенка — мальчика.

---

[49] Сюй Сянь-чжи (徐羡之 364—426) — сановник и политик, служивший при дворе Цзинь и Лю-Сун и занимавший высокие должности, которые позволяли существенно влиять на политику, а то и менять государей на троне (за последнее и поплатился, будучи вынужден покончить жизнь самоубийством). Его дед, Сюй Нин (徐寧 III в.), служил при дворе и был начальником области, и именно при деде род Сюй пошел в гору, а отец, Сюй Цзо-чжи (徐祚之 IV в.), выше начальника уезда Шанюй (располагался на территории современной пров. Чжэцзян) по службе не поднялся, и род потерял былую славу, что с лихвой удалось компенсировать самому Сюй Сянь-чжи.

[Мальчик] вырос и стал воином, сделался предводителем родов и и ляо, провозгласил себя хоу Елана, а фамилию принял — Чжу 竹, Бамбук. А тот расколотый ствол бамбука [он] оставил на пустыре и вскоре там вырос [бамбуковый] лес.

Некогда [Чжу-]ван, Князь бамбука, со свитой остановился на отдых на каменной гряде и велел приготовить похлебку. «Нет воды», — доложила свита. Тогда ван ударил мечом в камень, и [из камня] ударил ключ. Нынешняя река Чжуваншуй, река Князя бамбука, и бамбуковая роща — они есть и поныне.

А потом Тан Мэн, посланный Хань создать военный округ Цзанкэцзюнь, отрубил Чжу-вану голову. И и ляо все поголовно стали жаловаться [на Тан Мэна], поскольку Чжу-ван рожден был не от человеческой плоти, и все они очень чтят его, стали просить, чтобы был провозглашен наследник [Чжу-вана], и начальник области У Ба 吳霸 дал знать императору, [а тот] пожаловал трех сыновей [Чжу-вана] титулом хоу и правом быть после смерти причисленными к поминаемым в храме их отца.

Нынешняя кумирня Чжу-ван саньлан 竹王三郎, Трех молодцев Чжу-вана в уезде Елансянь — как раз этих духов [Хань Вэй Лючао бицзи сяошо дагуань 1999. С. 635] [50].

Информация о Чжу-ване содержится в более ранних памятниках — например в «Хоу хань шу», а для нас гораздо важнее те фрагменты из «И юань», которые впервые фиксируют сведения об определенных культах и связанных с ними народных легендах. Например, о бессмертной Пурпурной деве Цзы-гу 紫姑:

В мире есть дух Цзы-гу, и старики передают [о нем], рассказывая, что это была наложница в одном доме, и ее ненавидела старшая жена, постоянно заставлявшая [ее] возиться с нечистотами, и в пятнадцатый день первой луны [Цзы-гу], доведенная до отчаяния, умерла. Оттого люди в этот день и рисуют ее изображение, а ночью в отхожем месте или же в свинарнике «встречают» [Цзы-гу], произнося такие слова: «Цзы-сюя 子胥 здесь нет» (это имя ее мужа), «Цао-гу 曹姑 тоже ушла» (Цао это старшая жена), «барышня, можете выйти, повеселимся!» И к тем, кто особо усерден в вере, дух непременно приходит. Ему делают подношения вином и фруктами, тогда [Цзы-гу] являет свой прекрасный светлый облик, все время в движении, без остановки. Умеет предсказывать самое разное, гадает о будущем. Еще — превосходно может открывать тайное, и коли оно оказывается к счастью, то радостно танцует, а коли к несчастью, становится печально-задумчивой.

Господин Мэн 孟氏 из Пинчана ни за что [в Цзы-гу] не верил, но самолично решил вызвать [этого духа] — так сам собой заскакал по хижине, а потом выбежал и исчез навечно незнамо куда [Хань Вэй Лючао бицзи сяошо дагуань 1999. С. 638] [51].

---

[50] Е л а н — название древнего уезда, располагавшегося на территории современного автономного уезда народности тун — Синьхуансянь, пров. Хунань. В начале правления династии Хань в этих местах возник племенной союз проживавших на этих землях малых народностей (*и* и *л я о*), который возглавил Чжу-ван, в скором времени провозгласивший себя *х о у*. В 135 г. до н. э. ханьский сановник Т а н М э н (唐蒙 II в. до н. э.), по инициативе которого, кстати, У-ди повелел создать в Елане новую административную единицу империи, был послан в эти земли и в период со 131 по 130 г. до н. э. успешно учредил ряд уездов, объединенных в воеводство, положив тем самым начало торгово-политическому взаимодействию с юго-западными некитайскими народностями.

[51] П и н ч а н — древний уезд, располагавшийся в северо-восточной части современной пров. Сычуань.

Это первое столь подробное описание культа Цзы-гу — наложницы, павшей жертвой тирании старшей жены; сведения о Цзы-гу в той или иной интерпретации можно встретить в различных сборниках последующих эпох — легенда о ней с течением времени обросла подробностями, о которых во времена Лю Цзин-шу, видимо, даже и не подозревали, и существенно видоизменилась [52].

В шестой цзюани (41 фрагмент) преобладают истории о душах умерших — по большей части вполне традиционные описания явлений *гуй* живым и поклонения душам умерших. Однако, есть тут и несколько — не так много — любопытных оригинальных фрагментов, вносящих, вне сомнений, ценный вклад в копилку сюжетов о душах умерших.

Ли Цянь 李謙, живший годы под цзиньским девизом правления Юн-цзя, превосходно играл на лютне пипа.

В начале годов под девизом правления Юань-цзя [он] отправился в Гуанчжоу. Ночью все спутники [его] заснули, утомленные, и лишь Цянь в одино-

---

[52] К танскому времени стало известно, что Цзы-гу звали Хэ Мэй 何媚 (второе имя Ци-цин 器卿) и что в 687 г. ее взял в наложницы начальник области Ли Цзин (李景 VII в.), чья жена, ревнуя мужа к молодой и красивой наложнице, и довела ее до самоубийства. Позднее культ Цзы-гу обрел новые черты — по крайней мере о том в «Мэн си би тань» (夢溪筆談 «Записи бесед в Мэнси») свидетельствует сунский энциклопедист Шэнь Ко (沈括 1032—1096): «По старым суевериям, в ночь середины первой луны встречают духа отхожего места, и зовется он Цзы-гу. Можно к нему обращаться и в другое время — не обязательно в первой луне. Когда я был маленьким, то видел, как праздная ребятня забавы ради вызывала этого духа. Среди моей родни тоже были такие, кто пробовал вызывать [духа], но тот явиться не пожелал, я наблюдал это раза два — потом они уже не осмеливались больше на подобное. В годы Цзя-ю (1056—1063) в доме тайчан боши Ван Луня 王綸 встречали Цзы-гу, и дух вошел в незамужнюю дочь [Вана]. Дух назвал себя девой из внутренних покоев Верховного Императора, [он] умел писать литературные произведения, в высшей степени изящные — то, что сейчас называют "Ню сянь цзи" (女仙集 "Собрание бессмертной девы") и что распространено в свете. Дух писал несколькими почерками, все очень выразительные, но ни один не имел ничего общего с известными в мире стилями чжуань или ли[шу]. Назывались они *цзаоцзяньли* 藻箋隸, *чжоцзиньли* 茁金隸 — всего около десяти названий. [Ван] Лунь был в дружеских отношениях с моим покойным батюшкой, я путешествовал вместе с его сыновьями и лично видел написанное духом. В доме Вана появлялся также иногда и сам дух: до поясницы вполне видимая, пригожая девушка, а ниже всегда клубился туман. [Девушка] прекрасно играла на чжэне, извлекая из него прелестные звуки, от которых слушавшие, как говорится, забывали об усталости. Однажды дочь [Вана] спросила ее: "А могу я с тобой полетать на облаке?" Дева согласилась, и тут же через весь двор протянулось, как ствол дерева, белое облако. Дочь Вана стала карабкаться на него, но облако удержать ее не могло. "На твоих туфлях слишком много мирской пыли, — сказала ей дева, — сними их, тогда получится". Дочь Вана разулась и стала подниматься, понемногу поднялась на высоту крыши и снова свалилась. "Ты еще не можешь отправиться со мной, — сказала тогда дева. — Может быть, в другой раз". Позднее дочь Вана вышла замуж, Цзы-гу перестала приходить, и семья, как говорится, лишилась источника предсказаний горя и удачи. Истории о Цзы-гу очень подробны, я же записал попросту здесь то, что видел своими глазами. В последние годы очень многие встречают Цзы-гу. Часто [Цзы-гу] пишет литературные произведения, песни, слагает стихи, иногда очень искусные, и я не раз их читал; называет себя Небожительницей, изгнанной с Пэнлая, все умеет — и лечить, и гадать, а в облавные шашки с ней рискуют играть лишь лучшие мастера страны! Но, к сожалению, свой божественный облик никому Цзы-гу не являла так, как это было в доме Ван Луня» [Шэнь Ко 1958. С. 213—214].

> честве все перебирал струны. Вдруг слышит — за окном прекрасный голос вторит мелодии, да как восхитительно! В изумлении Цянь воскликнул: «Отчего же вы не заходите?» «Давно уже оставил я мир живых, — прозвучал ответ. — Не смею быть настолько дерзким». Тут [Цянь] понял, что это — душа умершего [Хань Вэй Лючао бицзи сяошо дагуань 1999. С. 646] [53].

Многие фрагменты этой цзюани суть переработанные старые сюжеты, встречающиеся в иных, более ранних, сочинениях, и существенного интереса не представляют; наиболее художественный рассказ здесь — о встретившем душу умершего Лян Цине 梁清, этот рассказ (объемом почти в четыреста пятьдесят иероглифов, пожалуй, один из самых длинных в «И юань») и богат на описания и диалоги; это, по замечанию Хоу Чжун-и, один из немногочисленных сравнительно оригинальных рассказов в сборнике [Хоу Чжун-и 1990. С. 121].

В седьмой цзюани (33 фрагмента) собраны истории, по большей части повествующие об удивительных снах и происшествиях, связанных с могилами и захоронениями. Это, как правило, тексты, с разной степенью обработки позаимствованные из предшествующих собраний.

> Цзи Кан, по второму имени Шу-е, был из удела Цяо. В юности он однажды лег днем поспать и во сне [ему] явился человек ростом в чжан с лишним, назвал себя придворным музыкантом Желтого императора, чьи останки были брошены в небрежении в роще, что в трех ли на восток от жилища Кана; умолял захоронить останки, обещая щедрую награду.
>
> Кан отправился на то место и в самом деле обнаружил высохший скелет — длиной в чжан и три чи. Собрав кости, [Кан] совершил погребение.
>
> Той же ночью во сне [к нему] снова явился высокий человек и подарил мелодию «Гуан лин сань». Когда [Кан] проснулся, то взял цинь и наиграл [мелодию] — она была бесподобна, и [он] не забыл ни ноты. Во времена Гаогуйсян-гуна Кан был назначен на должность *чжунсань дафу*, потом его оклеветал Чжун Хуэй, и Сыма Вэнь-ван казнил [Кана] [Хань Вэй Лючао бицзи сяошо дагуань 1999. С. 659] [54].

Мотив благодарности души умершего за погребение брошенных без присмотра останков в этом рассказе приобретает дальнейшее развитие: в ответ на заботу душа умершего дарит Цзи Кану мелодию, составившую часть его известности как музыканта. В общем же фрагменты из этой

---

[53] Годы... Юн-цзя — 307—312. Годы... Юань-цзя — 424—453. Возможно, в тексте ошибка, иначе получается, что главный герой был исключительным долгожителем. Лютня пипа — традиционный китайский музыкальный инструмент, четырехструнный, щипковый, разновидность гитары, исходно некитайского происхождения, был завезен в Китай еще при Хань и очень быстро получил широкое распространение и признание.

[54] Этот рассказ основан на реальных эпизодах из жизни Цзи Кана (о чем подробно говорилось в главе 9.3). Напомним, что он действительно получил придворную должность *чжунсань дафу* (часто сокращенно — *чжунсань*) и погиб (был казнен) в результате доноса доносом Чжун Хуэя, обвинявшего Цзи Кана в неподобающем поведении или даже в измене трону. Чжан и три чи — то есть почти четыре метра. Мелодия «Гуан лин сань» (廣陵散 «Привал в Гуанлине») считается одной из десяти самых известных древних китайских мелодий. Первоначальное ее звучание утеряно.

цзюани выполнены во вполне традиционном ключе и не представляют собой ничего особенного, заслуживающего отдельного внимания. Равно как и материалы восьмой цзюани (46 фрагментов), тематически самой пестрой в «И юань» — здесь есть истории об оборотнях (в том числе и о превращении людей в животных — в тигра, в оленя, в медведя; мотив, для старой китайской прозы довольно редкий), о чудесном возвращении к жизни, об удивительных знамениях при рождении и тому подобное [55]. Пожалуй, фрагменты, посвященные оборотням здесь наиболее любопытны.

> На третий год под девизом правления Юань-цзя Хуан Сю 黄秀, что из Гаопина в округе Шаолин, ни с того ни с сего ушел в горы и целый день не возвращался. Маленький сын его, Гэнь-шэн 根生, отправился на [его] поиски и обнаружил Сю сидящим враскорячку в пустой колоде — с головы и до пояса [Сю] покрылся шерстью, ровно медведь. [Сын] стал спрашивать, что случилось, и [Сю] отвечал: «Это меня Небо покарало. Ты уж один возвращайся домой». Мальчик, рыдая, вернулся.
>
> Прошел год, и люди повстречали [Сю] в горах — [он] совершенно превратился в медведя! [Хань Вэй Лючао бицзи сяошо дагуань 1999. С. 675] [56].

Что же до рассказов о воскрешении, то весьма характерный пример того, как Лю Цзин-шу существенно (и к лучшему) отредактировал один из рассказов, взятый им из сборника «Чжэнь и чжуань», мы уже приводили выше, в разделе об этом сочинении Дай Цзо: в результате рассказ увеличился в объеме почти в три раза, оброс подробностями и диалогами, что лишний раз свидетельствует о дальнейшем развитии художественного начала в прозе сяошо этого времени и уверенной тенденции к переходу от архаичной лаконичной записи-констатации к развернутому повествованию.

Девятая цзюань — самая короткая в «И юань», всего 20 фрагментов, и здесь преобладают истории о магах и удивительных случаях с ними. Целых десять фрагментов посвящены Гуань Лу (管輅 209—256), знаменитому вэйскому магу времен Троецарствия, гадателю, физиогному и астрологу, владевшему языком птиц и предсказавшему собственную смерть. Эти рассказы связаны с гаданиями Гуань Лу и толкованиями им различного рода знамений — всякий раз безошибочными.

Наконец, десятая цзюань (21 фрагмент) содержит различные исторические легенды назидательного характера, и здесь среди персонажей фигурируют — образец верности государю, живший при Чуньцю Цзе Чжи/цзытуй 介之/子推, образцовая почтительная дочь ханьского времени Цао Э 曹娥, известный пример высокой дружественности Гуань Нин (管寧 158—241) и другие; однако же материалы данной цзюани скупы и не добавляют к известному ничего нового.

---

[55] Ван Чжи-чжун выделяет в этой цзюани четыре главные тематические группы: 1) истории о превращениях оборотней и об их взаимодействии с людьми; 2) истории о превращениях людей в животных; 3) истории о воскрешениях после смерти; 4) истории о женщинах, родивших необычных существ (таких фрагментов крайне мало). См.: [Ван Чжичжун 197-1. С. 227—228].

[56] Третий год... Юань-цзя — 426. Шаолин — цзиньский военный округ, располагавшийся на территории современной пров. Хунань.

Говоря об «И юань» в целом, приходится согласиться с современными китайскими литературоведами в том, что, несмотря на достаточно широкий охват материала и тематическое разнообразие, данный сборник не представляет собой существенной вехи на пути развития старой китайской прозы сяошо и не претендует на то, чтобы в чем-то превзойти уже имеющиеся лучшие образцы — такие как «Соу шэнь цзи» Гань Бао или «Соу шэнь хоу цзи» Тао Цяня; говоря словами Хоу Чжун-и, «повествовательное изложение в "И юань" простое и заурядное, а присущие сяошо особенности выражены неярко» [Хоу Чжун-и 1990. С. 122]. Подавляющее большинство фрагментов «И юань» — короткие записи, объемом не превышающие несколько десятков иероглифов, выполненные согласно архаическим образцам времен Лю Сяна и часто не содержащие законченного сюжета. И хотя подавляющее число событий, описываемых в «И юань», относятся не к древности, а к цзиньскому времени, сборник тем не менее производит впечатление заурядного и подражательного, одного из многих в длинном ряду собрания удивительных случаев, главное достоинство которого с точки зрения развития литературного процесса состоит в хорошей степени сохранности [57].

15.2. Буддийские сяошо

Сборники этого рода отличаются от прочих тем, что имеют ярко выраженную буддийскую окраску: в них описываются и на примерах иллюстрируются буддийские добродетели; основным содержанием таких рассказов является описание человеческих поступков — хороших и дурных, влекущих за собой загробное воздаяние как для того, кто сам совершал поступки, так и для его родственников. Массовое появление сборников буддийских рассказов начинается примерно с середины IV в. — в связи с расцветом в Китае буддизма как отдельного от даосизма учения, обеспечиваемого переводом на китайский язык текстов многих сутр и резким возрастанием числа адептов (известно, что в период с 316 по 570 г. число китайских буддистов возросло с четырех тысяч до более чем миллиона). Буддизм, как уже неоднократно говорилось выше, приобрел широкую популярность среди представителей высших социальных и интеллектуально-творческих кругов как на Юге (начиная с восточноцзиньской эпохи), так и на Севере, будучи поддержан властями ряда местных царств. Появление большого количества буддистов-мирян вызвало к жизни в том числе и сборники соответствующей религиозной направленности, обращенные к жаждущей чуда пастве; «эти сборники составлялись для широкой публики

[57] Следует тем не менее подчеркнуть, что «И юань» сохранил для нас и уникальные материалы фольклорного, этнографического характера и содержит ряд фрагментов (например о Цзы-гу), впервые сообщающих читателю подобную полную информацию; и именно в этом смысле «И юань» стал объектом многочисленных заимствований для собраний последующих времен.

и были призваны вовлечь в сферу буддийской идеологии тех, "кто не чтит Будду", и укрепить в вере его почитателей», — писал исследователь ранних буддийских сяошо М. Е. Ермаков [Ермаков 1994] [58]. Это были, по выражению Лу Синя, «книги, содействующие учению Шакья». С такими дотанскими сборниками мы и познакомимся ниже.

15.2.1. Цикл рассказов о Гуаньшиинь: «Гуань ши инь ин янь цзи», «Сюй гуань ши ин янь цзи», «Си гуань ши инь ин янь цзи»

Данные сборники тематически весьма близки, продолжают, дополняют друг друга и образуют своеобразный цикл рассказов о Гуаньшиинь (觀世音 «Созерцающий звуки мира», он же Гуаньинь 觀音), бодхисаттве махаянского буддизма, символе и олицетворении великого сострадания, китайское имя его является переводом санскритского имени «Авалокитешвара» [59]. В Китае Гуаньшиинь стал известен с периода Западной Цзинь, когда великим мыслителем Кумарадживой был выполнен перевод «Мяо фа лянь хуа цзин» (妙法蓮華經 «Сутра Лотоса Благого Закона», «Саддхарма-пундарика-сутра»), а особенно распространение этого культа усилилось после появления в 406 г. перевода на китайский язык двадцать пятой главы «Мяо фа лянь хуа цзин» — «Гуань ши инь пу са мэнь пинь» (觀世音菩薩門品 «Открытые для всех врата бодхисаттвы Гуаньшиинь»), повествующей о деяниях и чудесах Авалокитешвары. К V—VI вв. культ Гуаньинь стал одним из ведущих направлений китайского буддизма: в это время появляется большое количество разных изображений этого бодхисаттвы и широко распространяются связанные с ним тексты, в том числе и сборники сяошо, о которых мы говорим в данном разделе [60]. Другой же причиной рассматривать три указанных сочинения вместе выступают обстоятельства их истории и сохранности, о которых будет сказано ниже.

Начать следует с того, что нам известны два сборника с названием «Гуань ши инь ин янь цзи» (觀世音應驗記 «Записки свидетельств о Гуаньшиинь»). Хронологически более ранний (и самый первый в Китае) сборник такого рода принадлежит цзиньскому буддисту-отшельнику (*цзюйши*,

---

[58] В этом же сочинении на с. 3—6 см. краткий обзор научной литературы, посвященной изучению буддийского дотанского рассказа.

[59] Слог «ши» 世 был удален во времена правления второго танского императора (Тай-цзуна), поскольку был, согласно обычаю, табуирован как входящий в высочайшее имя (Ли Шиминь 李世民).

[60] Надо отметить, что примерно с VIII в. Гуаньшиинь, если так можно выразиться, поменял пол с мужского (ранние изображения Гуаньшиинь — нередко с усами) на женский, что расширило функции бодхисаттвы (богиня-покровительница женщин, материнства, младенцев, чадоподательница) и вывело его по популярности в первые эшелоны простонародного пантеона. Подробнее о Гуаньшиинь на русском языке см.: [Духовная культура Китая. Т. 2. С. 422—424].

居士 «мирянин») Се Фу (謝敷 ок. 350—ок. 400); D. E. Gjertson считает, что этот сборник «был написан до 399 г.» [Gjertson 1981. P. 292]. О Се Фу известно, что он более десяти лет провел в горах Тайпиншань (в пров. Цзянси), был хорошо знаком со многими знаменитыми буддийскими монахами своего времени, а на предложения службы отвечал отказом, хотя цзиньский вельможа Си Инь (郗愔 313—384) сулил ему при дворе пост *боши* (博士 «ученый муж») [61]. Сборник Се Фу до наших дней не дошел, но материалы из него были позаимствованы более поздними авторами до момента утраты текста. По крайней мере, автор второго сборника с таким же названием лю-сунский сановник Фу Лян (傅亮 374—426) в предисловии сообщает следующее:

> Эти семь рассказов — из написанных Се Цин-сюем «Свидетельств о Гуаньшиинь» в одной цзюани, [где было] более десяти историй, что [он] передал покойному моему батюшке. Раньше я жил в Гуй[цзи], но в военных беспорядках потерял эту [книгу]; вернувшись вскоре в те места, стал искать рукопись, но увы — она не сохранилась. Семь рассказов из нее [я] знал на память, а вот остальные вспомнить и записать не смог и потому составил эти «Записки» лишь из того, что помнил, — к отраде ученых мужей, одинаковых в вере [со мною] [Гуань ши инь 2002. С. 1] [62].

Из процитированного очевидно, что Фу Лян выступил своеобразным преемником дела Се Фу, восстановив его сборник по памяти; однако же судить о том, воспроизвел ли Фу Лян рассказы дословно или же изложил свои вариации на памятные ему сюжеты, мы ныне никак не можем, — к тому же сборник подписан его, а не Се Фу именем: «Сунский *шаншулин* Фу Лян из северных земель, по второму имени Цзи-ю 季友» [Гуань ши инь 2002. С. 1] [63]. Приходится признать, что «Гуань ши инь ин янь цзи» в варианте Се Фу безвозвратно утеряны.

Второй сборник с таким названием, как было сказано, подписан именем Фу Ляна. Выходец из старого и прославленного рода, Фу Лян, чьими предками были чиновники, служившие еще при ханьском дворе, с юных лет отличался выдающимися способностями, в 402 г. стал служить по во-

---

[61] Сведения о Се Фу есть в цз. 94 цзиньской династийной истории. Из последних работ доступные исторические сведения о нем наиболее обстоятельно рассмотены в статье: [Цзи Чжи-чан 2002].

[62] Цин-сюй 慶緒 — второе имя Се Фу. Покойный батюшка — то есть Фу Юань (傅瑗 IV в.), известный ученый, служивший начальником военного округа Аньчэн (располагался на территории современной пров. Цзянси). В военных беспорядках... — Имеется в виду восстание рубежа IV и V веков под водительством Сунь Эня. Потерпев поражение, Сунь Энь покончил жизнь самоубийством.

[63] *Шаншулин* — начальник Управления департаментов (Шаншушэн). В двух рассказах из своего сборника «Мин сян цзи» (冥祥記 «Записки о потусторонних знамениях»), о котором ниже, литератор и историограф Ван Янь (王琰 454/455—до 526) косвенно указывает, что рассказы эти также имеют источником Се Фу, — например: «Впоследствии шрамана Дао-шань переправился через Янцзы и во всех подробностях рассказал о происшедшем мирянину Се Фу» [Ван Янь-сю 1998. С. 103]. И опять мы не знаем, до какой степени Ван Янь сохранил текст оригинала и имел ли вообще с дело с письменным текстом, а не с устным его пересказом.

енной части, а потом и при цзиньском дворе, где и добился расположения Лю Юя (будущего основателя дома Лю-Сун). И когда Лю Юй провозгласил себя императором, Фу Лян занимал при нем должность начальника Управления департаментов, а потом и прочие высокие посты. Однако же в 422 г. Лю Юй умер, с новой силой вспыхнуло противостояние между двумя его старшими сыновьями: Лю И-фу (второй монарх Лю-Сун, Шао-ди) и Лулинским принцем И-чжэнем (см. главу 13.1). Новый монарх безжалостно расправился с братом, а Фу Лян, давно состоявший в придворной группировке, поддерживавшей убитого, через год с небольшим принял участие в заговоре против Шао-ди (в результате чего тот был убит) и активно содействовал восхождению на трон Лю И-луна (лю-сунский Вэнь-ди), проведшего на престоле около половины века. Однако же участие в многочисленных интригах не прошло для Фу Ляна даром: в 426 г. он, как и многие сановники в тот неспокойный век, был схвачен и казнен. Весьма симпатизировавший буддизму Фу Лян был хорошо знаком со многими знаменитыми людьми своего времени, считался известным поэтом и литератором. Собрание его сочинений утеряно — сохранилась лишь незначительная его часть, а также «Гуань ши инь ин янь цзи» [64].

Да и этот сборник уцелел случайно. В библиографическом разделе суйской династийной истории (цз. 33) есть запись: «"Записки свидетельств", одна цзюань, автор сунский *гуанлу дафу* Фу Лян», видимо, о данном сочинении. Более ни в каких иных библиографиях «Гуань ши инь ин янь цзи» не упоминается; название это есть в перечне книг, использованных при составлении сунской антологии «Тай пин гуан цзи», но в самой антологии фрагменты из такого сборника не содержатся; по всей вероятности, текст сборника был утерян или во время правления династии Тан, или немного позднее. Но в 1943 г. в одном из монастырских книжных хранилищ близ Токио была обнаружена рукопись под названием «Гуань ши инь ин янь цзи сань чжун» (觀世音應驗記三種 «Три сборника записок свидетельств об Авалокитешваре»). В ее составе оказалось семь фрагментов из сочинения Фу Ляна, десять — из «Сюй гуань ши инь ин янь цзи» (續光(觀)世音應驗記 «Продолжение записок свидетельств об Авалокитешваре») Чжан Яня (張炎 V в.) и шестьдесят девять фрагментов из «Си гуань ши инь ин янь цзи» (繫觀世音應驗記 «Дополнение к запискам свидетельств об Авалокитешваре») дальнего родственника Чжан Яня Лу Гао (陸杲 459—532), всего восемьдесят шесть фрагментов. Данная рукопись датируется серединой периода Камакура (1192—1333), и один из современных китайских ее исследователей Дун Чжи-цяо (董志翹 р. 1950) полагает, что, поскольку помимо трех вышеуказанных текстов в конце содержатся еще два раннетанских буддийских рассказа, вполне вероятно, что данная рукопись попала в Японию при династии Тан, а уж потом с нее был сделан список, копия которого и была обнаружена в 1943 г. [Гуань ши инь 2002. С. 4]. Обоб-

---

[64] Существует позднеминская реконструкция собрания сочинений Фу Ляна, выполненная Чжан Пу. Подробнее о Фу Ляне см. его официальную биографию в цз. 15 «Нань ши» и в цз. 43 «Цзинь шу» (или в приложении к кн.: [Гуань ши инь 2002. С. 226—231], а также: [Чжан Я-цзюнь 2006]); о бессюжетной прозе Фу Ляна из последних работ см.: [Лю Тао 2008].

щающий критический текст рукописи опубликовал знаменитый японский буддолог Макита Тайрё (牧田谛亮 1912—2011) в 1970 г. [Макита Тайрё 1970] [65]. После этого в КНР также вышли два критических текста указанных трех сборников, со времени японского открытия бытующих исключительно вместе ([Гуань ши инь 2002]; в связи с ним см.: [Фан И-синь 2001], рецензия: [Юй Цзянь-хуа 2009]; также см.: [Дун Чжи-цяо 1996; Дун Чжи-цяо 1997]).

Итак, в «Гуань ши инь ин янь цзи» (причем в названии сборника первый слог имени Гуаньшиинь записан через иероглиф *гуан* 光, а не *гуань* 觀) Фу Ляна помимо приведенного выше предисловия — семь фрагментов; они «рассказывают о страждущих, обративших молитвы к Гуаньшиинью-Авалокитешваре и услышанных бодхисаттвой» [Ермаков 1994. С. 12]. Вот типичный пример.

> Шрамана Бо Фа-цяо 帛法橋 был из Чжуншани. Старательный и прилежный, целеустремленный, [Фа-цяо] постоянно декламировал сутры, но с рождения [у него] был слабый голос, и [шрамана] все время испытывал неудовлетворение, раздражался.
>
> — Ведь бодхисаттва Гуаньшиинь может сделать так, чтобы человек добился чаемого в этом рождении, — сказал [Фа-цяо] другим монахам. — С сегодняшнего дня я всего себя посвящу молитвам! А уж если не останется ни малейшей надежды на отклик, а прегрешения прошлых рождений окажутся столь велики, то не лучше ли отдать эту жизнь и переродиться?
>
> Договорил — и погрузился в себя, перестал принимать пищу, все время проводя в искренних молениях. Прошло три-четыре дня, и [Фа-цяо] сильно отощал. Братия приступила к нему с уговорами:
>
> — Мощь голоса ведь предопределена, как же можно это изменить в нынешнем рождении? А буддийский монах должен любить свое тело и следовать учению. Что же это вы сами себе урон наносите!
>
> Но [Фа-]цяо характером был тверд и, исполнившись еще большей внутренней решимости, отвечал:
>
> — Я давно все решил. Не беспокойте меня более.
>
> На пятый-шестой день [Фа-цяо] исхудал еще больше, лишь еле-еле дышал. Монахи очень волновались за него, думали, жизнь [Фа-цяо] подошла к концу, а [он] смежил веки, сложил руки на груди, ни на йоту не отступаясь от своего выбора.
>
> На утро седьмого дня, на рассвете, [Фа-цяо] вдруг открыл глаза — радостно.
>
> — Я получил благой отклик! — сказал [он] братии.
>
> Попросил воды, совершил омовение, прочитал три гатхи — все громче и громче звучал голос [Фа-цяо], разносился на два-три ли окрест. Девушки из ближайшей деревни, испуганно недоумевая, что за странный звук несется из монастыря, прибежали гурьбой посмотреть — а это голос господина [Фа-]цяо! С тех пор [он] если и пятьсот тысяч слов подряд декламировал — колоколом голос звучал. А от истощения и следа не осталось. Так всем стало ясно, что [Фа-цяо] постиг суть учения.

---

[65] Начало изучению этого списка «Записок свидетельств о Гуаньшиинь» положил другой авторитетный японский буддолог и буддист — Цукамото Дзэнрю (塚本善隆1898—1980), еще в 1954 г. поместивший китайский текст в приложении к одной из своих журнальных публикаций.

В конце [правления] Ши Ху [он] был еще жив, а умер девяноста с лишним лет отроду. В прежние времена монахи весьма почитали его. Чжу Сэн-фу 竺僧扶 — послушник [Фа-]цяо [Гуань ши инь 2002. С. 7] [66].

Все прочие фрагменты представляют собой такие же сюжетные повествования и также, разумеется, связаны с Гуаньинь и теми чудесами, которые бодхисаттва являет истинно верующим. Следует обратить внимание, что герои этих рассказов — буддийские монахи, в том числе достаточно знаменитые, такие как Бо Фа-цяо и Чжу Фа-и (竺法義 ?—380), чьи жизнеописания можно найти в «Гао сэн чжуань» Хуэй-цзяо (цз. 13 и цз. 4 соответственно), а также Чжу Чан-шу (竺長舒 III в.) и Чжи Дао-шань (支道山 IV в.) [67]. Есть среди героев и простые мирские люди, которые в трудный час обращаются с молитвами к Гуаньшиинь и получают избавление от напастей. Временные рамки сборника — III—IV вв., с цзиньского девиза правления Юань-кан (291—299) и по девиз Юн-хэ (345—356). Текст насыщен заимствованной буддийской лексикой в китайском переводе: *ша мэнь* (沙門 *шрамана*, «монах»), *цзи* (*гатха*, см. главу 14.4), *хэшан* (пишется 和上, в отличие от более позднего и привычного 和尚, «монах»), *шами* (沙

---

[66] Это один из ключевых эпизодов биографии Бо Фа-цяо, вошедшей в тринадцатую цзюань «Гао сэн чжуань» Хуэй-цзяо. Ч ж у н ш а н ь — ханьский уезд, располагавшийся на территории современной пров. Хэбэй. Ш и Х у — второй монарх северного царства Позднее Чжао, см. главу 1.3.

[67] Жизнеописание Чжу Фа-и в переводе М. Е. Ермакова см. в кн: [Хуэй-цзяо. Т. 2. С. 37—38]. В этом жизнеописании эпизод из жизни Чжу Фа-и, изложенный в сборнике Фу Ляна, зафиксирован весьма лаконично и со ссылкой на самого Фу Ляна: «Когда пришел второй год правления Сянь-ань (372), Чжу Фа-и почувствовал, что его жизненная энергия пришла в расстройство. Он стал уповать на Гуаньшииня-Авалокитешвару и увидел во сне человека, который вскрыл ему живот и вымыл втуренности. И тотчас он почувствовал себя лучше. Фу Лян говорит: "Мой покойный отец странствовал вместе с досточтимым Чжу Фа-и в тех местах и услышал от него рассказ о чуде, явленном Гуаньшиинем-Авалокитешварой. Все от мала до велика в роду ему благоговейно внимали"». А у Фу Ляна: «Шрамана Чжу Фа-и предавался учению в горной обители. Потом его поразил сильный недуг и [мучил] долгое время — все снадобья, что [Фа-и] доставляли, не приносили облегчения, и с каждым днем страдания [его] множились. Тогда [Фа-и] прекратил лечение и стал лишь уповать на Гуаньшиинь. Так прошло несколько дней, и [однажды], заснув днем, [он] во сне увидел буддийского монаха, явившегося освидетельствовать его недуг и исцелить. [Монах] вскрыл [ему] живот, стал промывать внутренности, и оказалось, что там скопилось великое множество скверны. Закончив промывку, [монах] сложил [внутренности] обратно и сказал [Фа-]и: "Болезнь ушла!" [Фа-и] проснулся и понял, что от недуга не осталось и следа, и [он] стал крепким, как и раньше. Когда [Фа-]и жил на горе Баошань в Шинине, мой тогда еще молодой покойный батюшка часто путешествовал с ним по тем местам, и каждый раз, когда [Фа-] рассказывал эту историю, все благоговейно внимали. Ведь в сутре о [Гуаньшиине] говорится: "Иногда является в образе шраманы, брахмана". В точности как во сне почтенного [Фа-]и!» («Гуань ши инь ин янь цзи саньчжун» ичжу. С. 25). Данный пример наглядно демонстрирует соотношение элитарной и простонародной буддийских традиций в Китае: тот же Хуэй-цзяо весьма неохотно пользовался материалами буддийских сяошо при работе над «Гао сэн чжуань», полагая их «второстепенными, в высшей степени грубыми и упречными» [Хуйэ-цзяо 1992. С. 524], а оттого иногда включал в свой труд лишь весьма краткий пересказ сообщаемых в сяошо сведений.

彌, *шаманера*, «послушник») и пр.; кроме того, в тексте присутствуют специфические обороты, присущие языку этого исторического периода.

Что же до «Сюй гуань ши инь ин янь цзи» (續觀世音應驗記 «Продолжение записок свидетельств об Авалокитешваре», в оригинале иероглиф *гуань* 觀 также заменен на *гуан* 光) Чжан Яня (張演 V в.), то этот сборник является прямым продолжением сочинения Фу Ляна, о чем сказано в авторском предисловии:

> Вот десять рассказов. [Меня], Яня, с малых лет обучали дома, и так [я] сызмала усвоил веру в Большую колесницу и стал преклоняться перед каждой [ее] божественной странностью, принимая [такие случаи] близко к сердцу и втайне собирая для себя и записывая, но так и не явив миру. Прочтя же записи, что сделал господин Фу, [я] осознал, сколь [они] соответствуют [моим] помыслам, и вот — собрал то, о чем слышал, дабы добавить к его сочинению и рассказать тем, кто верит в то же [Гуань ши инь 2002. С. 28].

Сборник подписан — «сунский *тайцзы чжуншэ* Чжан Янь из округа Уцзюнь, по второму имени Цзин-хун 景弘». Про Чжан Яня известно не так много: он принадлежал к клану Чжанов из У (ныне район г. Сучжоу в пров. Чжэцзян), одному из четырех старейших кланов этих земель, восходящему к Чжан Ляну (張良 250—186 до н. э.) знаменитому стратегу, полководцу и политику, стоявшему у основания ханьской династии; отцом Чжан Яня был чиновник Чжан Мао-ду (張茂度 376—442), умерший в должности начальника области на второй год после назначения. Чжан Янь и его младший брат Чжан Цзин (張鏡 V в.) были довольно известные люди своего времени, но, по сообщению лю-сунской династийной истории (цз. 53), оба рано умерли (у Чжан Яня нет отдельной официальной биографии, он и его брат упоминаются в биографии отца). Чжан Янь занимал должность *тайцзы чжуншэ* (чиновник из ближней свиты наследника престола), его литературные произведения пользовались популярностью, однако, сколько нам известно, кроме «Сюй гуань ши инь ин янь цзи» до нас ничего не дошло.

Как Фу Лян и ожидал, в лице Чжан Яня он нашел единомышленника, «ученого мужа, одинакового с ним в вере», с детства впитавшего учение Будды благодаря домашнему воспитанию, — а Чжан Янь, в свою очередь, обрел вдохновение в сборнике Фу Ляна, убедившись, что столь важные для него случаи божественной помощи вовсе не обязательно таить для личного использования, а можно и нужно рассказать другим склонным к буддизму образованным людям.

Судьба сборника Чжан Яня повторяет судьбу «Гуань ши инь ин янь цзи»: в библиографиях не числится, был ранее утерян, сохранились все десять фрагментов — в составе найденной в Японии рукописи. Среди главных героев «Сюй гуань ши инь ин янь цзи» также есть буддийские монахи — Хуэй-цзянь (惠簡 IV в., не путать с Хуэй-цзянем 慧簡, бывшим переводчиком сутр жившим в V в.), Дао-тай (道泰 IV в., также не путать с Даотаем V в., монахом-переводчиком), Сэн-жун (僧融 IV в., он фигурирует в двух фрагментах) Ши Тань-и (釋曇翼 IV в.), чье жизнеописание включено

в «Гао сэн чжуань» (цз. 5). Обращает на себя внимание фрагмент, где буддийский монах выступает в роли «бесоборца».

> В Цзинчжоу, к востоку от присутственного зала, стоял отдельный флигель в три комнаты — издревле там напускала страх на людей душа умершего-*гуй*, и ко времени Вана-цзяньу уж никто не осмеливался там останавливаться. И лишь Хуэй-цзянь, приятель Вана, человек храбрый и знающий, в одиночку поселился там. Две комнаты [он] занял сутрами и статуей [Будды], в третьей же жил сам.
>
> Минуло семь дней. Ночью [Хуэй-цзянь] предавался бдению, как вдруг увидел человека — весь в черном, безглазый, [тот] появился из стены, подошел к [Хуэй-]цзяню и плюнул на него. [Хуэй-]цзянь и глазом не моргнул, сохраняя спокойствие и не произнося ни звука, но лишь про себя повторяя имя Гуаньшиинь. Прошло много времени, и гуй сказал монаху:
>
> — Слышал я, что вы, сударь, весьма крепки духом, вот и пришел испытать вас. Вы даже не дрогнули. К чему донимать [вас] дольше?
>
> Сказал — и вернулся в стену.
>
> [Хуэй-]цзянь поднялся, совершил омовение, поклонился [статуе Будды], продекламировал сутры, а потом уж отошел ко сну. И вдруг приснился ему давешний человек со словами: «Я, недостойный, обитаю здесь с конца [правления] Хань, уже несколько сотен лет! Характер [у меня] твердый, прямой, и с большинством [людей я] не стал бы мириться, но вы, сударь, столь продвинулись в учении, так что мы уживемся!»
>
> С тех пор все [наваждения] прекратились. [Хуэй-]цзянь жил там в покое много лет, но никому другому это не удавалось [Гуань ши инь 2002. С. 36] [68].

Интересно, что Хуэй-цзяню удалось, так сказать, договориться с бесом исключительно на свой счет — всех прочих постояльцев гуй, судя по всему, продолжал изгонять из облюбованного им жилища.

Остальные герои — обычные миряне, как и монахи, жившие при Цзинь (датировок в сборнике Чжан Яня не много, но время действия всех фрагментов приходится на правление династии Цзинь), верящие в учение Будды, в трудных обстоятельствах всем сердцем уповающие на милостивую помощь бодхисаттвы Гуаньшиинь и благодаря этому требуемую помощь получающие. Есть и вовсе безымянные — как некий ученый (*шижэнь* 士人) из девятого фрагмента, спасшийся из заключения благодаря вере в заступничество Гуаньшиинь.

> В годы под девизом правления И-си с неким книжником случилось так, что [его] бросили в узилище. А он всегда очень верил в буддийское учение и ночью, не будучи в состоянии уснуть, отдался упованию на Гуаньшиинь. Лишь ближе к рассвету [книжник], не раздеваясь, прикорнул на полу — и тут увидел над собой буддийского монаха, очень маленького, видом прелестного, ростом примерно в восемь чи, [он] парил в пустоте и легко улыбался [книжнику]. Тут [книжник] очнулся — и оковы его свалились, раскрывшись, [теперь он] мог убежать. Но [книжник] рассудил, что ворота охраняются очень строго и про-

---

[68] Цзинчжоу — одна из девяти древних областей, располагалась на территории современной пров. Хубэй. С этой областью так или иначе связана примерно треть фрагментов «Сюй гуань ши инь ин янь цзи». Ван-цзяньу — цзиньский чиновник Ван Чэнь (王忱 ?—392), имевший титул *цзяньу цзянцзюнь* («полководец утверждающей воинственности»), откуда и прозвище; начальником области Цзинчжоу был в годы под девизом правления Тай-юань (376—396).

скользнуть не удастся, а еще побоялся, что охранникам за его побег самим достанется, и отбросил мысль [бежать], остался. И тут же оковы снова крепко сковали [его]. А вскоре разразилось стихийное бедствие, и схваченных отпустили.

Эту историю [Мао Дэ-]цзу рассказал наставнику Закона Фа-цзуну [Гуань ши инь 2002. С. 53] [69].

И в сборнике Фу Ляна, и у Чжан Яня в духе беспокойного времени много внимания уделено подобным рассказам, когда благодаря вере в Авалокитешвару герою удается избежать несправедливого пленения, заточения в тюрьму и в конечном итоге казни. И часто в таких рассказах Гуаньшиинь посещает верующих именно во сне.

Язык «Сюй гуань ши инь ин янь цзи» ближе к разговорному, нежели в сборнике Фу Ляна, специфическая буддийская терминология встречается не столь обильно — например, для обозначения буддийского монаха вместо *шамэнь* используется, как правило, *даожэнь* (исконно — «даос», а позднее и «монах» вообще, в том числе буддийский); все фрагменты сюжетно закончены и, в сравнении с «Гуань ши инь ин янь цзи», разновелики: попадаются и короткие, тогда как у Фу Ляна рассказы примерно сходны по объему.

Третий сборник из цикла о Гуаньшиинь — «Си гуань ши инь ин янь цзи» (繫觀世音應驗記 «Дополнение к запискам о свидетельствах об Авалокитешваре», в оригинале также *гуан* 光), входящий в сборную рукопись, обнаруженную в Японии, и полностью разделивший судьбу первых двух, представляет собой гораздо большее собрание: в нем шестьдесят девять сюжетов. Преемственность данного сочинения следует уже из авторского предисловия, где сказано:

Лу Гао говорит так: некогда цзиньский выдающийся ученый муж Се Фу, по второму имени Цин-сюй, записал более десяти свидетельств о Гуаньшиинь и передал их начальнику области Аньчэн Фу Юаню, второе имя Шу-юй 叔玉. Дом семейства Фу находился в Гуйцзи, и когда случился бунт Сунь Эня, [рукопись] потерялась. Сын его (Фу Юаня. — *И. А.*), [лю-]сунский *шаншулин* [Фу] Лян, второе имя Цзи-ю, держал в памяти семь из тех [свидетельств] и свел их вместе, записал. Мой внучатый дядя *тайцзы чжушэ* Чжан Янь, по второму имени Цзин-сюань 景玄, собрал и записал еще десять [свидетельств], дабы продолжить написанное Фу [Ляном], — всего их получилось семнадцать, и ныне [они] известны в мире. Мне, Гао, посчастливилось воспринять оставленный Шакьямуни Закон, уверовать в него с младых ногтей, и когда в сутрах читаю [я] рассказы о Гуаньшиинь, трепетное почтение охватывает [меня], а еще встречаю [я] истории о нем в книгах нынешнего века и в жизнеописаниях просветлевших в вере мудрецов — всё рассказы о божественном, несть им числа! — и постигаю, сколь же близко божественное <...> Ныне, в первом году под девизом правления Чжун-син (501), [я] почтительно собрал в этом свитке шестьдесят девять историй, дабы [продолжить] дело Се и Чжана, расположил записи следом

---

[69] Годы... И-си — 405—418. Мао Дэ-цзу (毛德祖 359?—423) — знаменитый люсунский полководец, первоначально служивший дому Цзинь. Отличался особой доблестью и мужеством. Фа-цзун (法宗, Ши Фа-цзун 釋法宗 V в.) — буддийский монах и наставник, имевший более трех тысяч учеников и особенно прославившийся знанием сутры «Мяо фа лянь хуа цзин», одной из самых популярных сутр китайского махаянского буддизма.

за их [записями], — чтобы читатель мог сполна все обозреть. А коли найдутся мудрые, что слышали еще больше, пусть же дополнят мои записи, а божественные чудеса пусть распространяются в мире, умножая нашу веру. Есть тут [записи] подробные, есть и краткие, — все как [я] слышал и как узнал, а уж выправить неверное прошу [я] просветлевших в вере мужей! [Гуань ши инь 2002. С. 59—60].

Автор этих строк, чиновник и литератор Лу Гао (陸杲 459—532), убежденный буддист, служил еще при Лю-Сун, затем при дворе двух следующих южнокитайских династий — при Южной Ци был в свите наследника престола, в военном ведомстве, при Лян стал *хуанмэнь шиланом* (чиновником ближней свиты императора), а в 506 г. был назначен начальником Цензората. Лу Гао много служил при дворе и в провинциях. Сборник его подписан «циский *сыту цунши ланчжун* Лу Гао из округа У, второе имя Мин-ся 明霞» [Гуань ши инь 2002. С. 57]. Из этого следует, что одна из самых высоких должностей Лу Гао в Ци была — помощник одного из трех высших государственных чиновников *сыту*, ближайшего советника императора. Лу Гао слыл человеком справедливым, прямым, некорыстным, внимательным к подчиненным и вверенному его заботам народу. В области изящных искусств Лу Гао примером для себя избрал дядю по матери, прославленного циского литератора, поэта и каллиграфа Чжан Жуна (張融 444—497) — из той же ветви своих родственников, что и Чжан Янь, дело которого Лу Гао продолжил своим сборником. Известно, что после Лу Гао помимо «Си гуань ши инь ин янь цзи» осталось еще собрание «Ша мэнь чжуань» (沙門傳 «Жизнеописания шраман») в тридцати цзюанях, но это произведение давно утеряно [70].

«Си гуань ши инь ин янь цзи» числится в библиографиеских разделах старой и новой танской династийной истории (цз. 46 и 59, соответственно): и там и там сборник назван «Си ин янь цзи» (繫應驗記 «Дополнения к запискам о свидетельствах»), одна цзюань, а в качестве автора числится Лу Го 陸果, что, по-видимому, просто описка. Более в библиографических сочинениях данный текст нигде не упоминается.

Этот сборник — единственный из серии про Гуаньшиинь, что точно датирован: 501 г., причем самим автором; также это единственный сборник серии, материал внутри которого организован тематически. Для этого Лу Гао использовал цитаты (в основном) из посвященной Гуаньшиинь двадцать пятой главы сутры «Мяо фа лянь хуа цзин» (妙法蓮華經 «Сутра Лотоса Благого Закона»), где описываются те или иные способы спасения при обращении к бодхисаттве, а также из «Цин гуань ши инь пу са сяо фу ду хай то ло ни цзин» (請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼經 «Сутра дхарани, обращающихся к бодхисаттве Гуаньшиинь за избавлением от напастей») китайского отшельника индийского происхождения Чжу Нань-ти (竺難提 Vв.). Такие цитаты — краткие, отсылающие к контексту сутры, помещены Лу Гао после каждой тематической подборки, а всего подобных групп рассказов здесь одиннадцать.

---

[70] Более подробные сведения о Лу Гао можно найти в его официальных биографиях, см.: цз. 26 лянской династийной истории (также см.: [Гуань ши инь 2002. С. 233—234]; цз. 48 «Нань ши».

В первой — три фрагмента, о них сказано: *шэ жу да хо*, *хо бу нэн шао* (設入大火，火不能燒 «Если в огромное пламя вступит, огонь не сможет сжечь») [Гуань ши инь 2002. С. 66]. Это отсылает нас к сутре, где говорится: «Тот, кто хранит имя бодхисаттвы Гуаньшиинь, если в огромное пламя вступит, огонь не сможет сжечь [его] благодаря могущественной волшебной силе бодхисаттвы» [71]. То есть данные три фрагмента описывают случаи, когда люди спасались от пожаров с помощью Гуаньшиинь.

> При [Лю-]Сун, в годы под девизом правления Юань-цзя, в городе Усине случился огромный пожар и сгорели все до единого дома тамошних жителей. Лишь одна тростниковая хижина, что оказалась в центре пожара, уцелела. Начальник округа Ван Шао-чжи, выехав на пожарище, очень удивился и послал людей выяснить, [чей это дом], — оказалось, дом мелкого чиновника из окружной управы. Чиновник тот в Будду особо не верил, но часто слышал, как Ван [Шао-чжи] славит Гуаньшиинь, и перед лицом пожара искренне уверовал, до самой глубины души, и так получил спасение [от пожара] [Гуань ши инь 2002. С. 66] [72].

Вторая группа — *дашуй со пяо* (大水所漂 «Великие воды понесут»), об этом в сутре: «Если [такого человека] великие воды понесут, [он] провозгласит имя [Гуаньшиинь] и тут же достигнет мелкого места». Данная группа включает в себя шесть фрагментов, повествующих о чудесном спасени от различного рода водных напастей (буря ли случилась, лодка ли в реке перевернулась и пр.)

Третья группа — *лочачжи нань* (羅剎之難 «Беды от ракшасов», *лоча*, санскр. rākšasa, «злой дух», «демон»); в сутре: «...Попавшее в большое море судно понесет черный ветер и прибьет к берегам страны демонов-ракшасов, [но] если среди них будет лишь один человек, что провозгласит имя бодхисаттвы Гуаньшиинь, то все те люди будут избавлены от бед от ракшасов». В этой группе лишь один фрагмент.

> За пределами Поднебесной более сотни путешественников направлялись морем из страны Шицзыго в Фунань[го] и столкнулись со злыми демонами, которые вознамерились уничтожить всех до единого на корабле. Все перепугались, стали хором взывать к Гуаньшиинь. А был среди них один шрамана, [последователь] Малой колесницы, он в Гуаньшиинь не верил и один не пожелал молиться, и тогда демоны схватили того шраману, но шрамана поспешно научился у других провозглашать имя [бодхисаттвы], и так все они избавились [от напасти] [Гуань ши инь 2002. С. 80] [73].

---

[71] Здесь и далее при цитировании сутры: [Мяо фа лянь хуа цзин 2010. С. 351—352].

[72] Усин — областной центр одноименного округа, располагался на территории современного г. Хучжоу, пров. Чжэцзян. Ван Шао-чжи (王韶之 380—435) — сановник, историк и эрудит, служивший при дворах Восточной Цзинь и Лю-Сун. Был хорошо знаком с Фу Ляном. Начальником округа Усин был дважды: с 423 по 433 г. и в 435 г., когда и умер на этом посту.

[73] Шицзыго — нынешняя Шри Ланка, с которой Китай состоял в торговых сношениях, начиная с восточноцзиньского времени. Фунаньго — Бапном, древнее кхмерское царство, существовавшее в I—VI вв. на Индокитайском полуострове и занимавшее всю территорию современной Камбоджи, юг Лаоса и Вьетнама, а также юго-восточную часть Тайланда. Малая колесница — *хинаяна* (*тхеравада*), одно из основных на-

Четвертая группа — *линь дан бэй хай* (臨當被害 «Оказавшиеся на грани гибели»); в сутре: «Еще же если люди, оказавшиеся на грани гибели, провозгласят имя бодхисаттвы Гуаньшиинь, все направленные на них мечи и палки разлетятся на части, придут в негодность, и так [те люди] обретут избавление». В этой группе восемь рассказов — все они отвечают заявленному тезису, то есть их герои, благодаря своевременному обращению к Гуаньшиинь или вере в бодхисаттву, избегают насилия, гибели в неразберихе бунтов, избегают ранений в бою.

> Некий простолюдин из Шу сделал из сандалового дерева коробочку, положил туда золотую фигурку Гуаньшиинь и [стал носить ее] спрятанной в волосах сзади, у шеи. Когда же Яо Чан грабительски напал на Шу, тот человек был в рядах [противостоящего Яо Чану войска], и когда армии сошлись, [он] оказался лицом к лицу с Чаном и тот собственноручно рубанул его [мечом]. Но тот [человек] лишь услышал звон у своей шеи, а ни малейшей боли не почувствовал. [Ему] удалось бежать [с поля боя] — укрыться в лесу. Разбойники [Яо Чана] ушли, и [тот человек] распустил волосы, осмотрел коробочку: с коробочкой оказалось все в порядке. Открыл, вынул фигурку [Гуаньшиинь], осмотрел — а на ней рубец! Тогда-то [тот человек] понял, что звук, который он слышал, был от удара по фигурке. Он очень опечалился: уж лучше рана на моем теле, чем вред, нанесенный божественному образу! После этого [тот человек] еще сильнее поверил в сострадательность и волшебную силу [Гуаньшиинь] и очень продвинулся в овладении учением [Гуань ши инь 2002. С. 86—87] [74].

Пятая группа — *цзянь си ци шэнь* (檢繫其身 «Сковывают их тела»); в сутре: «Или же еще если люди, совершившие или не совершившие преступление, в ручных и ножных колодках, сковывающих их тела, провозгласят имя бодхисаттвы Гуаньшиинь, то все [оковы] сломаются, падут, и так [те люди] обретут избавление». То есть собранные в этой группе рассказы повествуют о счастливом избавлении из узилища, от казни и тому подобных прискорбных обстоятельств, причем, как и сказано в сутре, — как виновных, так и невинно попавших в число преступников, и последние преобладают, хотя в ряде рассказов свободу обретают и настоящие преступники.

> Гай Ху 蓋護 был из Шаньяна. Некогда [его] бросили в тюрьму и должны были казнить. [Гай Ху] со всем сердцем декламировал «Сутру о Гуаньшиинь» — три дня и три ночи подряд, не давая себе ни секунды роздыха. И вдруг ночью [Гай Ху] узрел Гуаньшиинь, и сияние [бодхисаттвы] пало на него и осветило. И тут же оковы его раскрылись, двери [узилища] отворились сами и сияние

правлений в буддизме, отрицающее возможность иного спасения кроме как через отречение от мира и уход в монашество; идеальной личностью в хинаяне выступает *архат* — святой монах, собственными усилиями достигший нирваны и ушедший из мира (как это сделал Будда), поскольку для Будды мира не существует, — то и смысла молиться и взывать о помощи нет; в махаяне же идеальная личность — бодхисаттва, для блага всех живых существ сознательно не уходящий в нирвану из сострадательных побуждений — им всем помочь; спасение же может обрести не только монах, но и любой мирянин, посвятивший себя достижению *бодхи*, может пробудиться, стать Буддой.

[74] Ш у — древнее, напомним, название Сычуани. В описываемое время большая часть местных территорий контролировались Восточной Цзинь. Я о Ч а н (姚萇 330—393) — двадцать четвертый сын предводителя союза цянских племен Яо Гэ-чжуна (姚戈仲 280—352), основатель северного царства Позднее Цинь, на троне 384—393.

указало [Гай Ху] путь, и он выбрался и пошел следом за сиянием — и лишь через двадцать ли сияние стало меркнуть. Ху остановился, заночевал в траве, а на другой день пошел дальше и так обрел избавление [Гуань ши инь 2002. С. 101] [75].

Это самая многочисленная группа сборника — в ней двадцать два фрагмента; тема тюремного заключения и казни в Китае того времени была весьма актуальна, и буддийские монахи тоже не были ограждены от облыжных обвинений.

Однажды вэйский узурпатор заподозрил, что буддийские монахи замышляют бунт, и было схвачено несколько сотен монахов. Среди них оказался и один настоятель монастыря — [его] обмотали веревкой с головы до ног, решили, что на другой день обезглавят первым. Настоятель был в ужасе и все помыслы обратил к Гуаньшиинь. Ночью [он] почувствовал, что веревки ослабли, а как рассвело, путы и вовсе свалились наземь. Обретя избавление, [настоятель] кинулся бежать.

Наутро явились чиновники и не нашли его — тогда [им] стало ясно, что это была божественная помощь. О том доложили узурпатору, и стало ясно, что монахи не бунтовали, а оттого [их] всех до одного отпустили [Гуань ши инь 2002. С. 116] [76].

Шестая группа — *мань чжун юаньцзэй* (滿中怨賊 «Наполнены злобными разбойниками»); в сутре: «Допустим, земли тысячи больших стран трех тысяч [миров] наполнены злобными разбойниками, и глава каравана торцовцев опасным путем ведет торцовцев, везущих драгоценные сокровища, но если хоть один из них возвысит голос со словами: "Добрые братья в вере! Не бойтесь ничего. Едины в мысли, провозгласите вы все имя бодхисаттвы Гуаньшиинь, а этот бодхисаттва может даровать бесстрашие всем живым существам, и коли все вы провозгласите [его] имя, то и от этих злобных разбойников получите избавление!" — и, услышав это, все торговцы хором произнесут: "Слава Гуаньшиинь!" — то из-за провозглашения имени [бодхисаттвы] получат избавление!» Сюда отнесены четырнадцать фрагментов — истории, связанные как с избавлением от разбойников в дороге, так и с чудесным спасением от их рук и возвращением похищенного злодеями добра. Иногда эти истории весьма своеобразны, как, например, рассказ про ставшего невидимым монаха.

В Ичжоу был один монах, издавна жил [он] в горах. Однажды вдруг появились разбойники. [Монах] хотел было бежать, но [дорога] оказалась отрезана, не пройти, и [он] вернулся в свое жилище, сел и всем сердцем воззвал к Гуаньшииню. Разбойники же видели, что [монах] в хижине, но, зайдя внутрь, никого там не увидели: пропал! — и стали говорить друг другу: «Это, верно, дух, [он] может всех нас истребить!» И бросились бежать прочь. А монах остался невредим [Гуань ши инь 2002. С. 145] [77].

---

[75] Шаньян — округ, находившийся на территории современной пров. Цзянсу.

[76] Вэйский узурпатор — по всей вероятности, имеется в виду Тоба Гуй, в 399 г. провозгласивший себя императором царства Северное Вэй.

[77] Ичжоу — ханьская область, располагавшаяся на том месте, где ныне находится г. Чунцин, пров. Сычуань.

Седьмая группа — *шэ юй цю нань* (設欲求男 «Если хочет иметь сына»); в сутре: «Если некая женщина хочет иметь сына и поклоняется и делает подношения бодхисаттве Гуаньшиинь, то [она] родит счастливого, добродетельного, обладающего мудростью сына». В этой группе — один фрагмент, и он полностью отвечает заявленной теме: мечтавшая родить сына женщина перед лицом монашеской братии заявляет, что если родит через четыре месяца и восемь дней, то тем самым (и только так!) Гуаньшиинь явит свою божественную силу. Так и произошло. Возможно, здесь можно усматривать первые признаки более позднего развития культа Гуаньшиинь, когда данное божество в сознании китайского народа «поменяло» пол и стало божеством-чадоподательницей.

Восьмая группа — *ши ци даоцзин* (示其道徑 «Укажет путь»); с этого места Лу Гао для обозначения тематической направленности группы фрагментов начинает использовать цитаты из «Цин гуань ши инь пу са сяо фу ду хай то ло ни цзин»; в данном случае полной цитатой из этой сутры будет: «Если идешь по дикой равнине и вдруг заблудился, произнеси этот дхарани, и бодхисаттва Гуаньшиинь, милосердный всем сердцем, приняв образ человека, укажет путь» [Гуань ши инь 2002. С. 187]. В группе пять фрагментов — они повествуют о заплутавших людях (как правило, это происходит в результате бегства от преобладающего противника) и о счастливом обретении верного пути после обращения к Гуаньшиинь. Интересен один из рассказов: хотя он и короткий, но в нем бодхисаттва помогает герою дважды.

> Би Лань 畢覽 был из Дунпина. С юных лет [он] почтительно верил в Закон Будды. [Би Лань] был военачальником у Мужун Чуя, и во время северного похода войско потерпело поражение. Лишь один [Би Лань] верхом на лошади помчался назад — разбойные бандиты настигали его, и Лань со всей искренностью обратился к Гуаньшиинь и так негаданно обрел спасение. [Он] заехал глубоко в горы и потерял дорогу, но памятуя о том, что [бодхисаттва] уже явил ему божественную силу, сызнова взмолился. Ночью [Би Лань] встретил монаха с посохом с кольцами в руке — [монах] указал ему дорогу, и [Би Лань] нашел обратный путь и спокойно вернулся домой [Гуань ши инь 2002. С. 175] [78].

Девятая группа — *цзе хуань бэньту* (接還本土 «Воссоединится с родной землей»); в сутре: «Если же некий человек оказался перед лицом большой беды, утерял страну и [родную] землю, жену и детей, имущество и состояние, встретился с ненавистным, — то [пусть он] провозгласит имя Гуаньшиинь и декламирует этот дхарани, не давая себе отдыха и не думая об ином, и когда пройдет семь по семь дней, Великий Сострадающий примет или небесный образ, или же образ могущественного волшебного князя и воссоединит [такого человека] с родной землей и дарует безмятежность»

---

[78] Дунпин — округ, располагавшийся в районе современного уезда Дунпинсянь пров. Шаньдун. Мужун Чуй (慕容垂 326—396) — основатель и первый государь (Чэнъуди, на троне 384—396) царства Позднее Янь (386—409), сяньбиец из племени мужунов. В 395 г. Мужун Чуй послал в завоевательный поход на север, в границы Северного Вэй, войско под предводительством своих сыновей Мужун Бао (慕容寶 356—398) и Мужун Линя (慕容臨 IV в.), но Тоба Гуй разбил войско наголову, и сыновья Мужун Чуя спаслись едва ли не единственные из всех.

[Гуань ши инь 2002. С. 201] [79]. Столь длинная и запутанная формулировка объединяет всего четыре разных по содержанию фрагмента: два посвящены воссоединению родственников и довольно объемны, один повествует о возвращении на родину и содержит большую гатху, а в четвертом говорится о чудесном спасении.

> Чи Цзинь-ган 池金罡 был из Пинъюаня. С юных лет [он] жил, служа Будде, и очень продвинулся. Когда [Чи] исполнилось восемнадцать, его обманули и зарубили, а труп бросили в пустую могилу — могила была глубиной больше чем в чжан. Но после того, как разбойники ушли, [Чи] очнулся и ожил. [Он] отринул боль от раны и оставил в сердце лишь [думание] о Гуаньшиине — и вскоре увидел руку длиной более чем в чжан, что протянулась к нему и вытащила [из могилы]. [Чи] дополз до дома, [и все] восхищались этим волшебным происшествием [Гуань ши инь 2002. С. 200] [80].

Десятая группа — *юй да эбин* (遇大惡病 «Столкнулись со страшной болезнью»); в сутре: «Жители этой страны столкнулись со страшной болезнью, наилучшие лекари употребили все свое искусство, но не сумели помочь, и [люди] уповали лишь на сострадательную милость Небесного внука, стали сообща молить об исцелении болезненных тягот и получили избавление от страданий» [Гуань ши инь 2002. С. 205]. В данной группе три фрагмента, все в строгом соответствии с заявленной темой повествуют о чудесном исцелении с божественной помощью бодхисаттвы, в том числе об исцелении от глухоты и слепоты.

Наконец, последняя, одиннадцатая, группа озаглавлена *эшоу бу вэй* (惡獸怖畏 «Страх перед злобной тварью»), о чем в сутре сказано: «Допустим, если человек вышел в море на промысел или в глухих горах и диких местах натолкнулся на тигра, волка, льва, ядовитую тварь... [то пусть] трижды провозгласит имя бодхисаттвы Гуаньшиинь, прочтет этот дхарани и получит тем избавление [от напасти]» [Гуань ши инь 2002. С. 208]. Здесь всего два фрагмента, оба повествуют о заступничестве Гуаньшиинь в случаях, когда верующие сталкиваются со «злобными тварями».

> Монах Фа-лин 法領 был из Сянъюаня, что в Шандане, мирская фамилия его — Дун 董, а имя — Лян 良. Некогда, возвращаясь из Хэнэя в Сянъюань, [он] в пути попал в грозу — легла темень, зарычали злобные тигры и волки. [Фа-лин] очень испугался, выхода не было, и [он] всем сердцем обратился к Гуаньшииню. Очень скоро ливень стих, и [Фа-лин], продолжив путь, увидел человеческое жилье. Войдя, [он] попросился на ночлег, и хозяева очень радушно его приняли. Когда же утром [Фа-лин] проснулся, то обнаружил, что спал на плоском камне, а кругом — лишь один глухой лес. Этот случай помог [Фа-лину] еще больше

---

[79] Встреча с ненавистным — одно из так называемых восьми страданий в буддизме: рождение, старение, болезнь, смерть, разлука с любимым, встреча с ненавистным, невозможность обрести желаемое, непостоянство пяти *скандх* (чувства, ощущения, представления, опыт, знание).

[80] Пинъюань — область, в это время располагавшаяся на территории современной пров. Шаньдун.

продвинуться в учении, и вскоре [он] принял постриг. Жил он в годы под сунским девизом правления Юань-цзя [Гуань ши инь 2002. С. 207—208] [81].

Язык сборника Лу Гао достаточно прост, с богатым использованием буддийской терминологии, однако же, как и у Фу Ляна и Чжан Яня, почти лишен средств художественной выразительности, поскольку составитель преследовал сугубо прагматические цели фиксации удивительных случаев, связанных с именем Гуаньшиинь, пренебрегая при этом детализацией описаний [82]. Круг героев сборника Лу Гао достаточно широк и в то же время традиционен: за редкими исключениями здесь действуют или буддийские монахи (Ши Фа-чжи 釋法智, Ши Фа-ли 釋法力, Ши Дао-цзюн 釋道冏 и др.) или верующие миряне, в той или иной степени продвинувшиеся на пути буддийского учения; временной охват — в основном правление домов Цзинь, Вэй, Лян и Лю-Сун. Сборник Лу Гао, таким образом, предстает перед нами самым богатым из всех рассмотренных выше собраний историй о божественном вмешательстве бодхисаттвы Гуаньшиинь в жизнь верующих в него; это тематически организованная коллекция сюжетных произведений, отсылающая читателя к определенным местам буддийских сочинений, иллюстрациями к которым и являются собранные Лу Гао рассказы. До определенной степени они могут быть рассмотрены в качестве своеобразного дополнительного материала для верующих при изучении указанных сутр, это наглядные примеры, призванные убедить сомневающихся в силе буддийского учения и укрепить идущих по пути Будды; это, по выражению Лу Синя, «книги, поддерживающие учение Будды» [Лу Сюнь 2006. С. 54]. Что особенно важно — данные рассказы суть не переводные истории из жизни далеких чужеземцев, но записи событий, случившихся на китайской земле и с китайцами, свидетельства так называемого китайского простонародного буддизма, и в этом их ценность для китайской прозы сяошо и литературного процесса.

Необходимо также подчеркнуть новизну материала всех рассмотренных сборников: поскольку при обращении к такой теме, как милостивые отклики бодхисаттвы Гуаньшииня на мольбы верующих, авторы данных текстов, образованные китайские книжники, не имели возможности по традиции обратиться для поиска необходимых им свидетельств к древним письменным памятникам ввиду отсутствия таковых, многие фрагменты здесь — записи устных рассказов, передавамых верующими в Будду. При этом сказать, что Лу Гао вовсе не пользовался в работе письменными источниками (кроме буддийских сутр), было бы неверно: в нескольких местах «Си гуань ши инь ин янь цзи» есть упоминания о том, что рассказ, похожий на изложенный, Лу Гао встречал в сборнике «Сюань янь цзи» (宣驗記 «Записки о

---

[81] Сянъюань, что в Шандане. — Уезд Сянъюань входил в состав цзиньского округа Шандан, располагавшегося в юго-восточно части современной пров. Шаньси. Хэнэй — цзиньский округ, располагавшийся в районе современного уезда Циньянсянь пров. Хэнань.

[82] По поводу специфики лексики этих трех сборников см.: [Дун Чжи-цяо 2002; Фан И-синь 2001; Фань Чун-гао 2004; Фань Чун-гао 2009]. Сводный индекс буддийских выражений всех трех сборников можно найти в издании: [Гуань ши инь 2002. С. 269—284], каждое выражение прокомментировано в примечаниях к основному тексту.

подлинных свидетельствах»), о котором ниже, но он Лу Гао не устроил, поскольку хуже (*бу цзи* 不及) у него уже имеющегося [83]. Однако же более часты ссылки именно на устные источники информации, как, например: «слышал от Ши Дао-сяня (釋道僊 V в.)», «мои, [Лу] Гао, дядя... Чжан Жун и двоюродный дядя... Чжан Сюй (張緒 V в.) оба слышали эту историю» [Гуань ши инь 2002. С. 155, 135—136] [84]. Комплексная письменная фиксация волшебных происшествий, связанных с буддизмом, начатая рассмотренными выше сборниками, и создала собственно китайскую базу для дальнейшего развития буддийских сюжетов и мотивов в сяошо. Продолжая наблюдения Л. Н. Меньшикова над буддийскими притчами на китайской почве, можно сказать, что в прозе сяошо китайская культура пошла по пути асимиляции содержащихся в переводных сутрах назидательных сюжетов, приспосабливая их к своему культурному коду, а затем создавая и новые тексты по полученным образцам [Бай юй цзин 1986. С. 16—17].

15.2.2. «Записки о потустронних знамениях» — собрание свидетельств могущества буддийского учения

«Мин сян цзи» (冥祥記 «Записки о потусторонних знамениях») были написаны сызмала приобщившимся к буддийскому учению лянским литератором и отпрыском пришедшего в упадок знатного рода Ван Янем (王琰 454?—520?) [85]. В официальных исторических сочинениях его биографии

---

[83] Очевидно, что Лу Гао не обозначил все источники, которыми пользовался. В качестве сопоставительных материалов для исследования трех сборников о Гуаньшиине современные китайские ученые обычно привлекают такие сочинения, как «Фа юань чжу линь», «Гао сэн чжуань», «Мин сян цзи» и некоторые другие.

[84] А одна такая история даже является, по выражению Лу Гао, «внутрисемейной» (*цзячжун* 家中): о том, как его родственник, Чжан Чан (張暢 ?—457), избежал заключения в тюрьме и казни благодаря обращению к бодхисаттве Гуаньшиинь, в результате чего сковывавшие его колодки раскрылись сами собой, а пораженные этим тюремщики доложили властям о чуде.

[85] Относительно дат жизни Ван Яня существуют разные мнения. М. Е. Ермаков считал, что на основании текста авторского предисловия датой рождения Ван Яня можно приблизительно считать 450 г. [Ермаков 1994. С. 16]. Однако же о времени, когда Ван Янь вернулся в столицу, а произошло это в 463 г., в предисловии сказано *тяочэнь* 齠齔, то есть «[возраст] молочных зубов и детской прически», что говорит о возрасте лет в восемь-девять, и если в 463 г. Ван Яню было примерно столько, то можно предполагать, что родился он в 454 или 455 г. Ли Цзянь-го считает наиболее вероятным 454 г., а умер Ван Янь, по мнению ученого, в период девизов правления Тянь-лань и Пу-тун, то есть с 502 по 526 г. [Ли Цзянь-го 1984-2. С. 415]. Известный китайский филолог Цао Дао-хэн (曹道衡 1928—2005) предполагает, что Ван Янь мог родиться в 456 или 457 г., а умереть в 518 или 519 г. [Цао Дао-хэн 1992. С. 73—74]. Новейшие исследования и анализ имеющихся исторических свидетельств, обобщенные современным тайваньским специлистом по периоду Шести династий Лю Юань-жу 劉苑如, говорят о том, что скорее всего родился Ван Янь в 454 г., а умер примерно в 520-м, и это самое аргументированное на сегодня мнение, которого мы и будем придерживаться [Лю Юань-жу 2007-1. С. 228].

нет. Хуэй-цзяо указывает, что Ван Янь происходил из Тайюаня [Хуэй-цзяо 1992. С. 524]. Род Ван Яня восходит к цзиньскому сановнику Ван Го-бао (王國寶 ?—397), а старшим братом его отца (его имя история для нас не сохранила) был Ван Янь-сю. Более или менее достоверно о Ван Яне известно, что детство он провел в Цзяочжи (старинное название вьетских земель, северная часть современного Вьетнама), то есть на дальних окраинах китайского мира; но в 461 г. семья Ван Яня переехала в столицу Лю-Сун (Цзянкан, на месте современного Нанкина); позднее, уже при династии Южная Ци, Ван Янь около трех лет провел на посту *тайцзы шэжэнь* (чиновник-секретарь из свиты наследника престола); в 489 г. он принял участие в полемике с противниками буддизма [86]. В конце правления Ци, примерно в 501 г., Ван Янь занял должность начальника области Иань (располагалась на территории современной пров. Хубэй); также известно, что Ван Янь служил и при династии Лян — был начальником уезда Усин [87]. После Ван Яня остался сборник «Мин сян цзи»; кроме того, известно, что он составил хронику «Сун чунь цю» (宋春秋 «Вёсны и осени [династии] Сун») в двадцати цзюанях, но до наших дней она не дошла.

В цз. 33 суйской династийной истории содержится указание на «"Записки о потусторонних знамениях", десять цзюаней, автор Ван Янь». Та же информация есть и в старой и в новой танской династийной истории (цз. 46 и 59, соответственно). Фигурирует сборник и у Хуэй-цзяо — правда, без указания объема. В послетанское время «Мин сян цзи» из библиографических сочинений пропадают — ссылки на этот памятник содержатся лишь в таких сунских антологиях, как «Тай пин гуан цзи», «Тай пин юй лань», а также в «Вэнь фан сы пу» Су И-цзяня, сохранивших для нас фрагменты из «Мин сян цзи», сам же сборник был, видимо, утерян в южносунское время. К восстановлению сочинения Ван Яня приложили руку более поздние библиофилы и текстологи — отдельные фрагменты из него содержатся в «Шо фу» Тао Цзун-и и некоторых других книжных сериях, однако же, по наблюдениям Ли Цзянь-го, далеко не все такие фрагменты аутентичны, поскольку повествуют о событиях танского времени и приписаны Ван Яню ошибочно. Существованием современного критического (единственного в КНР) текста «Мин сян цзи» мы обязаны Лу Синю, который в «Гу сяошо гоучэнь» свел воедино сто тридцать один сохранившийся фрагмент из сборника, а также предисловие к сборнику [Лу Сюнь 1973. С. 561—648] [88]. Это, конечно, не первоначальные десять цзюаней текста, но вполне представи-

---

[86] В частности, с трактатом философа Фань Чжэня (范縝 450?—510/515?) «Шэнь ме лунь» (神滅論 «Суждения об уничтожимости духа»), который не только категорически опротестовывал концепцию «неуничтожимости духа» (*шэньбуме*, см. главу 14.4), но и отрицал возможность существования сверхъестественного и чудесного (см., например: [Кравцова 1994-2. С. 351—356]).

[87] Подробнее о жизни и карьере Ван Яня см.: [Ван Цин 2001. С. 175—188]; перечень научной литературы, посвященной Ван Яню, см.: [Лю Юань-жу 2007-1. С. 232. Примеч. 15].

[88] Некоторые уточнения к критическому тексту Лу Синя можно также найти в работах: [Чжэн Юн 2007-1; Сюн Цзюань 2009]. На русский язык комментированный перевод (единственный на настоящий момент перевод на европейские языки) «Мин сян цзи» под названием «Вести из потустороннего мира» сделал М. Е. Ермаков: [Ван Янь 1993; Ван Янь-сю 1998. С. 61—213]. Этому предшествовала публикация предисловия к сборнику и двадцати восьми избранных фрагментов, см.: [Буддизм в переводах 1993. С. 301—332].

тельная часть сборника, к работе над которым Ван Яня подтолкнула история, изложенная в предисловии:

> В детские годы я, Янь, был в Цзяочжи. В тех землях пребывал наставик Закона Сянь 賢法師, нравственный и добродетельный буддийский монах. [Я] встретился [с ним] и принял пять обетов, и потом [он] подарил мне бронзовую статую Гуаньшиинь, не такую, что изготавливают ныне, но и не столь древнюю, а из тех, что делали в годы под девизом правления Юань-цзя, — [она] отлита и обработана с особым искусством, изысканной прелести. И я, Янь, почтительно приняв [статую], вернулся в столицу.
>
> В то время [я] был юн и вместе с двумя братьями постоянно и всецело предавался вере, не зная отдыха, а потом наш убогий дом начали ремонтировать-перестраивать, и не стало [места], где бы покойно могла находиться [та статуя], и [я] перевез ее в столичный буддийский монастырь Наньцзяньсы.
>
> Тут как раз все без разбора взялись отливать монеты, и даже появились такие злодеи, что уничтожали бронзовые статуи и отливали монеты из них. Уже прошло несколько месяцев, как [моя] статуя пребывала в монастыре, и однажды днем, задремав, я, Янь, увидел себя стоящим у постамента [для статуй], и все было очень странным. Время было уже к вечеру, но [я] помчался [в монастырь] забрать [мою статую]. Оказалось, тем вечером из Наньцзянь[сы] разбойники украли более десяти статуй, но в темноте еще долго было видно их сияние, освещавшее место в три с лишним чи, прелестный золотой блеск не угасал, слепя глаза, — я, Янь, мои братья и слуги с нами, более десяти человек, своими глазами видели это! Тогда [я] был еще мал и не вел записей, теперь же, [желая] добавить это к другим историям, не вспомню, какой тогда стоял день какой луны, но случилось это осенью седьмого года под сунским девизом правления Да-мин.
>
> Настал конец годов под девизом правления Тай-ши, я, Янь, переехал жить в [квартал] Уи, и один из монахов, которых [я] принимал у себя, обмолвился, что вроде бы видел эту [мою] статую в монастыре Добаосы. Я в то время собрался в Цзянду, а тот монах продолжил путь в Цзинчу, и [я] так и не узнал точного местонахождения статуи. Ведь прошло десять лет, и [я] боялся, что божественная эта драгоценность навеки пропала.
>
> В конце годов под сунским девизом правления Шэн-мин [я] путешествовал через ущелья в верховьях Янцзы, проезжал через Цзянлин и [там] встретил того шрамана — и наконец узнал, где статуя. В том же году я, Янь, вернулся в столицу и явился с визитом в монастырь Добаосы, но настоятель, Ай-гун 愛公, сказал, что такой статуи [к ним] не привозили. Я, Янь, вернулся домой, решив, что тот монах оказался неправедным, а статуя теперь потеряна, и впал в глубокую тоску и печаль. Но той же ночью во сне [я] увидел человека, который сказал: «Статуя в монастыре Добаосы, Ай-гун просто забыл [про нее]. [Вы] должны ее забрать!» [Он] привел меня в монастырь, повел рукой — открылся зал, и [я] увидел статую среди других небольших, что стояли в восточной части, увидел ясно и отчетливо. Утром [я] направился в монастырь и обо всем, что увидел во сне, рассказал Ай-гуну. Ай-гун открыл зал — статуя оказалась в его восточной части, ровно как [я] видел во сне! [Я] забрал статую и вернулся домой. Это было в тринадцатый день седьмой луны первого года под девизом правления Цзянь-юань... [Лу Сюнь 1973. С. 563—564] [89].

---

[89] Данное предисловие перевел М. Е. Ермаков [Ван Янь-сю 1998. С. 62—64], однако же в его перевод закрались досадные неточности, оттого я привожу здесь собственный вариант перевода. Пять обетов — запреты для буддиста-мирянина: на убийство, кражу, прелюбодеяние, ложь, употребление вина. Годы... Юань-цзя — 424—453. Седьмой год... Да-мин — 463. Годы... Тай-ши — 465—471. Уи — знаменитый

Говоря о «Мин сян цзи», Цао Дао-хэн проводит параллель с «Соу шэнь цзи» Гань Бао, целью которого было показать, что рассказы о духах «вовсе не пустые слова» [Цао Дао-хэн 1992. С. 76—79]. Возможно, и Ван Янь пошел по тому же пути, на многочисленных примерах доказывая, что чудесная сила учения Будды — вовсе не выдумки. По крайней мере, в конце авторского предисловия к «Мин сян цзи» сказано:

> ...Возвращаясь в мыслях к этой истории, [я] чувствую глубочайшее желание продолжить традицию подобных свидетельств, собрав записи их воедино. <...> В сутрах говорится, что отлитые ли [из металла], вырезанные [из дерева], нарисованные ли лики — все они могут двигаться да к тому же испускать сияние. Ныне в западных краях есть статуи Шакья[муни] и Милэ (Майтрейи), светящиеся во мраке, — верно, как раз из таких! И в Поднебесной есть подобные — мгновенно дарующие божественный отклик, и многим среди живущих в наше время было дано ощутить это. <...> Таких примеров — великое разнообразное множество, и хоть трудно объять все до единого, [я] собрал основное — то, что [люди] видели сами... [Лу Сюнь 1973. С. 564].

В «Мин сян цзи» вошли самые разные материалы — с древности, начиная с династии Хань, и по время правления династии Южная Ци; рассказов о событиях времен правления династии Лян в сохранившейся части сборника нет, это позволяет предполагать, что «Мин сян цзи» были созданы в начале правления этой династии. Фрагменты в критическом тексте Лу Синя выстроены в хронологическом порядке: Восточная Хань (1), Цзинь (56), северные царства Позднее Чжао (2), Раннее Цинь (2), Раннее Сун (62), Южное Ци (2), а также истории разных эпох (6) [90]. Последняя упомянутая в тексте дата — 485 г. Как и другие дотанские сборники, «Мин сян цзи» имеют два рода источников: свежие истории, записанные Ван Янем со слов очевидцев или знающих и достойных доверия людей, и заимствования из предшествующих сочинений соответствующей тематики, то есть также относительно свежие тексты. Таковы, например, истории, взятые из «Ю мин лу» Лю И-цина, — связанные с буддизмом и в первую очередь с посещением загробного мира (рассказы о Чжао Тае 趙泰 и Ши Чан-хэ 石長和) [91]. В «Мин сян цзи» содержались в свое время и почти все фрагменты из сборника Фу Ляна, позаимствованные Ван Янем почти дословно, и об этом сам он пишет: «Шесть рассказов, начиная с [рассказа] о Чжу Чан-шу и до [рассказа] о [Чжу Фа]-и, были собраны сунским шаншулином Фу Ляном»

квартал в Цзянкане, изначально — квартал ремесленников, в V в. ставший местом обитания знати, чиновников, людей искусства. Полностью восстановлен в 1997 г. Цзянду — район центральной части современной пров. Цзянсу. Цзинчу — старое название территорий, ныне занимаемых пров. Хубэй. Годы... Шэн-мин — 477—479. Цзянлин — он же Цзинчжоу, город в среднем течении Янцзы в современной пров. Хубэй. Первый год... Цзянь-юань — 479.

[90] В русском переводе М. Е. Ермаков помимо отсутствующих в оригинале тематических заголовков фрагментов добавил также разделы, соответствующие правлению той или иной династии (царства), ко времени которой относится та или иная группа рассказов.

[91] Конечно, говорить наверняка о заимствованиях у Лю И-цина мы не можем — нельзя исключать и вариант некоего третьего, неизвестного нам ныне, источника, из которого черпали и Лю И-цин, и Ван Янь; однако же вероятность именно заимствования велика, поскольку «Ю мин лу» появились раньше «Мин сян цзи».

[Лу Сюнь 1973. С. 589]. Однако до наших дней в составе «Мин сян цзи» дошли не все шесть из взятых у Фу Ляна фрагментов. Иные же рассказы, которые Ван Янь почерпнул для своего сборника из чужих сочинений, в «Мин сян цзи» зачастую обрастают ранее отсутствовавшими подробностями и деталями, разворачиваясь из сухой фиксирующей событие записи в полноценное сюжетное произведение, заметно увеличиваясь в объеме и меняя смысловую нагрузку. Но в «Мин сян цзи» более ценны для нас, разумеется, оригинальные рассказы.

Содержание «Мин сян цзи» достаточно богато и разнообразно, и это позволило М. Е. Ермакову заметить, что «если бы мы обладали единственно только текстом "Вестей из потустороннего мира", то и тогда решение задачи, поставленной перед настоящим исследованием (т. е. изучение основных аспектов китайского простонародного буддизма IV—VI вв. — *И. А.*), не оказалось бы полностью безнадежным» [Ермаков 1994. С. 14]. Следовало бы ожидать — по крайней мере в соответствии с заявленным в предисловии, — что в тексте «Мин сян цзи» будут во множестве встречаться записи случаев о волшебных проявлениях буддийских статуй и иных изображений будд и бодхисаттв, однако же среди сохранившихся фрагментов подобных всего несколько.

> Жена Чэнь Сюань-фаня 陳玄范, госпожа Чжан 張氏, самозабвенно чтила Будду. У нее было заветное желание изготовить статую. Она всю жизнь жертвовала, надеясь на исполнение своего желания. В один из дней, когда госпожа Чжан сосредоточенно думала об этом, вдруг на высоком постаменте появилась статуя Гуаньшиинь, испускающая сияние в пять чи [Ван Янь 1993. С. 213].

Прочих же рассказов (не связанных со статуями), описывающих явление божественной силы Гуаньшиинь при обращении к этому бодхисаттве в трудную минуту, в «Мин сян цзи» тридцать пять; чаще всего в них звучит мотив чтения «Гуань ши инь цзин», сутры о Гуаньшиинь — как о верном средстве получить отклик божества [92]. Как и в рассмотренных выше сборниках сяошо, в «Мин сян цзи» Гуаньшиинь — центральное буддийское божество, чей культ господствует в раннем китайском буддизме, отразившись и в буддийских сяошо.

> Шрамана Чжу Хуэй-цин 竺惠慶, родом из Гуанлина, совершенствовался на стезе самосозерцания, строжайше исполняя монашеские предписания. В двенадцатом году под девизом правления Юань-цзя в областях Цзинчжоу и Янчжоу стояла большая вода: реки сровнялись с холмами. Хуэй-цин на маленькой лодочке поплыл в Лушань. По пути его застала буря. Попутчики Хуэй-цина уже пристали к берегу, а его лодчонка не причалила. Порывом ветра ее отнесло на середину реки. А ветер все крепчал, волны вздымались все круче, грозя неминуемой гибелью. Преисполненный надежды, Хуэй-цин с чистым сердцем принялся твердить сутру «Гуаньшиинь цзин». На виду у людей, находившихся на берегу, лодочка Хуэй-цина поднялась на волне, застыла на ее гребне, а затем, как будто подчиняясь усилиям десятков людей, была вынесена на высокий бе-

[92] Сводную таблицу чудесных свойств, являемых иными буддийскими сочинениями на страницах «Мин сян цзи», см.: [Лю Юань-жу 2007-1. С. 280—281].

рег. Вместе со своими попутчиками в одной большой лодке Хуэй-цин переправился на другой берег [Ван Янь 1993. С. 167] [93].

М. Е. Ермаков обращает внимание на то обстоятельство, что в «Мин сян цзи» содержится наиболее, по всей вероятности, ранний словесный портрет Гуаньшииня:

> ...Все монахи спали, а Дао-цзюн 道冏 встал и совершил риуал поклонения. Он собирался вновь сесть в позу самосозерцания, как вдруг на четырех стенах залы увидел бесчисленное множество шрамана. Тела их были видны наполовину, а Будда с уложенными в узел волосами весь был виден ясно и отчетливо. Был там и высокий человек, собой весьма грозный: круглый тюрбан на голове, штаны и платье из расшитой ткани, длинный меч в руках... [Ван Янь 1993. С. 177].

Отдельную тематическую группу составляют фрагменты, в которых описываются праведные деяния, выдающиеся достоинства, удивительные качества буддийских подвижников, монахов и монахинь.

> Начальник военного приказа Хуань Вэнь на склоне лет всецело предался учению Будды, подносил дары монахам и монахиням. Как-то раз к нему из дальних мест пришла бхикшуни, имя которой неизвестно. От имени всех монахинь она удостоила Вэня званием благотворителя. Своим поведением бхикшу-ни выказала необычайные дарования, и Вэнь почел за честь принять ее у себя. Бхикшуни пожелала прежде помыться. Вэня обуял соблазн, и он стал за ней подсматривать. Он видел, как она разделась, затем схватила нож, вспорола живот, выпростала утробу, а вслед за этим отрезала себе голову и отсекла конечности. Вэнь испугался и отпрянул, а бхикшуни вышла из умывальни цела и невредима. Вэнь спросил, что это было, и бхикшуни отвечала:
>
> — Если бы Вы, господин, посягнули на меня, казнь надо мной свершилась бы!
>
> Еще когда намерение Вэня только зрело, она все поняла и огорчилась. Из боязни нарушить обеты бхикшуни она вот так и оберегла целомудрие. Она все это рассказала и ушла. Где бхикшуни была потом — неизвестно [Ван Янь 1993. С. 103].

Данная группа весьма многочисленна — в «Мин сян цзи» более четырех десятков фрагментов, главными героями которых выступают буддийские монахи. Большинство таких фрагментов — агиографического типа, и позднее подобные материалы были использованы Хуэй-цзяо при работе над «Гао сэн чжуань»: там содержатся жизнеописания тридцати монахов, выступающих в качестве персонажей в «Мин сян цзи».

> Шрамана Ши Фа-сян, уроженец округа Хэдун, жил отшельником в горах, предавался религиозному совершенствованию и аскезе. Птицы и звери собирались вокруг него и были как ручные. В храме горы Тайшань был большой каменный ящик, доверху наполненный драгоценностями. Когда Фа-сян был в тех

---

[93] Гуанлин — цзиньский округ, находившийся на границе современных пров. Цзянсу и Аньхой, его северная граница проходила по Янцзыцзяну. Двенадцатый год... Юань-цзя — 436. Цзинчжоу и Янчжоу — области, располагавшиеся на территории совр. пров. Хунань и Хубэй. Лушань — знаменитая гора, расположенная неподалеку от г. Цзюцзян пров. Цзянси.

горах и остановился в храме на ночлег, то увидел человека в темной одежде и шапке военного образца. Тот приказал Фа-сяну открыть ящик, а сам тотчас исчез. Каменная крышка весила более тысячи цзюней, но только Фа-сян к ней слегка притронулся, как она открылась. Фа-сян взял с собой драгоценности и раздал их бедному люду.

Впоследствии Фа-сян переправился на юг от Янцзы и обосновался в монастыре Юэчэнсы. Фа-сян не считался с приличиями, был невоздержан. Он позволял себе непристойные шутки, грубые выходки, иногда раздевался догола при людях. Был он непочтителен к знатным вельможам. Командующий северными войсками Сыма Тянь возненавидел его за эти непристойности и призвал к себе, чтобы опоить вином. Фа-сян одну за другой опорожнил три чаши, но оставался в полном здравии и вел себя как ни в чем не бывало.

Скончался Фа-сян восьмидесяти девяти лет, в последнем году правления под девизом Юань-син [Ван Янь 1993. С. 115] [94].

Данный фрагмент с минимальной редакторской правкой и дополнениями (например мирской фамилии Фа-сяна — Лян 梁) включен Хуэй-цзяо в двенадцатую цзюань «Гао сэн чжуань» в качестве собственно жизнеописания Ши Фа-сяна, ничего больше Хуэй-цзяо добавить о Фа-сяне не сумел [Хуэй-цзяо 1992. С. 459].

Буддийские монахи-шраманы и праведники фигурируют и во многих других фрагментах «Мин сян цзи» — не в качестве уже главных героев, однако же персонажей весьма важных, весомых, например, в качестве дарующих помощь или указывающих верный путь заблудшим, а также свидетелей на загробном судилище или же загробных распорядителей, обладающих существенной властью. А сошествия в загробное судилище, в ад и последующие возвращения оттуда описываются примерно в двух десятках рассказов сборника Ван Яня, и это, как правило, самые объемные произведения «Мин сян цзи». Усиление значимости этого мотива вполне естественно, если принять во внимание, что «именно в IV—V вв. в китайской простонародной ментальности возобладал новый принцип — загробного воздаяния, ставящий посмертную участь в исключительную зависимость от добрых либо от дурных деяний при жизни» [Ермаков 1994. С. 42]. Загробный суд как кульминация воздаяния за прижизненное поведение (упрощенное народным сознанием представление о карме, фактически низведенное до понятия о возмездии, воздаянии) становится в буддийских сяошо одним из ключевых мотивов, а оттого описывается с особым тщанием и с ужасающими подробностями — дабы предостеречь сомневающихся или еще не вставших на путь истинного учения мирян [95].

Как уже было отмечено выше, в связи с «Ю мин лу» Лю И-цина, рассказы о посещении загробного мира строятся по весьма похожей схеме. В начале рассказа собщается о том, что главный герой заболел, умер, потом воскрес и рассказал о виденном за порогом смерти.

---

[94] Сыма Тянь (司馬恬 ?—390) — член правящего цзиньского рода, много служивший при дворе и в провинциях, наивысшим достижением его стал пост командующего Войсками северных штабов (о них см. в главе 1.3). Последний год... Юань-син — 404. В тексте сказано: 元興末, что скорее следует переводить как «конец годов под девизом правления Юань-син (402—404)»; иначе получается, что год смерти Ши Фа-сяна точно известен, а это не так.

[95] Подробнее об идее кармы и отражении ее в дотанских сяошо см.: [Хэ Цин-цин 2007].

После смерти к нему являются посланцы из загробного управления и забирают с собой, после чего следует долгий смутный путь, который герой проделывает или самостоятельно, или же с помощью посланцев, насильно доставляющих его по месту назначения. Далее герой попадает в канцелярию, где компетентные загробные чиновники определяют, каковы его прижизненные заслуги и прегрешения.

> — Какие ты содеял преступления и совершил какие благодеяния? И посмотрим, правда ли то, что ты говоришь! Среди людей постоянно находятся наши представители... Они по пунктам записывают все доброе и дурное, и упущений быть не может никаких! [Ван Янь 1993. С. 69].

Ясно, что у главного героя благие деяния, как правило, преобладают над прегрешениями (иначе ему никто не позволил бы воскреснуть и рассказать об увиденном), а потому он или получает на некоторое время приличную должность в загробном управлении, после чего тамошнее начальство решает вернуть героя к жизни, или же возвращается к жизни достаточно быстро [96]. Но в любом случае герой успевает увидеть какую-то — иногда значительную — часть ада и узнать об его устройстве, а также о неотвратимости наказания за прегрешения. Дело в загробном управлении, традиционно заимствующем принципы земной чиновничьей бюрократии, поставлено основательно, на широкую ногу — будущие перерождения грешников определяет целая канцелярия.

> ...Посреди города стояло высокое кирпичное здание, обнесенное разукрашенной изгородью. Там было несколько сотен служащих. Сверяясь по бумагам, они губителей живых существ определяли в поденки, рождающиеся утром и гибнущие вечером, грабителей и разбойников — в свиней и баранов, приготовленных на убой, развратников и ленивцев — в журавлей и уток, кабаргу и оленя, болтунов — в гусей, сов и филинов, должников и ростовщиков делали мулами, овцами и лошадьми [Ван Янь 1993. С. 71—72].

Специальный штат отряжен и для исполнения загробных наказаний. А наказания весьма живописны.

> Те, кто прибывал в ад, подвергались наказаниям и карам разного рода. Или им иглой прокалывали язык, и кровь растекалась по всему телу. Или с непокрытыми и мокрыми головами, голые и босые, они брели, связанные друг с другом, а человек с большой палкой подгонял их сзади. Там был железный одр на медных ножках, под которым разводили огонь. Людей загоняли на одр, до смерти жарили и парили, а затем возвращали к жизни. Был там еще раскален-

---

[96] В «Мин сян цзи» между смертью и воскресением проходит от двух до десяти дней, чаще всего — семь дней (в пяти фрагментах). Технически воскрешение обычно происходит следующим образом: провожающие умершего (его духовную субстанцию) посланцы загробного мира толкают его в сторону его тела — и душа возвращается; в четырех фрагментах сборника говорится, что умерший испытывает к собственному телу отвращение — по причине, в частности, начавшегося разложения — и возвращаться к жизни не хочет. Подробнее о связанных со смертью и похоронами подробностях из «Мин сян цзи» см.: [Чжэн Юн 2007-2].

ный докрасна громадный котел. В нем варили грешников. Тела вперемешку с головами разваривались в нем до мельчайших частиц. Кипящее масло бурлило и клокотало, а по краям котла толпились бесы с вилами. Триста-четыреста грешников стояли в очереди. Они обнимались и рыдали. Или было там меченосное дерево, высокое и раскидистое, величины необъятной. Корни, ствол, ветви и листья — все было из мечей. Люди, возводившие хулу на других, как будто по собственному желанию взбирались на дерево, цепляясь за ветки. Туловище и голова были в сплошных порезах: раны прямо на глазах становились столь глубокими, что куски тела отваливались [Ван Янь 1993. С. 69—70].

Нужно заметить, что в «Мин сян цзи» (равно как и в прочих сборниках буддийских сяошо) читателю демонстрируется лишь малый, ограниченный набор адских мук и наказаний — и эти описания кочуют из книги в книгу. А в некоторых рассказах открываются подробности того, как можно избежать загробных мучений. Обычно такие вещи разъясняет высшее адское начальство: «Следуйте Закону, совершенствуйтесь в вере и соблюдайте обеты! Тогда вы обретете благое воздаяние и вас не постигнет никакая кара! Карать будет не за что!» То есть нужно соблюдать буддийские заповеди, быть верующим буддистом. Кстати, когда последние попадают в загробное судилище, к ним применяют иной подход, нежели к простым смертным: верующий, последовательно исполняющий все заповеди адепт учения оказывается освобожден от кар и наказаний по определению, а не знавшие о его заслугах служители ада поспешно разбегаются прочь, как только проведают, на какого человека хотели покуситься. Явное преимущество перед прочими имеет и тот, кто уверовал в Будду уже в зрелом возрасте, поскольку на вопрос: «Если человек не служил Закону, но позднее стал его слугой, списываются ли ему прежние грехи?» — следует ответ: «Полностью списываются!» [97]

После такого поучительного диалога главный герой получает разрешение вернуться в мир живых — поскольку грехи его не столь велики и срок отпущенной земной жизни еще не вышел, а на прощание выслушивает напутствие:

— Вы видели, как грехи воздаются в земном аду. Сообщите об этом людям в миру. Пусть все они творят добро! Добрые или злые поступки следуют за человеком, будто тень или эхо. Как же тут не остеречься?! [Ван Янь 1993. С. 72].

Совершенно естественно, что воскресший после подобного главный герой не только рассказывает всем родственникам и знакомым о том, что видел за порогом смерти, но и становится еще более истовым буддистом, а то и вообще принимает монашеский постриг и уходит от мира, мечтая лишь об обретении спасения.

Язык изложения в «Мин сян цзи» прост, безыскусен и не может сравниться с изяществом «Ю мин лу», что вполне понятно, поскольку Ван

---

[97] Нельзя не отметить и явно выраженное неприятие даосизма как ложного в сравнении с буддизмом учения, что звучит в нескольких фрагментах «Мин сян цзи». Так, в одном из рассказов даосы, подговорившие почитателя Будды сжечь сутры и статуи, собранные им в обители, в скором времени умирают плохой смертью — а самого отступника разбивает паралич.

Янь в первую очередь ставил перед собой цель создать учительное сочинение, способствующее распространению и укреплению учения Будды, то есть цель весьма прагматическую и особенного изящества не подразумевающую; напротив — доходчивый слог и крепкий, убедительный сюжет способствуют расширению круга читателей. Несмотря на простоту изложения, среднестатистический фрагмент из «Мин сян цзи» больше по объему, нежели таковой из предшествующих сборников буддийских сяошо: согласно подсчетам Ли Цзянь-го, тридцать шесть фрагментов из сборника Ван Яня превышают в объеме триста иероглифов, двенадцать содержат более пяти сотен иероглифов, а три — больше тысячи, что исследователь называет выдающимся явлением для того времени [Ли Цзянь-го 1984-2. С. 418] [98]. И это вполне объяснимо: убедительность требовала от Ван Яня бóльших подробностей и детальных описаний, в первую очередь за счет чего и увеличился объем фрагментов.

Сборник Ван Яня до определенной степени может рассматриваться как набор документированных свидетельств могущества буддийских божеств; важной особенностью «Мин сян цзи» следует назвать гораздо бóльшую точность в отражении исторических событий, нежели в иных сборниках сходной тематики, например у того же Гань Бао; Ван Янь практически не допускает ошибок в датировках, и его описания не расходятся со свидетельствами исторических сочинений — видимо, данное обстоятельство связано с той работой, которую Ван Янь проделал как историк, трудясь над «Сун чунь цю» [99].

Яркий и убедительный мир торжества буддийского учения предстает перед читателем на страницах «Мин сян цзи»: благие знамения, даруемые свыше чудеса, случаи божественного избавления от напастей, целая галерея далеко продвинувшихся на пути смирения праведников, неотвратимость воздаяния и ужасные последствия дурных поступков — все это в обилии есть в сочинении Ван Яня, каждая строчка в котором призвана наглядно показать, сколь необходимо читающему уверовать скорейшим образом. Как совершенно верно заметил М. Е. Ермаков, «"Вести из потустороннего мира" обращены к буддийской пастве, к мирянину, жаждущему чуда, божественной благодати, чудесного избавления, страшащемуся гнева буддийских божеств. Ван Янь черпает свои сюжеты главным образом из буддийского (общинного, местного или семейного) предания, полагается на собственные впечатления, рассказы очевидцев или участников событий. "Вести из потустороннего мира" несут на себе отпечаток устного творчества, а сам автор в какой-то мере напоминает нам фольклориста, опубликовавшего материалы своих полевых исследований, но с той существенной разницей, что фольклорист этот безусловно верит в достоверность изложенного» [Ван Янь 1993. С. 157].

---

[98] Самый длинный фрагмент из «Мин сян цзи» — более тысячи двухсот иероглифов. Для формального сравнения: весь знаменитый «Дао дэ цзин» содержит пять тысяч иероглифов.

[99] Цао Дао-хэн отмечает, что исторический материал, заключенный в рассказах из «Мин сян цзи», обладает весьма высокой степенью достоверности и сборник может и должен рассматриваться не только как художественное произведение и факт литературного процесса, но и как ценный исторический источник, см.: [Цао Дао-хэн 1992. С. 78—79].

ГЛАВА 16
ЛЮЧАОСКИЕ СЯОШО О ЛЮДЯХ

16.1. «Ши шо синь юй» — ЭТАЛОННЫЙ СБОРНИК ЧЖИЖЭНЬ СЯОШО

Сборник «Ши шо синь юй» (世說新語 «Новое изложение рассказов, в свете ходящих») Лю И-цина по праву следует считать одной из вершин дотанских *чжижэнь сяошо*. Правда, относительно авторства этого сборника в науке существуют определенные разногласия — не по поводу того, имел ли Лю И-цин отношение к «Ши шо синь юй», что сомнению не подвергается, а относительно той роли, которую Лю И-цин сыграл в создании данного сборника. Вслед за рядом старых библиографических сочинений Лу Синь писал, что «Ши шо синь юй» суть компиляция из старых текстов и самостоятельным произведением Лю И-цина не является, поскольку он «созывал литературно одаренных мужей, и ехали [к нему] со всех концов страны, и так эта книга могла стать плодом совместного творчества, но достоверно о том не узнать» [Лу Сюнь 2006. С. 61—62]. Замечание Лу Синя относится к тому периоду жизни Лю И-цина, когда он с 432 по 440 г. служил в области Цзинчжоу, — здесь линьчуаньскому князю действительно удалось собрать вокруг себя множество талантливых, известных на литературном поприще людей; однако же из этого вовсе не следует, что он действительно выступил своеобразным «главным редактором» коллективного труда, среди участников которого отдельные минские и цинские книжники называют Юань Шу (袁淑 408—453), Лу Чжаня, Хэ Чан-юя и даже знаменитого лю-сунского поэта Бао Чжао [1]. И пока не найдены более веские доказательства, мы будем исходить из того, что зафиксировано в суйской династийной истории: автор «Ши шо синь юй» — Лю И-цин. Вэй Ши-минь датирует сборник периодом с девятого по двадцать первый год лю-сунского девиза правления Юань-цзя, то есть 432—444 гг. [Вэй Ши-минь 2002. С. 20]. Более точная датировка вряд ли возможна.

---

[1] Подробно проанализировав все имеющие отношение к делу исторические свидетельства, пекинский исследователь Ван Нэн-сянь (王能憲 р. 1954) пришел к уверенному выводу, что «Ши шо синь юй» — сочинение именно Лю И-цина, перечисленные выше четыре литератора к этому сборнику никакого отношения не имеют, а оттого выраженное Лу Синем сомнение именно таково, что «достоверно о том не узнать». «В исторических записях говорится, что автор "Рассказов, в свете ходящих" — Линьчуань-ван Лю И-цин, и нам следует считаться с историческими записями». Подробнее см.: [Ван Нэн-сянь 2000. С. 1—22].

Как и «Соу шэнь цзи» Гань Бао, этот сборник стал своеобразным эталоном, ориентиром для авторов последующих времен, а термин *шишо-ти* (世說體 «шишосиньюй-подобный»), прочно вошел в оборот современного китайского литературоведения. Судьба «Ши шо синь юй», как и подавляющего числа сборников этого времени, не столь гладка.

В библиографическим отделе суйской династийной истории (цз. 34) по поводу «Ши шо синь юй» сказано: «"Рассказы, в свете ходящие", восемь цзюаней, автор сунский Линьчуань-ван Лю И-цин». В той же цзюани отмечено следующее: «"Рассказы, в свете ходящие", десять цзюаней, автор комментариев Лю Сяо-бяо», где имеется в виду Лю Цзюнь, более известный под своим вторым именем Сяо-бяо 孝標. Похожая картина наблюдается в старой и новой танской династийной истории (цз. 47 и 59, соответственно): в старой есть «Ши шо» Лю И-цина в восьми цзюанях и «Сюй ши шо» (續世說 «Продолжение рассказов, в свете ходящих») Лю Сяо-бяо в десяти цзюанях, но уже не говорится о комментарии, тут Лю Цзюнь назван автором. Из этого следует, что в дотанское время и при династии Тан имели хождение два списка «Ши шо синь юй»: в восьми и в десяти цзюанях; такие списки до наших дней не дошли, и судить о них мы можем лишь с чужих слов. Сунские книжники и библиофилы (например Чан Гун-у) полагали, что «это Сяо-бяо продолжил первоначальную рукопись И-цина в восьми цзюанях, вот вместе и получилось десять цзюаней» [Чао Гун-у 1990. С. 544]. То есть, как пишет Ван Чжи-чжун, в «Суй шу» отражена первичная картина бытования двух списков «Ши шо синь юй»: изначальная рукопись Лю И-цина и она же, но с добавлением более поздних комментариев Лю Цзюня, которые увеличили объем текста [Ван Чжи-чжун 1997-1. С. 164—165] [2]. В сунское время существовало, по-видимому, значительное число списков «Ши шо синь юй», которые существенно различались; по крайней мере, Чэнь Чжэн-сунь в своей библиографии отмечает, что «многие [рукописи сборника]... разнятся по числу цзюаней» [Чэнь Чжэнь-сунь 1987. С. 316]. Именно тогда книжники и предприняли усилия для упорядочения и распространения текста сборника Лю И-цина. Наиболее ранние известия об этом содержатся в «Ши шо сюй лу» (世說敘錄 «Заметки о "Рассказах, в свете ходящих"», сохранились частично две цзюани из трех) сунского чиновника, литератора и книжника Ван Цзао (汪藻 1079—1154), где подводятся определенные итоги его текстологических изысканий и перечислены все варианты названия сборника с заключением: «Ныне верным следует считать — "Новое изложение рассказов, в свете ходящих"»; даны все известные Ван Цзао варианты объема текста (три цзюани, восемь цзюаней, десять цзюаней, одиннадцать цзюаней) и сделано заключение, что самый аутентичный, хотя и не соответствующий первоначальному тексту сборника Лю И-цина, вариант — из десяти цзюаней; а также указаны варианты разделения текста на разделы (главы) *пянь* 篇 (тридцать шесть, тридцать восемь, тридцать девять, сорок пять) и отмечено, что «верным следует счи-

[2] Следом за современными китайскими исследователями, и в частности за Чжан Шу-нином (張叔寧 р. 1958), нужно признать, что в суйской династийной истории о продолжении «Ши шо синь юй» сказано ошибочно: это не продолжение, а тот же текст, но с комментариями [Чжан Шу-нин 2001. С. 70].

тать разделение на тридцать шесть разделов». При этом Ван Цзао свидетельствует, что работал с рукописями времен Южных династий: «...сначала я заполучил копию [лю]-сунского Чэнь Фу 陳扶, потом достал список лянского Цзи Дун-цина 激東卿» [Хоу Чжун-и 1985. С. 160—161]. Ван Цзао приводит названия известных ему списков «Ши шо синь юй» (ныне все утеряны), относящихся к сунскому времени («господина Чао, господина Ли, господина Лу» и так далее) [3]. Очевидно, именно тогда к «Ши шо синь юй» возник особый интерес, и сборник был подвергнут текстологической правке с целью упорядочения материала и максимального приближения к первоначальному облику; именно с сунского времени наиболее распространенным, базовым списком «Ши шо синь юй» стала версия с тремя цзюанями и тридцатью шестью главами (разделами). Тогда же были предприняты и первые ксилографические издания сборника — нам известно о трех из них: сделанное в 1138 г. Дун Фэнем (董弅 XII в.); сделанное великим поэтом Лу Ю в 1188 г.; наконец, опубликованное в 1189 г. в Сянчжуне (ныне на территории современной пров. Хэнань) [4]. Среди многочисленных ксилографий «Ши шо синь юй» минского времени (а их нам известно двадцать шесть) следует назвать издание 1509 г., предпринятое Чжао Цзюнем (趙俊 вт. пол. XV—перв. пол. XVI в.), поскольку оно самое раннее из дошедших до наших дней; и издание художника и литератора Юань Цзюна (袁褧 XVI в.), вышедшее в 1535 г., поскольку из всех прочих именно оно может быть признано самым ранним. Все прочие ксилографии этого времени или были простыми перепечатками этих трех списков, или содержали редакторские исправления более поздних минских книжников. Среди этих изданий преобладает вариант текста «Ши шо синь юй» в трех цзюанях (хо-

---

[3] Среди идентифицируемых владельцев списков — ученый-отшельник Чао Хуэй (晁迥 951—1034), сановник Цян Вэй-янь (錢惟演 977—1034), библиофил Ван Цинь-чэнь (王欽臣 1034?—1101?), знаменитый поэт Хуан Тин-цзянь (黃庭堅 1045—1105), а также известный поэт Янь Шу (晏殊 991—1055).

[4] В заметке-*ба* Дун Фэня, помещенной им после текста сборника, сказано, что рукопись «Ши шо синь юй» издавна хранилась в семье Дун Фэня, а ранее она принадлежала известному сунскому ученому-энциклопедисту Ван Чжу (王洙 997—1057). Позднее Дун Фэнь раздобыл принадлежавшую Янь Шу рукопись, которую тот «выправил собственноручно» (то есть с большой долей вероятности речь идет именно о рукописи, а не о ксилографии), и это оказался самый надежный список текста: Янь Шу удалил повторы материала, содержавшиеся в десятой цзюани рукописи, в результате чего от десяти цзюаней в сорока пяти главах осталось десять в тридцати шести. Дун Фэнь также проделал редакторскую работу, в результате которой материал «Ши шо синь юй» оказался реорганизован в три цзюани, по две части в каждой, то есть фактически в шесть частей. Лу Ю также оставил заметку-*ба*, но в ней не говорится, по какой рукописи он сделал свое издание, однако же Чэнь Чжэнь-сунь в своей библиографии свидетельствует, что известные ему ксилографии «Ши шо синь юй» основаны на издании Дун Фэня, в котором было три цзюани, каждая в двух частях [Чэнь Чжэнь-сунь 1987. С. 316]. «Очевидно, что распространенные в то время списки в три цзюани, каждая в двух частях, ведут происхождение от издания Дуна. Поэтому можно считать, что издание Лу также восходит к этому списку» [Чжан Шу-нин 2001. С. 71]. Заметки Дун Фэня и Лу Ю обычно даются в современных изданиях «Ши шо синь юй» в качестве приложения. По поводу одной хранящейся в Японии сунской ксилографии «Ши шо синь юй» см. из самых последних работ: [Пань Цзянь-го 2012]. Данная ксилография была стереотипно издана в Шанхае (1955) и в Пекине (1962).

тя встречаются также варианты в шесть и в восемь цзюаней) [5]. В цинское время «Ши шо синь юй» выходил как в составе разных книжных серий, так и отдельными изданиями, но редакторские усилия книжников в отношении работы с текстом ограничивались исключительно мелкой правкой ошибок, идущих из более ранних изданий [6]. В настоящее время наиболее авторитетными признаны три издания «Ши шо синь юй»: критический текст, выпущенный в 1969 г. в Гонконге и подготовленный литературоведом Ян Юном (楊勇 1929—2008) [Лю И-цин 2006-2]; вышедший в 1983 г. в Шанхае критический текст, подготовленный Юй Цзя-си [Лю И-цин 1983]; и критический текст, подготовленный крупнейшим специалистом по дотанской прозе Сюй Чжэнь-э (徐震堮 1901—1986) и впервые увидевший свет в 1984 г. в Пекине [Лю И-цин 1984] [7]. Все три издания состоят из тридцати шести тематических разделов, объединенных в три цзюани, — и только у Юй Цзя-си каждая цзюань в русле восходящей к Дун Фэню традиции разбита на две части (*шан* 上 и *ся* 下).

Что касается названия сборника Лю И-цина, то на его происхождение имеются разные взгляды. Как было отмечено выше, до сунского времени в ходу были и просто «Ши шо», и «Ши шо синь шу»; и лишь начиная с ксилографии Дун Фэня за сборником окончательно закрепилось название «Ши шо синь юй». Юй Цзя-си следом за библиографией «Сы ку цюань шу ти яо» полагал, что Лю И-цин сам дал такое название своему сборнику, поскольку его сочинение, с одной стороны, продолжало давно утерянные «Ши шо» (世說 «Рассказы, в свете ходящие») Лю Сяна, а с другой — таким образом отличалось от оригинального «Ши шо» [Юй Цзя-си 1986. Т. 3.

---

[5] Следует отметить, что данные разночтения касались исключительно организации текста, поскольку количество глав в версиях и из трех, и из шести, и из восеми цзюаней совпадает и равно тридцати шести.

[6] В более позднее время в Китае учеными старой школы было выпущено значительное число изданий, представляющих собой попытки составления критического текста памятника, его толкования, реконструкции утраченных фрагментов — «Ши шо синь юй цзяоцзянь» (世說新語校箋 «Критический текст «"Нового изложения рассказов, в свете ходящих" с комментариями», 1928) текстолога и лингвиста Лю Пань-суя (劉盼遂 1896—1966), «Ши шо цзяньши» (世說箋釋 «"Рассказы, в свете ходящие" с комментариями и разъяснениями», 1939) историка, текстолога, соратника Лу Синя Ли Шэнь-яня (李審言 1859—1931), «Ши шо синь юй цзяоцзянь» (世說新語校箋 «Критический текст «"Нового изложения рассказов, в свете ходящих" с комментариями», 1944) художника и поэта Шэнь Цзянь-чжи (沈劍知 1901—1975) и др.

[7] Другие современные издания: [Лю И-цин 1996; Лю И-цин 2002; Лю И-цин 2006-1; Лю И-цин 2007-2; Лю И-цин 2012]. Изучению «Ши шо синь юй» посвящена весьма значительная научная литература (общие обзоры см. в ст.: [Лю Цян 2000; Пэн Кай-сю 2010]), в том числе два словаря: [Ши шо синь юй цыдянь 1992; Ши шо синь юй цыдянь 1993]. На русский язык В. Т. Сухоруковым (р. 1929) переведено сорок фрагментов из «Ши шо синь юй», см.: [Пурпурная яшма 1980. С. 277—298]. Десять фрагментов переведены Л. Егоровой [Классическая проза Дальнего Востока. С. 51—54]. Существует полный перевод сборника на английский язык, выполненный Richard'ом Mather'ом: Shih-shuo Hsin-yu. A New Account of Tales of the World (первое издание — 1976 г., второе — 2002 г.; переиздано в двух томах в Пекине с параллельным китайским текстом в 2007 г.). Ранее, в 1964 г., Матер отдельно опубликовал перевод первого раздела «Ши шо синь юй» [Mather 1964], а в 1971 г. — перевод второго раздела [Mather 1971].

С. 1018] [8]. Существует и иная точка зрения, согласно которой *синьюй* 新語 (или *синьшу* 新書) было добавлено к изначальному, данному Лю И-цином, названию «Ши шо» не им самим, но в гораздо более позднее время и по той же причине — чтобы не путать сочинения Лю Сяна и Лю И-цина [9]. Большинство современных исследователей склоняются к этому мнению [Ван Чжи-чжун 1997-1. С. 164; Юань Син-пэй 1981. С. 22]. Однако же Ван Нэн-сянь показывает: весьма вероятно, что сочинение Лю И-цина сразу по появлении стало известно под двумя очень похожими и близкими по значению названиями — «Ши шо синь юй» и «Ши шо синь шу», что привело к неизбежному сокращению до просто «Ши шо», нашедшему отражение в библиографических описаниях и в различных прозаических антологиях (например в «Тай пин гуан цзи») [Ван Нэн-сянь 2000. С. 27—28] [10]. Как бы то ни было, но массовое употребление названия «Ши шо синь юй», согласно имеющимся историческим свидетельствам, относится именно к сунскому времени; очевидно, что ксилография Дун Фэна окончательно узаконила такое положение вещей.

Что касается содержания, то, как и многие старые китайские сборники сяошо, «Ши шо синь юй» имеет источниками, во-первых, заимствования из сочинений предшественников, и во-вторых, новые сюжеты, в предыдущих сяошо не встречающиеся и записанные самим Лю И-цином.

Фрагменты первого типа в сборнике преобладают — это становится очевидно как при текстологическом сравнении с более ранними сочинениями (многочисленные примеры чему были приведены выше), так и при изучении ныне известного текста «Ши шо синь юй». Например, в разных местах сборника встречаются весьма похожие фрагменты, одновременное присутствие которых в «Ши шо синь юй» можно объяснить или компиляционностью текста, или, что менее вероятно, более поздними вмешательствами [11]. Доказывать факты многочисленных заимствований и не требует-

---

[8] Разделяя точку зрения Юй Цзя-си, Нин Цзя-юй уточняет и на примере названий разделов «Ши шо синь юй» показывает, что *синь* — «новый» означает в данном случае еще и новизну, в том числе идеологическую, содержания [Нин Цзя-юй 2000-2].

[9] Эту точку зрения разделял Лу Синь [Лу Сюнь 2006. С. 61], а следом за ним и Сюй Чжэнь-э [Лю И-цин 1984. Т. 1. С. 1]. Вообще же начало изысканиям в этом направлении положил сунский книжник и знаток канонических сочинений Хуан Чан-жуй (黃長睿 1079—1118), каковой в заметке-*ба*, оставленной после текста «Ши шо синь юй», указал, что не знает, откуда в названии появились иероглифы *синь юй*, и предположил, что это было сделано не так давно (подробнее см.: [Ван Нэн-сянь 2000. С. 24]).

[10] В любом случае нельзя утверждать, что название «Ши шо синь юй» появилось именно при династии Сун, — этому противоречат как минимум два свидетельства: употребление этого названия в труде «Ши тун» (史通 «Проникновение в историю») танского историка Лю Чжи-цзи (劉知幾 661—721), а также изначальное название сборника «Да тан синь юй» (大唐新語 «Новые рассказы о Великой Тан») танского же Лю Су (劉肅 IX в.) — «Да тан ши шо синь юй» (大唐世說新語 «Новое изложение рассказов о Великой Тан, в свете ходящих»).

[11] Таковы, например, фрагменты I, 7 и I, 10: в первом говорится о том, как философ Хэ Янь, задумав сделать комментарий к «Лао-цзы», после встречи с другим философом — Ван Би (оба, напомним, создатели *Сюаньсюэ*) отказался от своего намерения; то же, но немного иными словами, сообщается во втором фрагменте; кроме того, в первом фрагмен-

ся: они очевидны и для того времени вполне естественны. Следует только еще раз обратить внимание на то, что, беря материал из сочинений предшественников, таких как «Вэй цзинь ши юй», «Юй линь», «Го-цзы» и «Мин ши чжуань», Лю И-цин всякий раз подвергал его редакторской обработке — от минимальной, состоящей в замене лишь нескольких иероглифов, что не искажало первоначального облика текста, до существенной правки, придававшей заимствованному сюжету новый облик [12].

Что до оригинальных фрагментов «Ши шо синь юй», то определить их довольно затруднительно, поскольку Лю И-цин не оставил указаний на объекты заимствований, а также потому, что многие из тех памятников, которые были в его распоряжении в V в., в настоящее время числятся среди утраченных [13].

Итак, в ныне известном тексте «Ши шо синь юй» три цзюани, разбитые на тридцать шесть тематических разделов, объединяющих тысячу сто тридцать фрагментов; материал в каждом разделе расположен в хронологическом порядке. «Ши шо синь юй» состоят преимущественно из коротких фрагментов, весьма напоминающих таковые в «Мин ши чжуань»; есть здесь и полновесные рассказы, однако в среднем по сборнику объем фрагмента не превышает сотни иероглифов; самые же объемные насчитывают в своем составе три-четыре сотни знаков, но есть и такие, что не выходят за пределы двух десятков иероглифов.

В первой цзюани, занимающей чуть меньше трети всего текста сборника, четыре тематических раздела. Названия их восходят к «Лунь юю» (XI, 3), где говорится, кто из учеников Конфуция достиг наилучших результатов в четырех главных областях учения (*сыкэ* 四科, эту типологию использовал и Цао Пи при создании жанровой иерархии). В соответствии с этими областями учения названы и данные разделы: «Дэ син» (德行 «Осуществление добродетели», 47 фрагментов), «Юй янь» (語言 «Суждения и высказывания», 108 фрагментов, второй по величине раздел в «Ши шо синь

те Ван Би и Хэ Янь названы каждый по второму имени, а во втором — нет. Нанкинский исследователь Чжан Шу-нин 張叔寧 обращает внимание и на то, что одни и те же исторические лица в «Ши шо синь юй» в разных частях сборника названы по-разному, а это также свидетельствует в пользу многочисленных заимствований из иных сочинений (см.: [Чжан Шу-нин 2003. С. 7]). Больше всего таких разночтений приходится на долю полководца Хуань Вэня (о нем см. главу 1.3, примеч. 111): в «Ши шо синь юй» он фигурирует под десятью разными именами — Хуань Юань-цзы 桓元子, сюаньчэнский Хуань 桓宣城, Хуань Воинственный 桓宣武, Хуань У-гун 桓武公, Хуань У-хоу 桓武侯, цзинчжоуский Хуань 桓荆州, Хуань, покаравший Запад 桓征西, *дасыма* Хуань 桓大司馬, *дацзянцзюнь* (大將軍 великий полководец) и Хуань-гун 桓公.

[12] Тем не менее компиляционный характер «Ши шо синь юй» не мог не отразиться на общем стиле данного сборника — по справедливому замечанию знаменитого японского китаеведа Ёсикава Кодзио (吉川幸次郎 1904—1980), «стиль и манера "Рассказов, в свете ходящих" не может быть приписана только одному автору, поскольку Лю И-цин свободно черпал из исторических и иных источников своего времени» [Yoshikawa 1955. P. 125].

[13] Впрочем, можно полагать принадлежащими кисти Лю И-цина и, следовательно, оригинальными как минимум те фрагменты, действие и герои которых хронологически близки или совпадают с годами жизни автора. Чжан Шу-нин в качестве примера приводит и подробно анализирует фрагмент II, 108, где говорится о современнике Лю И-цина поэте Се Лин-юне [Чжан Шу-нин 2003. С. 9—11].

юй»), «Чжэн ши» (政事 «Дела управления», 26 фрагментов) и «Вэнь сюэ» (文學 «Изящное слово и ученость», 104, третий по величине раздел сборника) [14]. Несмотря на восходящее к изречению Конфуция высказывание, на деле материал этой цзюани гораздо шире — за счет переосмысления и расширения в духе времени семантического поля четырех главных конфуцианских искусств. Так, в ряде фрагментов действительно запечатлены проявления базовых конфуцианских добродетелей (сыновней почтительности, гуманности, справедливости, долга). Однако есть и такие фрагменты, герои которых, если так можно выразиться, выходят за пределы стандартного конфуцианского набора.

> Слова Чэнь Чжун-цзюя были примером для ученых мужей, поступки — образцом для современников. Когда [он], как говорится, поднялся на колесницу и принял поводья, то помыслы имел умиротворить Поднебесную.
>
> [Чэнь] назначили управителем Юйчжана. Только прибыв, [он] сразу поинтересовался, где обитает Сюй Жу-цзы, желая первым увидеть именно его.
>
> — Но все надеются, что вы, господин, сначала посетите присутственное место! — сказал главный делопроизводитель.
>
> — У-ван, не откладывая, отправился в дальнюю деревню к Шан Жуну, даже на секунду не присел, — отвечал Чэнь. — Отчего мне нельзя так же выразить почтение мудрецу? [Лю И-цин 1984. Т. 1. С. 1] [15].

Подобные эпизоды наглядно демонстрируют нравы эпохи: Чэнь Фань устремляется к простому человеку вместо того, чтобы, согласно этикету, явиться в присутственное место и познакомиться с подчиненными, — явно пренебрегая при этом старыми конфуцианскими установлениями в угоду почтению к мудрости, в каком бы виде она ни представала. К таким же добродетелям, нашедшим отражение в «Ши шо синь сюй», Чжоу Цзи-бинь относит прославление заслуг предков и своего рода, семьи, осмотрительность в словах и выражениях, свободу от предрассудков и терпимость — то есть зримые приметы стиля жизни лючаоских «славных мужей» [Чжоу Цзи-бинь 2002. С. 42—46]. В основе ряда фрагментов лежит удачное высказывание, оригинальный диалог, красивая и точная поэтическая строка по случаю.

> *Тайфу* Се в студёный снежный день собрал домашних и стал разъяснять детям суть изящного слова. Вдруг повалил снег. Господин радостно воскликнул:
>
> — Белый снег в беспорядке летит, с чем это можно сравнить?
>
> Ху-эр, сын старшего брата [господина], отвечал:

---

[14] Л. Егорова переводит названия первых двух разделов как «Поступки высокодостойные» и «Меткие речения» [Классическая проза Дальнего Востока. С. 51].

[15] Чэнь Чжун-цзюй — ханьский сановник Чэнь Фань (陳蕃 ?—168), второе имя которого было Чжун-цзюй 仲舉. Занимал высокие придворные посты при нескольких императорах, славился неподкупной честностью, пал жервой заговора. Поднялся на колесницу и принял поводья — то есть поступил на службу, стал чиновником. Сюй Жу-цзы — ханьский отшельник Сюй Чжи (徐稚 97—168), второе имя которого было Жу-цзы 孺子. Обладал обширными познаниями, в первую очередь в канонической литературе. Никогда в жизни не служил. Пользовался большим авторитетом. У-ван... — Чэнь Фань имеет в виду эпизод из легенд о чжоуском У-ване: после покорения Шан-Инь тот не откладывая отправился выразить почтение иньскому мудрецу Шан Жуну 商容.

— Словно бы соль подкинули в воздух, так можно сказать.

Дочь же старшего брата [господина] ответила:

— Ивовый пух, что ветер поднял, будет прелестней стократ.

Господин громко рассмеялся от радости.

А была это дочь У-и, старшего брата господина, супруга *цзоцзянцзюня* Ван Нин-чжи [Лю И-цин 1984. Т. 1. С. 72] [16].

Здесь же — различные эпизоды из служебной, чиновничьей практики «славных мужей», касающиеся защиты конфуцианских добродетелей от посягательств, для чего чиновник обладает достаточными возможностями; истинных принципов отбора достойных людей на должности; примеров явления чиновниками великодушия и простоты в общении, а равно и служебного рвения и справедливого управления строго в соответствии с законом.

Когда Ван Ань-сы управлял Дунхаем, чиновники бросили в узилище некоего человека, нарушившего запрет на хождение ночью.

— А откуда он шел? — спросил Ван.

— Возвращался от наставника после окончания урока, не думал, что уже так поздно, — был ответ.

— Наказывать плетьми Нин Юэ, стремящегося, как говорится, установить свое имя, — боюсь, это не соответствует сути высших принципов! — сказал Ван и велел чиновникам проводить [того человека] до дома [Лю И-цин 1984. Т. 1. С. 95] [17].

В этой же цзюани, по определению Ян Юна, собраны «остроумные высказывания о житейских вещах, красивые сентенции ученых-литераторов, великое множество афоризмов, то, как друг друга понимают с полуслова» [Лю И-цин 2006-2. Т. 1. С. 11]. Второй раздел первой цзюани содержит множество примеров пикировок «славных мужей», когда в труд-

---

[16] *Тайфу* Се — то есть Се Ань. Ху-эр — Се Лан (謝朗 IV в.), старший сын Се Цзюя (謝据 IV в.), старшего брата Се Аня, детское имя Се Лана было Ху-эр 胡兒; известно, что Се Лан был человек литературно одаренный, а по службе он дошел по поста начальника области. Дочь старшего брата... — У Се Аня было два старших брата: средний по возрасту — Се Цзюй и самый старший среди братьев — Се И (謝奕 ?—358, второе имя У-и 無奕), тоже сановник и военачальник; в данном случае речь идет о дочери Се И, Се Дао-вэнь (謝道韞 349—409), известной талантами и прославившейся как поэтесса. Была женой занимавшего пост *цзоцзянцзюня* (начальника левого крыла дворцовой гвардии) Ван Нин-чжи (王凝之 IV в.), сына знаменитого каллиграфа Ван Си-чжи.

[17] Ван Ань-сы — цзиньский книжник и чиновник Ван Чэн (王承 273—318), второе имя которого было Ань-сы 安斯. Прославился в молодые годы. В карьере Ван Чэна был эпизод, когда он служил секретарем у дунхайского вана Сыма Юэ (司馬越 ?—311), весьма ценившего его таланты и приводившего Ван Чэна в пример своему сыну. Спустя годы Ван Чэн получил назначение на пост начальника округа Дунхай (в северной части нынешней пров. Цзянсу) — этот эпизод относится к данному времени его жизни. Запрет на хождение ночью — существовал издавна в старом Китае: городские ворота запирались на ночь, хождение запрещалось, вооруженная стража задерживала нарушителей как потнециальных разбойников. Данное выражение (*фань е* 犯夜) впервые зафиксировано в Ши шо синь юй». Нин Юэ 寧越 — живший в царстве Чжао (403—222 до н. э.) времен Чжаньго крестьянин, который, благодаря упорному учению, так овладел знаниями, что, согласно преданию, чуть не в пятнадцать лет стал наставником у чжоуского князя. Имя стало нарицательным — как символ трудолюбивого учащегося.

ных ситуациях на выручку им приходило меткое острословие. Столь почитавшееся Конфуцием искусство риторики здесь также подверглось влиянию умонастроений времени.

Господин Юй явился с визитом к Чжоу Бо-жэню.

— Чему это вы, сударь, радуетесь, неужто располнели? — спросил Бо-жэнь.

— А вы, сударь, чему это грустите, неужто похудели? — в ответ [спросил] господин Юй.

— Мне не о чем грустить, — сказал Бо-жэнь. — Ибо с каждым днем чистота [моя] прибавляется, а мерзкая скверна — уходит! [Лю И-цин 1984. Т. 1. С. 50] [18].

Особо следует отметить четвертый раздел первой цзюани, где, как отмечает Нин Цзя-юй, обозначенные в «Лунь юе» высоты, достигнутые Цзы-ю и Цзы-ся, в их время выражавшиеся в знании древних классических сочинений, во времена Лю И-цина естественным образом изменились — в первую очередь в сторону расширения представлений об изящном слове и учености [Нин Цзя-юй 2000-2. С. 35].

Чжэн Сюань хотел составить комментарий к «[Цзо] чжуань» на «Чунь цю», но все не мог закончить.

Однажды, путешествуя, [он] повстречал Фу Цзы-шэня; заночевали на одном постоялом дворе. Раньше [Фу и Сюань] друг друга не знали. Фу, сидя в повозке у постоялого двора, стал рассказывать кому-то о смысле уже сделанного [им] комментария к «[Цзо] чжуань». Сюань очень долго слушал — многое совпадало с его собственным [пониманием]. Он подошел к повозке и сказал:

— Я давно уже занят [таким] комментарием, но закончить пока не смог. А ваши, господин, слова, что я услышал, во многом созвучны моим мыслям. Так что ныне следует мне передать то, что [я] уже сделал, вам, господин!

Так и появился комментарий господина Фу [Лю И-цин 1984. Т. 1. С. 105] [19].

Первые шестьдесят пять фрагментов посвящены эпизодам, связанным не только с конфуцианской ученостью, но и с буддизмом и даосизмом; начиная же с шестьдесят шестого фрагмента раздела речь идет уже об изящном слове — о событиях, связанных со стихосложением и тому подобным.

Когда Цзо Тай-чун только сочинил «Оды трем столицам», современники наперебой стали их критиковать и высмеивать, и Сы был огорчен. Потом [он] показал [оды] господину Чжану, и Чжан сказал:

— Это вполне может [сравниться] с «[Одами] о двух столицах»! Но свет пока не отнесся серьезно к вашему, сударь, сочинению. Следует дать его на оценку ученому мужу высокой репутации.

---

[18] Господин Юй — цзиньский сановник Юй Лян. Чжоу Бо-жэнь — цзиньский сановник Чжоу И (周顗 269—322), второе имя которого было Бо-жэнь 伯仁. Был казнен во время мятежа Ван Дуня (см. главу 1.3, примеч. 110). Известно, что Юй Лян был толстый, а Чжоу И, напротив, худой; таким вот образом они подтрунивали друг над другом.

[19] Чжэн Сюань — тот самый позднеханьский ученый-каноновед, который создал комментарий и к «Ши цзину». Фу Цзы-шэнь — ханьский литератор и каноновед Фу Цянь (服虔 II в.), второе имя которого было Цзы-шэнь 子慎. Составил комментарий к «Цзо чжуань» в тридцати цзюанях.

Тогда Сы обратился за помощью к Хуанфу Ми. Ми, прочитав, вздохнул в восхищении и предварил [оды] своим предисловием. После этого все те, кто отрицал [оды] и сомневался [в них], как один, что называется, в почтительном поклоне подобрали пóлы и стали осыпать оды похвалами [Лю И-цин 1984. Т. 1. С. 135—136] [20].

Данный раздел весьма важен — как с точки зрения изучения философских воззрений цзиньского общества, так и с точки зрения истории китайской литературы. Нужно заметить, что «Ши шо синь юй» вовсе не случайно открывается цзюанью именно такой тематической направленности — по сути, в основе сборника лежат в первую очередь конфуцианская идеология и конфуцианские ценности, это можно легко проследить на протяжении всего сборника Лю И-цина.

Во второй цзюани «Ши шо синь юй» — девять тематических разделов: «Фан чжэн» (方正 «Беспорочные и прямые», 66 фрагментов), «Я лян» (雅量 «Великодушные и щедрые», 42 фрагмента), «Ши цзянь» (識鑒 «Верные оценки», 28 фрагментов), «Шан юй» (賞譽 «Поощрения и похвалы», 156 фрагментов, самый большой тематический раздел в «Ши шо синь юй»), «Пинь цзао» (品藻 «Сравнительные оценки», 87 фрагментов), «Гуй чжэнь» (規箴 «Наставления и увещевания», 27 фрагментов), «Цзе у» (捷悟 «Быстрое постижение», 7 фрагментов), «Су хуэй» (夙惠 «Мудрая юность», 7 фрагментов) и «Хао шуан» (豪爽 «Мощные и безудержные», 13 фрагментов) [21]. Как видно из простого перечисления названий разделов, в этой цзюани объектом авторского внимания являются почитаемые в качестве положительных человеческие качества и сами носители этих качеств — люди выдающиеся, неординарные, верные себе в любых обстоятельствах.

Ван Цзы-ю и [Ван] Цзы-цзин некогда сидели вместе в комнате, как вдруг загорелась крыша. Цзы-ю тотчас бросился прочь, в ужасе забыв обуться. Цзы-цзин же в лице ничуть не изменился — спокойно позвал слуг помочь ему подняться и выйти, словно ничего необычного не происходило. Современники по

---

[20] Цзо Тай-чун — знаменитый западноцзиньский литератор Цзо Сы, второе имя которого было Тай-чун 太冲. «Оды о трех столицах» — прославленный поэтический триптих Цзо Сы «Сань цзин фу». Господин Чжан — в данном случае Чжан Хуа. «[Ода] о двух столицах». — По всей вероятности, Чжан Хуа имеет в виду произведение ханьского Чжан Хэна «Эр цзин фу» (二京賦 «Оды о двух столицах»), хотя вполне может быть, что речь идет и о «Лян ду фу» (兩都賦 «Оды о двух столицах») Бань Гу. Хуанфу Ми — знаменитый историк, литератор и теоретик литературы III в., на сочинения которого мы уже ссылались при разговоре об эстетических критериях одической поэзии (глава 5.1, примеч. 43). Его имя тоже овеяно легендами. Кроме достижения в гуманитарных областях, почитается врачевателем. Рассказывается, что Хуанфу Ми до двадцатилетнего возраста пренебрегал учебой, но потом погрузился в учение с головой и достиг на этом поприще впечатляющих успехов. Никогда не служил. Обладал энциклопедическими знаниями и пользовался громадным авторитетом у современников. Автор ряда сочинений, в том числе первого трактата по иглоукалыванию и моксотерапии, оказавшего огромное влияние на развитие этой области медицины. Подробнее см.: [Духовная культура Китая. Т. 5. С. 887—888]. Этот фрагмент в переводе В. Сухорукова см.: [Пурпурная яшма 1980. С. 282].

[21] Л. Егорова переводит «Я лян» как «Натуры исключительные» и «Гуй чжэнь» как «Уветы» [Классическая проза Дальнего Востока. С. 52].

этому [случаю] и определили, у кого из Ванов дух крепче [Лю И-цин 1984. Т. 1. С. 209—210] [22].

Неординарность героев «Ши шо синь юй» выражается в самых разных вещах. Например, в умении на основании знания чьей-то натуры предсказать будущие удачи или неудачи в начинаниях этого человека — так, известный ученый и философ Хань Бо (韓伯 IV в.) предсказал успех Се Сюаню (謝玄 343—388) в северном походе (VII, 23). Или распознать скрытые таланты. Особого внимания в этом смысле заслуживает раздел «Шан юй», многие герои которого демонстрируют проницательность и способность верно оценить выдающегося человека.

Ван Жун так отозвался о Шань Цзюй-юане:

— [Он] подобен неотшлифованной яшме или необработанному золоту: люди знают, что это драгоценность, но не знают — какая! [Лю И-цин 1984. Т. 1. С. 231] [23].

Или еще о том же персонаже:

Ван И-фу спросили:

— Каков Шань Цзюй-юань в беседе? К какому направлению принадлежит?

— Этот человек никогда не помышлял себя искусным в [чистой] беседе, и хотя [он] не читал «Лао-[цзы]» и «Чжуан-[цзы]», но те его суждения, что [я] слышу временами, часто созвучны их смыслу [Лю И-цин 1984. Т. 1. С. 237] [24].

Следует еще раз отметить, что содержание многих разделов сборника — в том числе и этой цзюани — на деле гораздо шире, нежели классическое толкование вынесенного в заглавие раздела бинома. Так, термин «фанчжэн» изначально подразумевал беспорочность и прямоту состоящих на службе чиновников в их повседневной служебной практике; у Лю И-цина же из шестидесяти шести фрагментов, составляющих данный раздел, к делам управления имеют прямое отношение лишь семнадцать, все прочие — описывают взаимоотношения частных лиц в обстоятельствах, к служ-

---

[22] Ван Цзы-ю и [Ван] Цзы-цзин — Ван Хуэй-чжи (王徽之 338?—386), второе имя Цзы-ю 子猷, пятый сын знаменитого каллиграфа Ван Си-чжи, и его младший брат Ван Сянь-чжи (王獻之 344—386), второе имя Цзы-цзин 子敬, седьмой сын Ван Си-чжи. Оба учились каллиграфии у отца, и в этом искусстве Ван Сянь-чжи далеко превзошел старшего брата, который к тому же даже среди лючаоских «славных мужей» выделялся особой необузданностью нрава и непредсказуемостью поступков.

[23] Ван Жун и Шань Тао — члены содружества Семерых мудрецов из бамбуковой рощи (см. главу 9.3). К сказанному о Ван Жуне прежде добавим, что, в отличие от того же Цзи Кана он был неказистого телосложения, невысокий, но обладал красивыми чертами лица. С юности славившийся острым умом, он превосходно владел искусством «чистых бесед». Приведенные фрагменты, где в том числе особо подчеркнуты познания Шань Тао в даосизме, являют собой типичные примеры повествований и анекдотов о Мудрецах.

[24] Ван И-фу. — Имеется в виду цзиньский сановник и знаменитый «славный муж», мастер «чистых бесед» Ван Янь (王衍 256—311), второе имя которого было И-фу 夷甫. Большой поклонник даосизма, он известен еще и тем, что не расставался с метелкой для стряхивания пыли, ставшей со временем непременным атрибутом «чистых бесед».

бе и исполнению долга чиновника отношения не имеющих (подробнее см.: [Ян Ин 2010]).

В третьей цзюани «Ши шо синь юй» больше всего разделов — их двадцать три, по объему они очень разные: «Жун чжи» (容止 «Облик и достоинство», 39 фрагментов), «Цзи синь» (自新 «Самообновление», 2 фрагмента, самый маленький в «Ши шо синь юй» раздел), «Ци сянь» (企羨 «Восхищенные взоры», 6 фрагментов), «Шан ши» (傷逝 «Скорбь об усопших», 19 фрагментов), «Ци и» (棲逸 «Таланты-отшельники», 17 фрагментов), «Сянь юань» (賢媛 «Мудрые красавицы», 32 фрагмента), «Шу цзе» (術解 «Постигшие магию», 11 фрагментов), «Цяо и» (巧藝 «Искусные умельцы», 14 фрагментов), «Чун ли» (寵禮 «Уважение и этикет», 6 фрагментов), «Жэнь дань» (任誕 «Своевольные и распущенные», 54 фрагмента»), «Цзянь ао» (簡傲 «Небрежные и надменные», 17 фрагментов), «Пай тяо» (排調 «Насмешки и шутки», 65 фрагментов), «Цин ди» (輕詆 «Пренебрежение и хула», 32 фрагмента), «Цзя цзюэ» (假譎 «Ложь и фальшь», 14 фрагментов), «Чу мянь» (黜免 «Получившие отставку», 9 фрагментов), «Цзянь сэ» (儉嗇 «Скупые и жадные», 9 фрагментов), «Цюань чи» (汰侈 «Чрезмерно роскошествующие», 12 фрагментов), «Фэнь цзюань» (忿狷 «Гневливые и порывистые», 8 фрагментов), «Чань сянь» (讒險 «Клеветники и лицемеры», 4 фрагмента), «Ю хуэй» (尤悔 «Раскаявшиеся в ошибках», 17 фрагментов), «Пи лоу» (紕漏 «Допустившие промахи», 8 фрагментов), «Хо ни» (惑溺 «Погрязшие в заблуждениях», 7 фрагментов) и «Чоу си» (仇隙 «Вражда и неприязнь», 8 фрагментов) [25]. Данная цзюань самая пестрая, освещаемые ею человеческие качества нельзя отнести к лучшим, а ее разделы неравноценны — видимо, эта часть сборника Лю И-цина пострадала больше всего. И здесь содержание разделов также шире, нежели классическое толкование заголовков: например, раздел «Цяо и», помимо владения такими искусствами, как ритуал, музыка, стрельба из лука, управление колесницей, письмо и счет, что в доциньское и циньское время подразумевало это понятие, в «Ши шо синь юй» охватывает также умение играть в облавные шашки, познания в архитектуре, каллиграфию, живопись и пр.

> Дай Ань-дао прибыл к Фань Сюаню учиться. Смотрел, что Фань делает: Фань читал, и [Дай] тоже читал, Фань переписывал свитки, и [Дай] тоже переписывал. [Из них двоих] рисовать любил один [Дай], а Фань полагал это бесполезным, считал, что не следует тратить на это духовные силы. Тогда Дай нарисовал «Картину к оде о южной столице». Посмотрев ее, Фань выразил глубокое восхищение, нашел [картину] весьма полезной и с тех пор стал ценить живопись [Лю И-цин 1984. Т. 2. С. 386] [26].

---

[25] Л. Егорова переводит «Сянь юань» как «Женщины добродетельные и прекрасные», «Цяо и» как «Мастерство», «Жэнь дань» как «Необузданность» [Классическая литература Дальнего Востока. С. 53].

[26] Дай Ань-дао — цзиньский художник и музыкант Дай Куй (戴逵 326—396), второе имя которого было Ань-дао 安道. Никогда в жизни не служил. Помимо живописи и музыки был силен в облавных шашках, резке по дереву и искусстве отливки бронзовых изделий (в частности буддийских статуэток). В юности учился у известного конфуцианского наставника и эрудита Фань Сюаня (范宣 IV в.), представления которого о живописи действительно перевернул, нарисовав картину по мотивам «Оды о южной столице» ханьского Чжан Хэна.

Нетрудно заметить, что материал в «Ши шо синь юй», как и во многих предшествующих сборниках, тематически выстроен, если можно так выразиться, по нисходящей: от разделов, посвященных людям, заслуживающим безусловного уважения, одобрения, образцам поведения, в первую очередь определяемого конфуцианскими нормами, к персонажам, не столь добродетельным, но однако же заслуживающим того, чтобы быть занесенными в анналы истории в качестве отрицательных примеров.

Как видно из вышесказанного, содержание «Ши шо синь юй» чрезвычайно разнообразно. Сборник охватывает события за триста лет — с конца правления династии Хань по время правления Цзинь и Лю-Сун. При этом основное внимание «Ши шо синь юй» сосредоточено на событиях, более современных автору, а именно на столетии правления Восточной Цзинь; по сути, фрагменты сборника можно разделить на две большие группы: то, что китайские исследователи называют *цзиши* 記事, сиречь записи событий, происшествий; и *цзиянь* 記言, то есть записи высказываний разных персонажей, значимые диалоги. Последняя группа в «Ши шо синь юй» доминирует — и не только в соответствующем тематическом разделе из первой цзюани, но и в сборнике в целом. Весьма значительно и число персонажей сборника — от императоров до простых книжников, их никак не меньше шести сотен (а если учитывать персонажей комментариев Лю Цзюня, то более полутора тысяч); среди героев сборника — хорошо известные исторические личности, поэты и философы, то есть люди, если не принадлежащие к высшим слоям цзиньского общества, то, по крайней мере, образованные — героев из простонародья в «Ши шо синь юй» практически нет. Зато есть буддийские монахи и подвижники.

> Господин Чжи любил журавлей.
>
> [Он] жил на горе Аншань, что в восточной части уезда Янь[сянь]. Некто прислал ему [молодого] журавля. Вскоре [у журавля] окрепли крылья, и [он] возмечтал улететь. Чжи, не будучи в силах [с журавлем] расстаться, подрезал ему перья на крыльях. Журавль не смог взмыть высоко ввысь — оглядел крылья и повесил голову, словно исполнен был глубокой скорби.
>
> — Суть твоя — парить в заоблачных высях, — вздохнул [Дао]-линь. — Тебе ли желать быть игрушкой, человека ублажающей!
>
> Стал ходить за [журавлем], а как отросли перья — отпустил его свободно лететь [Лю И-цин 1984. Т. 1. С. 75] [27].

Буддийских монахов в «Ши шо синь юй», включая материалы комментариев Лю Цзюня, около четырех десятков, действуют они в пятидесяти трех фрагментах; наиболее частые герои этого рода — такие известные буддийские деятели, как Дао-ань, Чжу Фа-цюань (竺法汰 320—386), Чжи Минь-ду (支愍度 IV в.), Кан Сэн-юань (康僧淵 IV в.) и некоторые другие. Что до «славных мужей», то в «Ши шо синь юй» безусловными лидерами по числу упоминаний являются Хуань Вэнь, Юй Лян, Се Ань, Ван Дао (тоже показан как *минши*, несмотря на его государственные деяния и ста-

---

[27] Господин Чжи — знаменитый восточноцзиньский буддийский монах и поэт Чжи Дунь (Дао-линь 道林). Подробнее о буддийских мотивах в «Ши шо синь юй» см., например: [Пу Хуэй 2008; Сунь Чун 2010].

тус канцлера) и его внук Ван Сюнь (王珣 349—400), Ван Си-чжи, Цзи Кан, Инь Хао (殷浩 ?—356), Лю Янь (劉惔 IV в.); а среди императоров — западноцзиньский У-ди, основатель Восточной Цзинь и его преемник Юань-ди, восточноцзиньский Мин-ди и восточноцзиньский же Сяо-у-ди. Главные герои «Ши шо синь юй» — именно цзиньские «славные мужи», их обычаи, привычки, нравы, философия; и в этом смысле сборник Лю И-цина можно без особого преувеличения назвать энциклопедией жизни таких «славных мужей», какое бы положение в обществе они ни занимали [28]. «Всестороннее содержание этого сборника таково, что живо демонстрирует нам облик тогдашнего общества; его выпукло обрисованные персонажи легли в основу многих классических образов», — писал Лю Е-цю [Лю Е-цю 1985. С. 60].

Тяга к отшельничеству, уходу от мира, к единению с природой, стремление к естественности и культивирование ее были весьма свойственны цзиньским «славным мужам» — равно как и культивирование магических практик, гаданий, предсказаний. «Славные мужи» в «Ши шо синь юй» демонстрируют свойственную им приверженность к свободе и широте взглядов; во многих фрагментах так или иначе декларируется страсть к вину, а также к проведению времени в «чистых беседах». «[Они] строят речи на словах о небытии и говорят о подобном — "сокровенное мастерство" (*сюаньмяо* 玄妙); будучи на службе, не сближаются с подчиненными и говорят о подобном — "изящная далекость" (*яюань* 雅遠); имея что-то, бескорыстно расстаются с этим и говорят о подобном — "широта натуры" (*куанда* 曠達)», — говорится в цз. 35 цзиньской династийной истории [29]. Есть в «Ши шо синь юй» и свидетельства крайних проявлений стремления к личной свободе путем отрицания общепринятых правил поведения, и один из таких персонажей — знаменитый Лю Лин.

> Лю Лин, будучи крепко пьян, вел себя весьма свободно — однажды снял одежду и голый улегся посреди дома. Его увидели и стали смеяться.
>
> — Небо и земля для меня крыша и стены, — отвечал Лин. — А дом — мое нижнее белье! Зачем это вы, господа, залезли ко мне под исподнее?! [Лю И-цин 1984. Т. 2. С. 392].

Подобные фрагменты собраны в разделе «Жэнь дань», и помимо Лю Лина здесь фигурируют Жуань Цзи, Жуань Сянь, Жуань Хунь (阮渾 III в.), Цзи Кан, Шань Тао, Пэй Вэй (裴頠 267—300), Жэнь Кай (任愷 III в.) и другие знаменитости, известные экстравагантностью суждений и непредсказуемостью поступков. Многие из таких фрагментов давно стали классическими.

> Когда Ван Цзы-ю жил в Шаньине, [однажды] ночью пошел сильный снег. [Ван] проснулся, отворил дверь, велел принести вина — а кругом сияющая

---

[28] А по выражению Мяо Чжуана, «Ши шо синь юй» — «зеркало манер поведения при Вэй и Цзинь» [Мяо Чжуан 1998. С. 126].

[29] Лу Синь отмечал, что в «Ши шо синь юй» коли «записаны высказывания, то — сокровенно-непостижимые и холодно-прелестные, коли записаны дела, то — высоконебрежные и замечательно-необычные» [Лу Сюнь 2006. С. 61].

белизна. Тогда [Ван] встал и отправился бродить, читая вслух стихи Цзо Сы «Призывание сокрывшегося от мира». Вдруг подумал [он] о Дай Ань-дао, а Дай в ту пору жил в Янь, и [Ван] ночью сел в маленькую лодку и поплыл к нему. Добрался только к утру, подошел к дверям [дома Дая], но входить не стал, а повернул назад. [Вана] спросили: отчего? Ван отвечал:

— Я сел в лодку, будучи в радости, но радость прошла, и [я] отправился назад — к чему [теперь] мне видеться с Даем! [Лю И-цин 1984. Т. 2. С. 408] [30].

Важной особенностью «Ши шо синь юй», подчеркивает современная китайская исследовательница Лю Гуй-ли 劉桂莉, является то обстоятельство, что в центре каждого повествования стоит человек, а не событие; одновременно каждый из тематических разделов призван показать некое человеческое качество на примерах разных людей, быть может, совершенно отличных и в характерах, и в умонастроениях, — оттого-то один и тот же персонаж в этом сборнике фигурирует в разных разделах, согласно тематике которых может быть показан наиболее характеристически [Лю Гуй-ли 1998. С. 124]. Это обстоятельство важно и с точки зрения литературного процесса: по справедливому наблюдению Мяо Чжуана, главным достижением «Ши шо синь юй» стало то, что в этом сборнике окончательно закрепилась тенденция разделения дотанской прозы сяошо на *чжигуай* и *чжижэнь* — в центре внимания Лю И-цина находится именно человек, вне какого-либо сверхъестественного антуража [Мяо Чжуан 1998. С. 131].

Как было сказано, подавляющее большинство фрагментов «Ши шо синь юй» — короткие. Хоу Чжун-и отмечает, что в краткости и простоте языка изложения «Ши шо синь юй» сокрыто глубокое философское содержание [Хоу Чжун-и 1990. С. 182].

Гу Юэ и Цзяньвэнь[-ди] были одногодки, но [у Гу] голова поседела раньше. Цзяньвэнь[-ди] спросил:

— Отчего вы раньше поседели, сударь?

— Натура у ивы слабая: лишь осень придет, опадает, — был ответ. — Характер сосны стойкий: от инея только крепчает [Лю И-цин 1984. Т. 1. С. 65].

Начинавший службу с мелких областных должностей и дошедший до поста первого заместителя начальника Управления департаментов Гу Юэ (顧悅 IV в.) в шестнадцати иероглифах своего ответа иносказательно объясняет, отчего именно Цзянь-вэнь-ди — Сын Неба, а он, Гу Юэ, всего лишь его подданный; для этого Гу Юэ прибегает к сравнению императора с сосной, а себя — с ивой. По части соответствия формы содержанию данный фрагмент выполнен безукоризненно; это вполне характерный пример того, как кратко, минимальными, но достаточными языковыми средствами и не пренебрегая при этом изящной литературностью стиля, Лю И-цин умел раскрыть и характеры своих персонажей, и их жизненную филосо-

---

[30] Ш а н ь и н ь — старое название современного г. Шаосин в пров. Чжэцзян. Я н ь — старый уезд Яньсянь, располагавшийся на териитории современной пров. Чжэцзян. Шаньинь и этот уезд соединял водный путь. Известный высокими помыслами музыкант Дай Куй из-за нежелания своей игрой услаждать слух власть имущих удалился от мира в Яньсянь.

фию. Благодаря таким лаконичным, но значимым эпизодам в «Ши шо синь юй» перед читателем предстает целая галерея неповторимых индивидуальностей — не сконструированных или выдуманных образов, но вполне живых людей.

> Ван Лань-тянь по натуре был человек порывистый. Однажды [он] ел яйцо — попытался проткнуть палочкой для еды, но не вышло, [Ван] страшно разозлился, схватил [яйцо] и швырнул на пол. Яйцо стало кататься кругами по полу — без остановки, и [Ван] тогда прыгнул следом, стал бить [яйцо] деревянным каблуком и снова не преуспел. Вне себя [от гнева], он подхватил [яйцо] с пола, сунул в рот и раскусил, а потом выплюнул.
>
> *Юцзюнь* Ван, прослышав об этом, от души рассмеялся.
>
> — Будь у Ань-ци такой нрав, ничего из него не вышло бы. Где уж Ланьтяню! [Лю И-цин 1984. Т. 2. С. 473—474] [31].

В «Ши шо синь юй» содержится множество крылатых выражений, давших начало (ставших основанием) для идиом, с течением времени прочно вошедших в язык образованной части старого китайского общества: *нань сюн нань ди* (難兄難弟 «достойная друг друга пара», I, 8), *у кэ у бу кэ* (無可無不可 «совершенно безразлично» II, 72), *лоян чжи гуй* (洛陽紙貴 «бумага в Лояне подорожала», восхищенный комплимент автору какого-либо произведения, IV, 79), *лаошэн чантань* (老生常談 «тривиальная болтовня», X, 6), *хэ ли цзицунь* (鶴立雞群 «превосходить окружающих», XIV, 11), *кундун уу* (空洞無物 «пустопорожний», «бессодержательный», XXV, 18) и др. Книжники разных времен оценили по достоинству «Ши шо синь юй» — сунский Гао Сы-сунь (高似孫 1158—1231) отозвался о сочинении Лю И-цина как о собрании «замечательных историй и замечательных высказываний», а минский Ху Ин-линь писал, что в «Ши шо синь юй» «образы живших при Цзинь встают перед глазами как живые» [Хоу Чжун-и 1985. С. 165—166]. Высоко были оценены и достоверные исторические материалы, содержащиеся в сборнике: как сообщает пекинский литературовед Лу Тун-янь (魯統彥 р. 1968), из ныне сохранившихся тысячи ста тридцати фрагментов «Ши шо синь юй» триста двенадцать были задействованы при составлении цзиньской династийной истории [Лу Тун-янь 2005. С. 23]. Сборник оказался настолько удачным и знаковым, что довольно скоро появились многочисленные подражания — как выдержанные в рамках предложенных Лю И-цином тематических рубрик, так и предлагающие собст-

---

[31] Ван Лань-тянь — цзиньский сановник Ван Шу (王述 303—368), второе имя которого было Хуай-цзу 懷祖, а от отца он унаследовал титул Ланьтянь-хоу 藍田侯, отчего его частенько называли Ван Лань-тянь. Рано потеряв отца, Ван Шу до тридцатилетнего возраста жил с матерью, совершенно не помышляя о славе, известности и карьере, и первую должность получил лишь в 334 г. (в отличие от своего отца, Ван Чэна 王承 273?—318, второе имя которого было Ань-ци 安期, который стал известен еще в молодости и рано начал служить, вскоре став одним из самых известных и авторитетных «славных мужей» своего времени). Ван Шу, некоторые современники считали не совсем нормальным. Судя по этому эпизоду, Ван Шу, быть может, ненормальным и не был, но эмоциями своими владел определенно плохо. *Юцзюнь* Ван — то есть Ван Си-чжи.

венную рубрикацию (и на некоторых мы остановимся ниже) [32]. Многие сюжеты из «Ши шо синь юй» после той или иной переработки легли в основу сунских, юаньских и минских пьес и драм, а не менее тридцати фрагментов, рассказывающих о Цао Цао, Цао Пи и Цао Чжи, были использованы минским Ло Гуань-чжуном в качестве материала для исторической эпопеи «Сань го янь и» («Троецарствие», см. главу 1.3). «Ши шо синь юй» как по степени сохранности, так и по тому значению, которое этот сборник имеет для развития китайской прозы сяошо, вне сомнения, заслуживает отдельного обстоятельного исследования на русском языке, которое, хочется надеяться, когда-нибудь увидит свет.

16.2. «Записки о ревности» — редкий специализированный сборник сяошо

«Ду цзи» (妒記 «Записки о ревности») — сборник, появившийся под непосредственным влиянием «Ши шо синь юй» Лю И-цина и принадлежащий лю-сунскому литератору и чиновнику Юй Тун-чжи (虞通之 V в.). О нем известно не так много — Юй Тун-чжи славился как знаток «И цзина», при лю-сунском дворе дослужился до должности помощника начальника Императорской канцелярии, позднее, при южноциском правлении, служил по военной части (был *бубин сяовэй*, начальник пехотного соединения типа *туань*, полк). Как литератор, Юй Тун-чжи был достаточно известен [33].

---

[32] В числе прямых продолжений, подражаний или сочинений, появившихся под явным влиянием «Ши шо синь юй», следует назвать утерянное «Сюй ши шо синь юй» (續世說新語 «Продолжение "Нового изложения рассказов, в свете ходящих"») Ван Фан-цина (王方慶 ?—702), «Тан чжи янь» (唐摭言 «Свод рассказов о Тан») Ван Дин-бао (王定保 870—954), «Да тан синь юй» (大唐新語 «Новые рассказы о Великой Тан») Лю Су (劉肅 IX в.), а также некоторые минские и цинские сборники. Среди последних некоторые полностью копируют тематическую структуру сборника Лю И-цина и поделены на тридцать шесть аналогичных тематических разделов, как, например: «Мин ши шо синь юй» (明世說新語 «Минское новое изложение рассказов, в свете ходящих») Ли Шао-вэня (李紹文 XVII в.); или же добавляют разделы, в оригинале отсутствующие, как упомянутые выше «Хэ ши юй линь» Хэ Лян-цзюня, где присутствуют два дополнительных раздела — «Янь чжи» (言志 «Записи речей») и «Бо ши» (博識 «Обширные познания»); или же это специализированные сборники вроде «Эр ши шо» (兒世說 «Рассказы о детях, в свете ходящие») и «Нюй ши шо» (女世說 «Рассказы о женщинах, в свете ходящие»). Следует отметить, что подражания «Ши шо синь юй» стали появляться не только в Китае, но и в Японии — например, «Дайто сэйго» (大東世語 «Изложение [рассказов] о Великом Востоке, в свете ходящих») Хаттори Нанкаку (服部南郭 1683—1759), охватывающее персонажей с 794 по 1333 г. Подробнее см.: [Qian Nanxiu 1998]. Список китайских и японских подражаний «Ши шо синь юй» см. в кн.: [Qian Nanxiu 2001. P. 194—199].

[33] Мы знаем о собрании его сочинений в пятнадцати (по другой версии — в двадцати) цзюанях, но сохранилось всего одно стихотворение Юй Тун-чжи. Также новая танская ди-

«Ду цзи» значатся в библиографическом разделе суйской династийной истории (цз. 33) в объеме две цзюани; те же сведения повторяет новая танская история (цз. 58), а в более позднее время сборник, как и многие другие, из библиографических сочинений исчезает — видимо, «Ду цзи» были утеряны в эпоху Сун. Вниманием старых китайских книжников сборник оказался не избалован — в результате в настоящее время мы имеем реконструкцию, предпринятую Лу Синем и включающую семь сохранившихся фрагментов из сочинения Юй Тун-чжи [Лю Сюнь 1973. С. 473—478] [34].

Что касается самого факта появления «Ду цзи», то по этому поводу в лю-сунской династийной истории (цз. 41) сказано, что «все владыки дома [Лю]-Сун были нетерпимы к ревности, и Тай-цзун страдал от каждого [ее проявления], а когда за ревнивые козни супруге начальника Хушу Юань Тао (袁愔 V в.) была дарована смерть, повелел своему приближенному Юй Тун-чжи составить "Записки о ревнивых женах"» [35]. Исходя из этого, мы можем датировать «Ду цзи» концом правления династии Лю-Сун, поскольку сборник был написан по прямому указанию императора Мин-ди (на троне 466—472, храмовое имя Тай-цзун). Также ясно, что «Ду цзи» появились исключительно в утилитарных (учительных и назидательных) целях — для вразумления дворцовых женщин, страдающих излишней ревностью; и в этом смысле сборник напоминает «Ле нюй чжуань». Основное содержание сборника, говоря словами Хоу Чжун-и, — «порицание и высмеивание ревнивого поведения женщин из высших слоев общества, поощрение и воспевание добродетели женщин, не подверженных ревности, утверждение системы многоженства, защита незыблемой власти мужчин, которая не может быть у них отнята» [Хоу Чжун-и 1990. С. 186].

Героини сборника — ревнивые жены: императорская дочь, владетельная госпожа Наньцзюнь 南郡主, жена цзиньского вельможи и военачальника Хуань Вэня; госпожа Цао 曹夫人, жена цзиньского сановника Ван Дао; госпожа Лю 劉夫人, жена Се Аня; жена известного отрицанием существования душ умерших «славного мужа» Жуань Сю (阮修 270—311); жена безымянного столичного книжника; ревнивица из рода Юй 庾氏, вышедшая замуж за господина Сюня 荀; наконец, госпожа Лю 劉氏, жена Чжугэ Юань-чжи (諸葛元直 IV в.). Как видно, среди героинь присутствуют как высокопоставленные женщины, так и менее именитые, но все относятся к образованным кругам старого китайского общества; кроме того, все они — цзиньского времени, то есть героинь, относящихся к современному Юй Тун-чжи обществу, среди сохранившихся фрагментов нет. Это вполне закономерно, особенно для сборников учительного характера, всегда бази-

---

настийная история сообщает о «Хоу ду цзи» (後妒記 «Последующие записки о ревности») в четырех цзюанях, но от этого сочинения Юй Тун-чжи не осталось ничего, кроме названия.

[34] Существует русский перевод пяти фрагментов из этого сборника, выполненный Б. Л. Рифтиным: [Классическая проза Дальнего Востока. С. 48—50].

[35] Х у ш у — древняя область в нижнем течении Янцзы, неподалеку от современного г. Наньцзина (Нанкина) пров. Цзянсу.

ровавшихся на примерах прошлого, в том числе классических, и предпочитавших для своих целей, как правило, людей известных, знаменитых.

> Когда дасыма Хуань, великий полководец, усмирил земли Шу, то взял в наложницы дочь Ли Ши.
>
> Супруга Хуаня, владетельная госпожа земель Наньцзюнь, была злонравна и ревнива. Вначале она не знала о наложнице, но узнав, вооружилась мечом и в сопровождении десятков слуг явилась к наложнице, ибо вознамерилась ее зарубить.
>
> Ли в тот миг причесывалась перед окном. Волосы ее ниспадали до самого пола, да и ликом и статью дочь Ли Ши была дивно прекрасна. Она тотчас подобрала волосы и упала пред супругой Хуаня наземь. Почтительно сложила руки и молвила: «Царство мое порушено, семья погибла, встречаю без радости нынешний светлый день. Вы хотите убить меня? Так ведь миг смерти для меня желаннее года жизни!» Весь облик девы был отрешенно-строг, весь строй ее речи — достойно-печален.
>
> Госпожа отбросила меч, обняла наложницу. «Буду тебе вместо старшей сестры! Как увидела тебя, не могла не пожалеть. Что за прок в старых рабынях?!» — так сказала супруга Хуаня и милостиво приняла дочь Ли Ши в своем доме [Классическая проза Дальнего Востока. С. 48] [36].

За исключением двух сравнительно коротких фрагментов, остальные пять — объемные, насчитывающие более двух-трех сотен иероглифов, они представляют собой законченные занятные сюжетные истории, выполненные на достаточно высоком художественном уровне, более подробные и богатые на описания, нежели составляющие «Ши шо синь юй» фрагменты. «Ду цзи» — редкий специализированный сборник, посвященный женщинам цзиньского времени, и нам остается только пожалеть о печальной судьбе данного собрания, от двух первоначальных цзюаней которого сохранились лишь жалкие, но выразительные отрывки.

---

[36] Усмирил земли Шу... — Речь идет о покорении («усмирении земель») восточноцзиньскими войсками под командованием уже неоднократно названного выше полководца Хуань Вэня царства Чэн-Хань (303—347), располагавшегося на территории современной пров. Сычуань (Шу), и о его последнем владыке Ли Ши (李勢 ?—361, на троне 343—347). Разбитый войсками Хуань Вэня, Ли Ши бежал, но потом послал Хуань Вэню письмо о добровольной сдаче в плен, после чего был отправлен в Цзянькан вместе с семьей. Там Ли Ши и умер. Наньцзюнь — область, располагавшаяся на территории современной пров. Хубэй. Лу Синь восстановил данный фрагмент по трем источникам: по фрагменту из «Ши шо синь юй» (XIX, 21), по комментарию к нему Лю Цзюня и по «И вэнь лэй цун», где содержится самый полный вариант данной истории. Однако же имеются и некоторые разночтения. Так, в «Ши шо синь юй» сказано, что Хуань Вэнь взял в наложницы не дочь, а младшую сестру Ли Ши, сановник души в ней не чаял и поселил за своим кабинетом; а в комменарии Лю Цзюня, который представляет собой цитату из «Ду цзи», отсутствуют слова наложницы, обращенные к жене Хуань Вэня, и последняя, растрогавшись ее внешним видом и горем, называет наложницу породственному *а-цзы* 阿子, то есть «дитя». Следует добавить также, что данная история в «Ши шо синь юй» включена в раздел «Сянь юань», то есть «Мудрые красавицы», и по замыслу автора, очевидно, является хорошим примером того, как природная добродетель и сострадание взяли верх над злобной и недостойной ревностью.

16.3. «Короткие рассказы Инь Юня»

«Сяо шо» (小說 «Короткие рассказы»), равно известные как «Инь юнь сяо шо» (殷芸小說 «Короткие рассказы Инь Юня»), — первый в истории китайской словесности сборник, в названии которого употреблен термин «сяошо» [37]. Про Инь Юня (殷芸 471—529) известно, что он был человек незаурядный, осмотрительный по части знакомств, в молодые годы прилежно учившийся и в результате приобретший обширные познания. Службу Инь Юнь начал в 493 г., получив место в свите шестнадцатого сына основателя южноциской династии — Иду-вана Сяо Кэна (蕭鏗，宜都王 477—494). В начале годов под лянским девизом правления Тянь-лань (502—519) Инь Юнь поступил на должность секретаря к Линьчуань-вану Сяо Хуну (蕭宏，臨川王 473—526), шестому сыну лянского У-ди, и в это время свел знакомство с рядом знаменитостей того времени — Жэнь Фаном и другими людьми его круга. Начиная с 508 г., Инь Юнь служил при дворе и сделал впечатляющую карьеру: был преподавателем столичного училища, чтецом-наставником наследника трона, цензором и пр. Он входил в ближайшее окружение Сяо Туна, при чьем покровительстве столь пышно расцвела китайская словесность и, возможно, участвовал в подготовке знаменитого «Вэнь сюань» — «Литературного изборника», ставшего на долгие годы эталоном изящного слова. Умер Инь Юнь на придворной службе пятидесяти восьми лет отроду [38]. Из его творческого наследия до нас дошли одно стихотворение и сборник «Сяо шо».

По поводу последнего библиографический отдел суйской династийной истории (цз. 34) сообщает: «"Короткие рассказы", десять цзюаней, составлены по высочайшему повелению лянского У-ди помощником начальника приказа Инь Юнем. [Согласно] лянскому каталогу — тридцать цзюаней». Известно, что Инь Юнь работал над «Сяо шо» в течение 514—516 гг.; Юй Цзя-си приводит цитату из «Тун ши», из которой видно, что У-ди распорядился включить в «Сяо шо» все то, что «не соответствует канонам» (*бу цзин* 不經) и в связи с этим не включалось в «Тун ши» [Юй Цзя-си 2010-2. С. 12]. Можно предположить, что речь идет о своеобразных отходах историографической деятельности, остававшихся за пределами этого исторического свода, поскольку такие материалы находились в категории недостоверных бесед в переулках и пересудов на улицах, то есть всего того, что издавна причислялось к сяошо. Однако же более вероятно, что «Тун ши» как историческая хроника в данном случае послужила не источником материала, а неким образцом, ориентиром, мерилом «соответствия кано-

---

[37] Более корректно было бы сказать — «первый из дошедших до нас сборников», поскольку известно о сборнике с аналогичным названием, принадлежавшем Лю И-цину, но это сочинение полностью утеряно, а те четыре фрагмента из него, которые якобы уцелели в составе «Тай пин гуан цзи», хронологически относятся к более позднему времени (см.: [Чжу И-сюань 2005. С. 35].

[38] Его официальная биография есть в цз. 41 лянской династийной истории. Однако же среди сочинений Инь Юня «Сяо шо» там не значится. Подробнее об Инь Юне см.: [Чжан Ли 2011; Чжан Цзинь-дэ 2002].

нам» — ведь, как известно, У Цзюнь умер в 520 г., не успев закончить «Тун ши», то есть иметь дело с готовым сочинением Инь Юнь никак не мог, да и часть использованных в «Сяо шо» материалов представляют собой заимствование из предшествующих сборников сяошо; по крайней мере, никаких свидетельств связи между «Тун ши» и «Сяо шо» мы не имеем.

В результате получилось сочинение в тридцать цзюаней, из которых к суйскому времени, как свидетельствует история, сохранилось всего десять. Что и когда произошло с первоначальным текстом «Сяо шо», в результате чего текст уменьшился на две трети, мы не знаем, однако же Чжоу Лэн-цзя считал, что в «Сяо шо» всегда было не тридцать, а десять цзюаней, поскольку единственное место, где речь идет о тексте в тридать цзюаней, — некий «лянский каталог» [Чжоу Лэн-цзя 1984. С. 121]. Старая и новая танская династийная история (цз. 47 и 59, соответственно) также указывают на «Сяо шо» Инь Юня в десяти цзюанях. А южносунский библиограф Чэнь Чжэнь-сунь в «Чжи чжай ду шу цзе ти» сообщает некоторые небезынтересные подробности из истории бытования текста:

> «Короткие рассказы Инь Юня», десять цзюаней. В «Каталоге книг Хань-даня» сказано, что [автором] называют Лю Су, но это неверно. Ныне известная книга эта начинается с циньских императоров, [потом] идут ханьские, вэйские, цзиньские и [лю]-сунские, и комментарий гласит: автор Инь Юнь. Совершенно ясно: не Лю Су! Последовательность событий в этом [сочинении] заканчивается на начале правления [Лю]-Сун, и это, скорее всего, подборка из различных исторических сочинений и жизнеописаний. Еще говорят: [автор] — некий Шан Юнь 商芸, но это из-за того, что имя Сюань-цзу было объявлено запретным [Чэнь Чжэнь-сунь 1987. С. 316] [39].

Мы видим, что по крайней мере в середине XIII в. «Сяо шо» Инь Юня продолжали существовать в известном при Суй объеме. (Кстати, именно с сунского времени данный сборник начинают называть «Инь юнь сяо шо», и это название используется наравне с изначальным «Сяо шо», постепенно вытесняя его.) Позднее сборник как единый текст из библиографий исчезает — продолжают существовать лишь его разрозненные отрывки в составе иных сочинений [40]. К объединению их приложил руку Тао Цзун-и, собравший в «Шо фу» двадцать пять доступных ему фрагментов из «Сяо шо». Работали над восстановлением текста сборника Инь Юня и цинские книжники, так, например, «Инь юнь сяо шо» были опубликованы в книжной серии «Ши вань цзюань лоу цун шу» (十萬卷樓叢書 «Книжная

---

[39] «Каталог Хань-даня» — «Хань дань шу му» 邯鄲書目, он же «Хань дань ту шу чжи» (邯鄲圖書志 «Записи о картинах и книгах Хань-даня»), каталог домашней библиотеки одного из четырех крупнейших сунских библиофилов и историка Ли Шу (李淑 1002—1059), литературный псевдоним которого был Хань-дань 邯鄲. Лю Су (劉餗 перв. пол. VIII в.) — танский историк, второй сын Лю Чжи-цзи. Сюань-цзу — отец основателя сунской династии Чжао Хун-инь (趙弘殷 IX в.), входящие в имя которого иероглифы по традиции были табуированы для употребления. То есть фамилию автора «Сяо шо» в соответствии с этим изменили с табуированного «Инь» 殷 на «Шан» 商.

[40] Лу Синь, однако, считал, что в начале правления династии Мин сборник Инь Юня еще продолжал существовать как единый текст [Лу Сюнь 2006. С. 63], а Юй Цзя-си полагал, что «Сяо шо» существовали в конце юаньского времени, а в начале Мин уже оказались утеряны [Юй Цзя-си 2010-2. С. 12].

серия терема Шиваньцзюаньлоу») минского Лу Синь-юаня (陸心源 1834—1894). Более полный критический текст «Сяо шо» подготовил Лу Синь: в «Гу сяошо гоучэнь» ему удалось собрать сто тридцать пять фрагментов, здесь сборник назван «Сяо шо» [Лу Сюнь 1973. С. 201—234]. Текстологи более позднего времени уточнили это собрание — в последних современных изданиях сборника Инь Юня сто шестьдесят три фрагмента, объединенных в десять цзюаней [41].

Как отметил еще Чэнь Чжэнь-сунь, материал внутри сборника организован по хронологическому принципу — начиная с Чжоу и Цинь и вплоть до времени правления династии Ци (то есть до первых годов VI в.). В современных изданиях текста каждая из десяти цзюаней имеет название [42]. Первая посвящена августейшим особам — «Цинь хань вэй цзинь сун чжу ди» (秦漢魏晉宋諸帝 «Владыки Цинь, Хань, Вэй, Цзинь и Сун»). Это самая большая цзюань в сборнике, в ней тридцать четыре фрагмента, а среди персонажей — Цинь Ши-хуан, ханьский Гао-цзу (Лю Бан), раннеханьские У-ди, Вэнь-ди, Чэн-ди, восточноцзиньские Мин-ди, Цзянь-вэнь-ди, Сяо-у-ди и некоторые другие; большинство фрагментов относится к ханьскому или цзиньскому времени. Остальные девять цзюаней: «Чжоу лю го цянь хань жэнь» (周六國前漢人 «Люди [времен] Чжоу, [чжоуских] шести царств, Ранней Хань», 28 фрагментов), «Хоу хань жэнь» (後漢人 «Люди [времен] Поздней Хань», таких цзюаней две, всего в них 33 фрагмента), «Вэй ши жэнь» (魏世人 «Люди царствования Вэй», 22 фрагмента), «У шу жэнь» (吳蜀人 «Люди [времен] У и Шу», 15 фрагментов), «Цзинь цзян цзо жэнь» (晉江左人 «Люди [времен] Цзинь к югу от Реки», то есть Восточной Цзинь, таких цзюаней три, всего 29 фрагментов) и «Сун ци жэнь» (宋齊人 «Люди [времен] Сун и Ци», тут всего 2 фрагмента). Последняя цзюань в сборнике — самая маленькая: понятно, что такое положение вещей объясняется, скорее всего, степенью сохранности сборника. Что же до героев этих девяти цзюаней, то круг их достаточно широк: от Лао-цзы, Конфуция, Чжан Цзы-фана, Дун Чжун-шу, Ян Сюна до Лу Цзи, Ши Чуна и многих других, чьи имена достаточно часто встречались нам выше. Фрагменты в «Сяо шо» неравноценны по объему: от коротких, на десяток-два иероглифов, до пространных записей в несколько сотен знаков.

Главных источников материала для «Сяо шо», судя по всему, было два: предшествующие письменные памятники (преобладают) и современные автору сведения, почерпнутые изустно, то есть разнообразные слухи, легенды, предания, досужие вымыслы — плоть от плоти сяошо [43]. Ван Чжи-

---

[41] Существует выполненный Б. Л. Рифтиным русский перевод пятнадцати фрагментов из сборника Инь Юня (см.: [Пурпурная яшма 1980. С. 257—265; Путь к Заоблачным Вратам 1989. С. 82—89]). Всем фрагментам переводчиком даны тематические названия, в оригинале отсутствующие; в трех случаях отдельные фрагменты объединены под общим названием, связанным с именем главного персонажа.

[42] Таковые впервые появились в списке Юй Цзя-си [Юй Цзя-си 2010-2] и были им восстановлены по источникам, откуда реконструировались фрагменты «Сяо шо».

[43] Что до заимствований из предшествующих сочинений, то нам известно сорок четыре таких источника, в том числе «Ши шо синь юй», «И юань», «Си цзин цза цзи» и «Юй линь»; прочное лидерство среди них принадлежит «Ши шо синь юй». В ряде случаев

чжун отмечает в «Инь юнь сяо шо» — в сравнении с предшествующими собраниями сяошо — некоторую «тенденцию к вульгаризации», выражающуюся в активном использовании записей народных легенд и преданий, в том числе об императорах, мудрецах, а также в упрощении языка изложения и использовании малодостоверных источников: сомнительных сочинений, вышедших из-под кисти не очень образованных книжников из низших слоев общества [Ван Чжи-чжун 1997-1. С. 198]. Это хорошо прослеживается на протяжении всего текста, основное содержание которого — различные происшествия с историческими лицами. Записи эти действительно носят ярко выраженный неофициальный характер и часто связаны с удивительным, сверхъестественным.

> Вэйский Гуань Лу однажды ночью увидел некую мелкую тварь: по виду зверек, а в лапках огонек — поднесет к пасти и дует, словно собирается дом поджечь! Лу тогда велел ученикам взять ножи и со всех сил рубить [тварь]. Разрубили пополам, смотрят — лиса!
>
> С тех пор в округе не было пожаров [Юй Цзя-си 2010-2. С. 42] [44].

Конечно, большее внимание привлекают фрагменты, посвященные тем персонажам китайской истории, чье место в ней несоизмеримо существеннее, — например Конфуцию.

> А еще рассказывают, будто Конфуций написал перед смертью: «Не ведаю, что за мужлан явится в мир, знаю только, что назовет он себя Первым Циньским государем — Ши-хуаном, ворвется в мой дом, захватит мое ложе, разбросает платья, но найдет свою гибель подле Песчаного холма» [Пурпурная яшма 1980. С. 260].

К известным каноническим сведениям о Конфуции такие истории отношения не имеют и больше похожи на очевидный вымысел. Хоу Чжун-и справедливо считает наличие в «Сяо шо» вымышленных историй (записей легенд, преданий, досужих домыслов) подобного рода важной особенностью данного сборника [Хоу Чжун-и 1990. С. 194]. В отличие от того же Гэ Хуна, который в «Си цзин цза цзи» старательно вымысла (а равно и сверхъестественного) избегал, у Инь Юня вымысел органически вплетается в ткань повествования, становясь частью рассказов о вполне реальных, хорошо известных исторических личностях. Инь Юнь предлагат характеристику персонажа, которая, быть может, и придумана от начала до конца,

---

заимствования представляют собой прямые цитаты, маркированные названиями сочинений: «"Шо юань" юнь» (說苑云 «В "Саде речений" сказано») и т. п. Среди таких заимствований есть и уникальные, ибо оригинальные источники не сохранились, и все, чем мы нынче располагаем, — это вошедшие в сочинение Инь Юня отрывки. Так, как сообщает Ло Нин, в сборнике Инь Юня есть такие фрагменты из «Ши шо синь юй», которые в ныне известном тексте «Ши шо синь юй» отсутствуют. Подробнее см.: [Ло Нин 2003-1]. На с. 23—25 данной работы приведена сводная таблица всех заимствований в «Сяо шо» из иных сочинений, составленная согласно изысканиям китайских текстологов на начало 2003 г.

[44] Гуань Лу (管輅 209—256) — известный вэйский маг, особо почитаемый приверженцами гадательных и магических практик. Известен своими комментариями к «И цзину».

но ни в чем не противоречит документально известным его словам и делам и не искажает его подлинного облика [45].

Встречаются в «Сяо шо» Инь Юня и не только исторические лица, но персонажи, явно вымышленные или безымянные, пришедшие не из письменных, а из устных источников.

> Некто из Пинюаня умело врачевал горбунов, сам говаривал: «Из сотни лишь одного [мне] не удается вылечить!» Один горбун с горбом в восемь чи шириной и в шесть чи высотой принес [ему] щедрые дары, моля об исцелении.
>
> — Опуститесь наземь, господин! — сказал [врачеватель], намереваясь взобраться [горбуну] на спину и надавить [на горб].
>
> — [Вы] так меня убьете! — сказал горбун.
>
> — Вы же, господин, от горба просите вылечить, почем [мне] знать о смерти! — был ответ [Юй Цзя-си 2010-2. С. 41].

Данная история позаимствована из «Сяо линь» (всего подобных заимствований в «Сяо шо» четыре), единственного памятника сяошо, в котором подобные безымянные герои действуют в массовом порядке, но сочетание их с вполне реальными персонажами в рамках сборника неофициальных исторических сяошо впервые происходит в этом сочинении Инь Юня.

К другим особенностям «Сяо шо» можно отнести несомненную историческую и литературоведческую ценность ряда фрагментов сборника, содержащих бесценный материал, не вошедший в иные сочинения, в частности: «Хань гао цзу шоу чи тай цзы шу» (漢高祖手敕太子書 «Собственноручный рескрипт ханьского Гао-цзу, писанный наследнику трона», цз. 1, фр. 4), не включенный в ханьские анналы; «Гуй гу сянь шэн юй су цинь чжан и шу» (鬼谷先生與蘇秦張儀書 «Письмо Наставника Гуй-гу Су Циню и Чжан И») и «Су цинь чжан и да шу» (蘇秦張儀答書 «Ответное письмо Су Циня и Чжан И», оба цз. 2, фр. 16), «Чжан лян юй сы хао шу» (張良與四皓書 «Письмо Чжан Ляна Четырем Седым») и «Сы хао да шу» (四皓答書 «Ответное письмо Четырех Седых», оба цз. 2, фр. 17) и некоторые другие документы, больше нигде не встречающиеся (правда, и подлинность их тоже находится под вопросом) [46].

---

[45] Всего в «Сяо шо» Инь Юня есть семь рассказов о Конфуции и его учениках (цзюань вторая). Имя Учителя уже в ханьское время обросло многочисленными народными легендами и преданиями, которые тогда же и начали записывать, в чем каждый может убедиться на примере компиляции «Кун цзы цзи юй» (孔子集語 «Собрание речей о Конфуции») цинского коллекционера и библиофила Сунь Син-яня (孫星衍 1753—1881), включающей восемьсот тринадцать историй о Конфуции и его учениках, почерпнутых составителем из 83 древних источников — начиная от собственно «Лунь юя» (論語 «Беседы и суждения») и заканчивая более поздними сборниками сяошо. По поводу образа Конфуция в старых сяошо подробнее см.: [Дуань Юн-шэн 2006].

[46] Чжан И (張儀 ?—309 до н. э.) — известный политик, дипломат и стратег времен Борющихся царств, дважды занимавший пост советника как при доре царства Вэй, так и при Цинь. Су Цинь (蘇秦 ?—317 до н. э.) — не менее известный политик и дипломат того же периода. Оба они были учениками Гуйгу-цзы (鬼谷子 VI в. до н. э.) и стояли у истоков политико-дипломатического и военно-стратегического философского направления *цзунхэнцзя* (школа дипломатии). Четверо седых — Чжоу Шу 周術, Тан Бин 唐秉, У Ши 吳實 и Цуй Гуан 崔廣, ученые-отшельники времен Цинь и начала хань-

Ван Чжи-чжун отмечает занимательность, живость и литературность входящих в состав «Сяо шо» фрагментов, не говоря уже об их сюжетной завершенности [Ван Чжи-чжун 1997-1. С. 198]. Во многих случаях это действительно так, хотя далеко не все фрагменты сборника похожи на приведенный ниже.

> В молодости вэйский У-[ди] однажды отправился в рискованную прогулку вместе с Юань Шао. Увидели свадьбу, тайком пробрались в хозяйский сад и среди ночи закричали:
>
> — Здесь разбойники!
>
> Все высыпали из брачного шатра поглядеть, и тут вышел У-[ди], вытащил меч и силой умыкнул невесту. Стали они с Шао отходить назад, но перепутали направление и завязли в зарослях терновых кустов — Шао пошевелиться не мог. Тут император снова изо всех сил крикнул:
>
> — Разбойники, разбойники здесь!!!
>
> В ужасе Шао сам не заметил, как [из кустов] выдрался, и так они оба благополучно сбежали [Юй Цзя-си 2010-2. С. 21] [47].

В общем же литературный уровень «Сяо шо» отстает от «Ши шо синь юй» Лю И-цина, хотя по времени охвата материала превосходит его, при этом сборник Инь Юня остается вполне любопытным сочинением, по-своему отличающимся от сочинений предшественников. Инь Юнь отверг принцип тематических разделов, закрепленный Лю И-цином в «Ши шо синь юй», оттого его сочинение больше напоминает историческую хронику (например «Тун ши»), организованную по эпохам правления. «Сяо шо» — довольно пестрый, производящий впечатление синтетического, непохожий на предшествующие сочинения сборник: это смесь в той или иной степени отредактированных заимствований из письменных памятников и фольклорных, народных сюжетов, слухов и баек, сдобренная элементами юмора и сверхъестественного, в центре внимания которой, однако, находится человек, а не волшебство; это сборник, в котором присутствует некая доля осознанного вымысла (хотя определить степень этого вымысла теперь весьма затруднительно), это сочетание опоры на предыдущую традицию с элементами художественного творчества в рамках этой традиции, послужившие, по замечанию Хоу Чжун-и, «предтечей танских и сунских собраний неофициальных исторических сяошо» [Хоу Чжун-и 1990. С. 195].

Важно также, что в названии сборника Инь Юня впервые употреблен термин «сяошо», а это, по мнению ряда китайских ученых, дает нам право судить о том, какой смысл вкладывали в то время в данное понятие и какое содержание под ним подразумевали. Ло Нин, воспринимающий «Сяо шо» Инь Юня как произведение на данном этапе для определения «сяошо» эталонное и всесторонне его проанализировавший, пришел к выводу, что со-

---

ского правления, бежавшие от циньских гонений на знания, заключенные в древних канонических сочинениях, и от репрессий против книжников на гору Шаншань (в современной пров. Шэньси). Придя к власти, Лю Бан поручил своему ближнему сподвижнику Чжан Ляну написать отшельникам письмо с просьбой прибыть ко двору, но это произошло лишь в 196 г. до н. э.

[47] Вэйский У-[ди] — то есть Цао Цао. Юань Шао — главный военно-политический противник Цао Цао в конце 190-х—начале 200-х гг. (см. главу 7.2).

держание понятия «сяошо» для VI в. раскрывается в первую очередь через *соянь* 瑣言 и *иши* 逸事, то есть через неофициальные записи разнообразных слухов, баек, несущественных историй, событий, проигнорированных историей официальной [Ло Нин 2003-1. С. 32]. Если взглянуть на все те сборники, о которых было рассказано выше, то справедливость данного вывода очевидна: все они по большому счету представляют собой ориентированные на исторический процесс собрания именно такого характера, вне зависимости от того, относятся ли они к *чжигуай*, то есть к сфере удивительного, или же к *чжижэнь*. И хотя мы уже сталкивались с элементами авторского вымысла в дотанских сяошо, путь к подлинной художественности в современном понимании этого слова у сяошо еще впереди. А «Сяо шо» Инь Юня вполне можно и нужно воспринимать как существенную веху на этом пути.

ГЛАВА 17
ПОЭЗИЯ ЭПОХИ СУЙ

Поэтическое творчество эпохи Суй, при всей кратковременности существования этой империи, составляет особый эпизод в истории китайской литературы, отмеченный рядом специфических черт и оказавший значительное влияние на дальнейшей ход эволюции национального поэтического творчества, приведший к возникновению «великой поэзии Тан» [1]. К важнейшим его особенностям относится, во-первых, тенденция к объединению предшествующих традиций южной и северной поэзии. Во-вторых, исключительно тесная связь литературного процесса с историко-политическими реалиями, включая культурно-идеологическую политику и личные взгляды на литературное творчество и эстетические симпатии обоих монархов Суй. Забегая вперед, оговорим, что отчетливо прослеживаются два литературных этапа, соотносящиеся с периодами правления Ян Цзяня (суйский Вэнь-ди) и Ян Гуана (суйский Ян-ди). Первый отмечен всплеском критического отношения к поэтическому наследию Южных династий, преж-де всего Лян, и преобладанием творческой активности, как это видится на материале сохранившихся письменных свидетельств представителей «северной» интеллектуально-творческой среды, большая часть которых были выходцами из Северного Ци, затем перешли на службу в Северное Чжоу и примкнули к основателю Суй.

---

[1] Зачинателем исследований поэтического наследия Суй считается Чжэн Чжэнь-до, который в своей истории китайской литературы, впервые опубликованной в 1932 г., четко указал на обозначившиеся в поэтическом творчестве периода правления Ян-ди принципиально важные, по сравнению с поэзией Южных династий [Чжэн Чжэнь-до 1957. Т. 2. 272—273], новации. Приблизительно тогда же обозначились споры по поводу места поэзии Суй в истории китайской литературы: соотносится ли с ней заключительный этап развития поэтического творчества Южных и Северных династий либо начальный период поэзии Тан [Суй Тан Удай вэньсюэ яньцзю 2003. С. 14]. Несколько позже появилась и версия о транзитивном характере поэзии Суй, которую следует рассматривать в качестве переходного звена между поэтическим творчеством Южных династий и Тан ([Тань Пи-мо 1958. Т. 1. С. 243; Чжунго вэньсюэ ши 1981. Т. 2. С. 17]). Единого мнения по данному вопросу по-прежнему нет: в одних работах поэзия Суй включена в историю литературы Тан [Ло Цзун-цян 1993. С. 1—30; Мао Шуй-цин 2003. С. 2—19; Owen 1977. P. 14—41]; в других ее очерки завершают историю литературы Лючао [Ван Чжун-лин 1988. P. 837—858; Цао Дао-хэн 1998. С. 487—517; Чжунго гудай вэньсюэ 2000. Т. 3; Luo Yuming 2011. Vol. 1. P. 251—254]. Кроме собственно литературоведческих исследований, культурно-идеологические факторы литературного процесса при Суй и порожденные ими литературное теории анализируются в работах по истории литературно-теоретической мысли, начиная с трудов Го Шао-юй [Го Шао-юй 1986. С. 105—109]; подробный библиографический очерк см. в кн.: [Суй Тан Удай вэньсюэ яньцзю 2003. С. 24—28].

Для понимания указанных процессов необходимо знакомство с историей поэзии Севера, которая прослеживается почти пунктиром по причине крайней скудности сохранившихся ее письменных свидетельств.

17.1. Истоки: поэтическое творчество Севера

Первым «северным» поэтом и одновременно основоположником местной традиции монаршей поэзии (исходя из социального статуса) был Лю Цун, основатель, напомним, сюннуского царства Раннее Чжао и наследник прославленного вождя сюнну Лю Юаня, который первым выступил против династии Западная Цзинь (см. главу 1.3) В жизнеописании Лю Цуня из «Цзинь шу» подчеркнуты его образованность (в четырнадцать лет приступил к изучению конфуцианской канонической литературы и историографических сочинений) и поэтические деяния (цз. 102, т. 9, с. 2657). Сказано о создании им стихотворного цикла «Шу хуай ши» (述懷詩 «Следуя тому, что на душе») из 100 с лишним произведений (*пянь*) и более чем 50 од и гимнов. Ни одного текста, извлечений из текстов или сколько-нибудь развернутых отзывов не сохранилось. Название цикла подсказывает, что его автор мог ориентироваться на творчество Ин Цюя (собрание «Бай и ши») и — шире — на представителей поэзии, связанной с *Фэнлю* (цикл Жуань Цзи).

Начальный этап формирования более или менее полнокровной литературно-поэтической традиции связывают с придворным творчеством сюннуского царства Позднее Чжао. Об этом наиболее красноречиво свидетельствуют два эпизода, относящиеся к временам правления второго монарха этого царства — Ши Ху. В его жизнеописании (из «Цзинь шу») говорится о создании министром Ван Бо «Сюань си сун» (玄璽頌 «Гимн чудесной печати») в честь находки оной (цз. 106, т. 9, с. 2765—2766) [2]. Печать из нефрита в черепаховой оправе и с золотым узором обнаружил в лесу некий охотник. Эту находку сочли особо значимым благовещим знаком, ибо совсем незадолго до этого — в начале третьего года эры Сянь-кан (337) Ши Ху провозгласил себя Небесным царем и принес жертвоприношение в Южном предместье [3]. Зимою 9-го года эры Сянь-кан (343), о чем сообщает

---

[2] Ван Бо 王波 постоянно упоминается в главах о Позднем Чжао в качестве крупного государственного деятеля и доверенного лица правителей Ши. Но более ничего о нем не известно, даже то, был ли он этническим китайцем или же представителем местной знати. От письменного наследия Ван Бо уцелел лишь небольшой фрагмент докладной записки трону (процитирован в «Цзинь шу», с. 2771; см. также: [Цюань шан гу Сань дай 1987. Т. 3. С. 2317]), по которому, увы, невозможно судить о степени литературной одаренности автора.

[3] Титул Небесный царь (Тянь-ван 天王) принимали многие монархи Северных государств, и Ши Ху — одним из первых. Хотя в источниках титул не поясняется, есть весомые основания полагать его происхождение от концепции Небесного мандата и значения «царь, избранный Небом». Одним из доказательств как раз и служит жертвопри-

в своем труде Сыма Гуан (цз. 97, т. 8, с. 3053), 107 сановников преподнесли монарху «Хуан дэ сун» (皇德頌 «Гимн августейшей благой силе») — неясно, правда, был ли он сложен ими коллективно или это была серия одноименных гимнов. Так они воспели еще одно знамение: ожившая каменная статуя тигра (*шиху* 石虎) разогнала в округе всех волков и лисиц, что Ши Ху воспринял в качестве предвестия его грядущей победы над югом. Учитывая религиозно-ритуальный контекст обоих произведений, правомерно усматривать в них попытку создания местной культовой поэзии, а включение в их названия термина *сун* в данном случае можно интерпретировать как намек на «шицзиновские» гимны.

Сохранились сведения и о персональном составе придворного творческого сообщества Позднего Чжао. В резюмирующей части (*шилунь*) жизнеописания Юй Синя (первоначально — одного из создателей *гунтиши*) из «Чжоу шу» перечислены восемь литераторов (цз. 41, т. 3, с. 743), о некоторых известно и из других источников (подробно см.: [Цао Дао-чэн 1982. С. 213—217]). Среди них — Сюй Гуан (徐光 299?—333, второе имя Цзи-у 季武), Лу Чэнь (盧諶 284—351, второе имя Цзы-лян 子諒), Вэй Сяо (韋謏 ум. 350, второе имя Сянь-дао 憲道), Сюй Сянь (續咸, второе имя Сяо-цзун 孝宗); жизнеописания двух последних представлены в разделе о конфуцианских ученых («Жу линь» 儒林) из «Цзинь шу» (цз. 91, т. 8, с. 2355, 2361—2362). Судя по приведенным там названиям их сочинений, данные лица прославились главным образом в амплуа мыслителей и мастеров художественной словесности, а сколько-нибудь внятных упоминаний об их поэзии нет. Тем не менее сам по себе факт функционирования при дворе Позднего Чжоу такой плеяды литераторов видится весьма симптоматичным, как симптоматична и принадлежность их к этническим китайцам. Более того, некоторые были выходцами из достаточно известных в Китае семейств, в их числе Фу Чан (傅暢 ум. 330, второе имя Дао-ши 道世), дальний родственник Фу Сюаня (одного из ведущих поэтов Западной Цзинь), в жизнеописании коего и приведены сведения о Фу Чане («Цзинь шу», цз. 47, т. 5, с. 1333). Свитский наследного принца и затем крупный сановник (дослужился до поста *мишучэн*), Фу Чан бежал из захваченного сюнну Лояна, примкнул к Ши Лэ (основателю Позднего Чжао), заняв при нем пост помощника главнокомандующего. Он продолжал заниматься литературным творчеством (известно о существовании собрания сочинений Фу Чана из пяти цзюаней). Его творение «Цзинь чжу гун сюй цзань» (晉諸公叙讚«Расположенные в порядке хвалы цзиньским князьям») из 22 цзюаней вполне могло состоять (учитывая литературные воплощения жанра *цзань* 讚) из прозопоэтических и одоподобных произведений. Посему велика вероятность, что Фу Чан способствовал проникновению в литературное творчество Позднего Чжао влияния западноцзиньской поэзии, особенно культово-церемониальных песнопений и «официальной» лирики.

ношение в Южном предместье (*наньцзяо* 南郊), исходно связанное с сезонной обрядностью и превратившееся со временем Восточной Хань (исполнение его императором Гуан-у-ди) в ритуал, извещающий Небо о принятии Мандата (подробно см.: [Кравцова 2012. С. 125—126]).

Литературное сообщество бытовало и при дворе мужунского царства Раннее Янь, и здесь тон задавали монархи [4]. Основатель царства Мужун Гуй (慕容廆 (269—333, на троне 283—333) получил по настоянию отца классическое китайское образование и постоянно держал при себе китайских советников [Лю Чжэнь-дун 1998. С. 312]. Его преемник (третий сын) Мужун Хуан (慕容皝 297—348, на троне 333—348, жизнеописание в «Цзинь шу», цз. 109, перевод в кн.: [Материалы. Т. 3. С. 49—66]) слыл знатоком конфуцианской классики и небесталанным литератором [Цао Даочэн 1982. С. 220]. Следующий монарх, Мужун Цзюнь (慕容儁/儁 319—360, на троне 348—360), питал, по утверждению его биографов («Цзинь шу», цз. 110, перевод: [Материалы. Т. 3. С. 71—88]), склонность к публичным обсуждениям китайской книжной культуры и художественной словесности, лично сотворив более 40 произведений в «вэньских» жанрах (фрагменты трех приведены в кн.: [Цюань шан гу Сань дай 1987. Т. 3. С. 2320]). В «Цзинь шу» также дан достаточно внушительный (14 имен) список сановных литераторов (цз. 109, т. 9, с. 2818), крупнейшим поэтом из них был, видимо, Хуанфу Чжэнь (皇甫真 второе имя Чу-цзи 楚季), дальний родственник прославленного ученого и литератора III в. Хуанфу Ми, создавший, что специально оговорено в «Цзинь шу» (цз. 111, т. 9, с. 2861), более сорока стихотворных и одических произведений.

Сходная ситуация наблюдается и для диского царства Раннее Цинь. Пристрастием к книжной классике и поэтическому творчеству славились Фу Цзянь (который лелеял мечты о покорении юга и потерпел сокрушительное поражение в битве у р. Фэйшуй, см. главу 1.3, примеч. 122), его младший брат — Фу Жун (苻融 ум. 383, второе имя Бо-сю 伯休), и племянник — Фу Лан (苻朗, ум. 389, второе имя Юань-да 元達). Покровитель ученых, лично способствовавший развитию в его царстве каноноведения и налаживанию образовательной системы, Фу Цзянь ввел практику поэтических экспромтов во время пиршественных застолий [Tian Xiaofei 2010. P. 223]. Показателен такой эпизод: в 378 г. ко двору Раннего Цинь прибыли посланники десяти государств с богатыми дарами. Из Ферганы (Давань) прислали дивных скакунов, но Фу Цзянь решил отослать их обратно, следуя примеру ханьского Вэнь-ди, дабы, как и тот, продемонстрировать свое нежелание получать столь драгоценные подношения. Фу Цзянь приказал придворным сочинить стихи под названием «Чжи ма ши» (止馬詩 «Стихи об отказе от скакунов»). По «Цзинь шу», августейшее повеление исполнили 400 с лишним человек (цз. 113, т. 9, с. 2900; см. также: [Материалы. Т. 4. С. 79—80]). Даже если это число сильно преувеличено, оно все равно красноречиво свидетельствует о процветании в Раннем Цинь традиции придворной поэзии.

Фу Жун, обладавший редкостно разносторонними дарованиями, совмещал в себе образ богатыря, владевшего всеми видами оружия, и кра-

---

[4] История Раннего Янь прослеживается с III в., когда мужуны под руководством вождя Мужун Шэгуя (慕容涉歸, ум. 283) переселились в северную часть Ляодунского п-ва (см., например: [Материалы. Т. 3. С. 5—18]). К этому времени они были хорошо знакомы с китайскими обычаями и культурой и охотно шли на сотрудничество с китайскими властями [Хэ Дэ-чжан 1994. С. 85].

савца-интеллектуала, способного рассуждать на самые замысловатые темы, включая таинства постижения Дао и буддийские истины. В число его прирожденных талантов входило и искусство легкости сочинительства и импровизаций. Как сказано в его жизнеописании в «Цзинь шу», стоило Фу Жуну взяться за кисть, как уже было готово сочинение (цз. 114, т. 9, с. 2933— 2934; см. также: [Материалы. Т. 4. С. 130—131]). Далее добавлено, что не было важного события (или человека, достигшего карьерных высот), которое бы он не воспел в оде, а всем усопшим, на чьих похоронах присутствовал, Фу Жун посвятил по эпитафии. Современники сравнивали Фу Жуна с Ван Цанем, нам же сведения о его поэтической активности напоминают легенды о раннеханьском поэте-одописце Мэй Гао, фаворите императора У-ди, который также воспевал в одах любое событие придворной жизни. Вместе с тем мы не располагаем отзывами о поэзии Фу Жуна, единственно сохранились отзывы о его «Фо ту фу» (佛圖賦 «Ода об Учении Будды»), где сказано, что она была необыкновенно прекрасна по языку и прозрачна по смыслу и что современники ценили ее, словно драгоценность. По-видимому, «Фо ту фу» представляла собой «классическую оду», тогда как другие произведения Фу Жуна могли быть (по аналогии с одами Мэй Гао) экспромтами.

Литературные способности Фу Лана в его жизнеописании (помещено вслед за биографией Фу Жуна) специально не оговорены [5]. Тем не менее знаменателен факт пребывания его на Юге и общения с Се Анем (Фу Лан участвовал в организованных Се Анем частных застольях) — первый, пожалуй, внятный эпизод личных контактов между представителями южных и северных творческих кругов. Насколько активно занимался Фу Лан поэзией, неясно, однако именно ему принадлежит единственный сохранившийся от поэтического творчества раннеяньской знати стихотворный текст — «Лин чжун ши» (臨終詩 «В ожидании конца»), предсмертное (перед казнью) произведение, вторящее одноименным стихам китайских поэтов (Кун Жуна и Цзи Кана). Приведенное в жизнеописании Фу Лана (с. 2937; см. также: [Сянь Цинь Хань 1983. Т. 1. С. 932]), оно представляет собой пятисловное двенадцатистишие, полностью отвечающее формальным нормам китайской лирики, а по содержанию может быть понято как в даосско-философском, так и в буддийском ракурсах, в первом случае в нем варьируются идеи о быстротечности бытия и непредсказуемости судьбы человека [6]:

---

[5] Фу Лан больше известен в качестве автора трактата «Фу-цзы» (苻子 «Учитель Фу»), бывшего, судя по сохранившимся фрагментам [Цюань шан гу Сань дай 1987. Т. 3. С. 2335—2338], сочинением на даосско-философские темы, выдержанным в духе «Чжуан-цзы».

[6] В даосско-философском ракурсе выполнен перевод стихотворения на русский язык в кн.: [Материалы. Т. 4. С. 136]. Его буддийские коннотации аргументированно изложены в кн.: [Хань Вэй Лючао ши 1990. С. 465—467]. Следует также оговорить, что клан Фу оказывал щедрое покровительство буддизму и монашествующим, столица царства (г. Чанъань) была одним из важнейших центров буддийской учености и духовности того времени. Среди наиболее прославленных наставников, проповедников и переводчиков того времени, нашедших приют в Раннем Цинь, находился и Дао-ань (道安 312—385, жизнеописание см. в кн.: [Хуэй-цзяо 1995. С. 41—52]).

Четыре великих откуда возникают?
Собираются, рассеиваются, и так бесконечно.
Как только обретаешь жизнь,
Одновременно вступаешь и в принципы смерти.
Сердце, пребывающее в неведении,
множит успокоенность и довольствие,
Не осознавая, что есть и конец, и начало.
Как же так получилось, что муж из Цзишань
Вдруг поднялся [на плаху] Восточного рынка!
Перед взором словно открылось целое столетие,
В далеком прошлом объединился с Цзи Шу-цзы.
Такова судьба, что возвращаюсь в небеса,
Ниспосланные изменения проистекают
из неведомых [человеку] правил [7].

Номинально к поэтическому творчеству Раннего Цинь принадлежит и знаменитый палиндром (кит. *хуэйвэньши* 回文詩) «Сюань цзи ту ши» (璿璣圖詩 «Стихи-схема Самоцвета и Жемчужины») поэтессы Су Хуэй (蘇蕙 357—?, второе имя Жо-лань 若蘭), один из самых сложных поэтических текстов, состоящий из 840 иероглифов и нескольких композиционно-графических блоков [8].

К числу наиболее приметных северных произведений относят также *юэфу* Чжан Цзюня (張駿 307—346, второе имя Гун-тин 公庭, на троне 324—346), монарха Раннего Лян [9]. Это «Се лу син» (薤露行 «Песнь о росе

---

[7] Четыре великих (*сыда* 四大) — «четыре великие первостихии» (*махабхута*) буддийской натурфилософии: небо, земля, огонь и ветер, формирующие материальный мир и человека. «Рассеивание первостихий» есть смерть человеческого существа. Цзишань — горный массив на территории современной пров. Шаньси, служивший местом уединения легендарных отшельников. Муж из Цзишань (Цзишань фу 箕山夫) — метафора человека, стремящегося к уходу от суетного мира. Восточный рынок (Дунши 東市) — рыночная площадь в столице Ранней Хань, служившая местом публичных казней. Цзи Шу-цзы. — Поэт имеет в виду Цзи Кана, намекая на общность их судеб.

[8] В названии текста использованы названия звезд (β и γ, соответственно) Большой Медведицы. Краткие сведения о Су Хуэй приведены в разделе «Ле нюй чжуань» («Жизнеописания женщин») из «Цзинь шу» (цз. 96, т. 8, с. 2523). Они исчерпываются сообщением о том, что она являлась супругой Доу Тао (竇滔 IV в.), генерал-губернатора Циньчжоу (в современной пров. Ганьсу), которого Фу Цзянь отправил командующим в далекий поход. Су Хуэй создала палиндром, записав его на шелковом полотнище, и отослала мужу. Текст палиндрома (возможно, более поздняя фальсификация [Tian Xiaofei 2010. P. 224]) приведен в нескольких изданиях, в том числе: [Сянь Цинь Хань 1983. Т. 1. С. 955—957; Хань Вэй Лючао ши 1990. С. 474—475]; но его построение нагляднее всего передано в кн.: [Чжан Мин-е 1989. С. 49]; там же (с. 50—56) объясняются и принципы прочтения текста. Общие сведения о китайских палиндромах читатель найдет в кн.: [Алексеев 2003. Т. 2. С. 202—216].

[9] Раннее Лян (Цянь Лян, 313—376) — царство, основанное кланом Чжан, представителями еще одного рода диской знати (либо семейства смешанных кровей) на территории пров. Лянчжоу (в центральной части современной пров. Ганьсу). Чжан Цзюнь был третьим правителем царства, при котором оно окончательно обрело независимость. Жизнеописания Чжанов см. в «Цзинь шу» (цз. 86), об этом царстве говорится, в том числе: [Бартфильд 2009. С. 193—194; Боровкова 1992. С. 33—38; Ван Чжун-ло 2004. С. 249—252].

на листьях») и «Дун мэнь синь» (東門行 «Песнь о Восточных воротах»), оба — пятисловные 20-стишия [Сянь Цинь Хань 1983. Т. 1. С. 876—877]. Первое сочтено откровенным подражанием «Се лу» Цао Цао [Цао Дао-хэн 1998. С. 366], с той только разницей, что в нем повествуется о крушении империи Цзинь, погибшей, что подчеркивает автор, в результате смуты, спровоцированной знатью. Второе стихотворение формально написано по мотивам одноименной ханьской песни, но оно совсем иное по смыслу: поэт рисует картину весеннего великолепия природы, завершая ее словами о неизбежности грядущего увядания. Мысль, разумеется, не нова, но весьма оригинальны стилистическая манера и образность текста, хотя и отличающиеся витиеватостью.

Великое небо ниспосылает божественность болотистым поймам,
Утреннее солнце ярко озаряет цветущую сущность.
Исполненные радости ростки буйствуют на равнинных лугах.
Сто растений все разом обрели пышность.
...
Но это счастье исчерпается,
И опавшие листья затоскуют о корнях и древесных побегах.

Отдельного упоминания заслуживает «Шу чжи фу» (述志賦 «Ода о следовании устремлениям») Ли Гао, создателя крохотного северо-западного царства Западное Лян [10]. Единственный целиком дошедший до нас образец северной одической поэзии IV в., эта ода выполнена в формате *дафу* и перелагает даосско-философские и даосско-религиозные идеи бегства от суетного мира во имя духовного совершенствования и обретения бессмертия [Цюань шан гу Сань дай 1987. Т. 3. С. 2356].

Судя по зафиксированным названиям одических произведений, в Северных царствах активно создавали и оды панегирического характера (о дворцах и придворных мероприятиях, в первую очередь — об охотах) [Ван Линь 1998. С. 289]. Достаточно оснований для общего вывода, что северная поэзия начала складываться еще в период Шестнадцати царств и под определяющим влиянием собственно китайского творчества, она наделялась теми же общественными функциями, служа прежде всего упрочению государственности [Tian Xiaofei 2010. P. 278]. Правители Северных царств стремились создать и собственный культовый песенно-поэтический репертуар. О существовании такого репертуара, тоже следующего образцам китайского ритуально-церемониального творчества, при Лю Цуне, Ши Ху и правителях-*мужунах* сказано в «Юэ чжи» (樂志 «Трактат о музыке») из «Вэй шу» (цз. 109, т. 8, с. 2827).

---

[10] Жизнеописание Ли Гао (李暠 351—417, второе имя Сюань-шэн 玄盛), почитаемого предком правящего дома Тан, помещено в основной корпус «Цзинь шу» (цз. 87). Возможно, по этой же причине сохранилось (или было частично подделано) и его одическое творчество [Tian Xiaofei 2010. P. 225]. Ли Гао, также представитель диской племенной знати, был военачальником в царстве Раннее Лян и после его гибели объявил независимость самозахваченного владения в западной оконечности пров. Ганьсу (первоначально столица находилась в г. Дуньхуан, на месте современного одноименного населенного пункта). Западное Лян (Си Лян, 400—423) считается одним из слабейших Северных царств.

А вот что не может не удивлять, так это отсутствие каких-либо упоминаний об этнической поэзии: о фольклоре обитателей Северных царств или о произведениях, созданных на родном языке тамошней знати. Попытку использования национального фольклора, по-видимому, первыми предприняли тобийские власти. В «Юэ чжи» (с. 2828) и многих последующих источниках названы «Чжэнь жэнь дай гэ» (真人代歌 «Песни совершенных людей Дай»), по некоторым данным — 54 произведения и, по всей вероятности, на сяньбийском или, как его называли в Северном Вэй, государственном (династическом) языке (*гоюй* 國語) [11]. Как утверждается в «Инь юэ чжи» (音樂志 «Трактат о звуках и музыке») из «Цзю тан шу», это собрание возникло еще во времена пребывания тобийцев в Дай (см. главу 1.3) и использовалось в качестве пиршественных песен, исполняемых женщинами (цз. 29, т. 3, с. 1072; см. также: [Ван Юнь-си 1986. С. 123]).

Тем не менее сколько-нибудь ощутимого влияния этнической песенной поэзия на местное светское поэтическое творчество до определенного момента не прослеживается [12]. Хотя и в данном случае нельзя не учитывать скудность литературных свидетельств о северовэйской поэзии большей части V в. Единственным крупным поэтом первой половины этого столетия считается Цуй Хао, именитый государственный деятель [13]. В библио-

---

[11] В библиографическом разделе «Суй шу» отмечены две коллекции культовых песнопений на «государственном языке»: «Го юй чжэнь гэ» (國語真歌 «Песни совершенных на династическом языке») и «Го юй юй гэ» (國語御歌 «Песни об [августейшем] правлении на династическом языке») из 10 и 11 цзюаней, соответственно, которые были полностью утрачены после Тан [Tian Xiaofei 2010. P. 277].

[12] Какое именно место занимали сяньбийские песнопения в ритуальной практике, неясно. Такой вопрос возникает в связи со сведениями из «Юэ чжи» (с. 2827—2828) о наборе официальных обрядов и репертуаре ритуальных танцев, введенных основателем Северного Вэй — Тоба Гуем (Дао-у-ди). Основное место в круге официальных обрядов заняли жертвоприношения Небу и Земле, приносимые в дни зимнего и летнего солнцестояния, соответственно. Первое сопровождалось танцем «Юнь мэнь», второе — «Да у», оба являлись репликами на древнекитайские священные танцы. Еще одно жертвоприношение Небу совершали в день осеннего равноденствия, его сопровождало танцевальное представление из восьми шеренг, тоже заимствование из хореографии чжоуских ритуальных танцев. Не менее показателен факт создания лично Тоба Гуем танца «Хуан ши у» (皇始舞 «Танец начала державного [правления]»), предназначенного для восхваления деяний предшествующих тобийских вождей, почитаемых августейшими предками правящего дома Северного Вэй, и непосредственно отца Тоба Гуя (см. также: [Хуан Син-бин 1994. С. 163]). В сценарии поминальной службы был задействован чжоуский («шицзиновский») гимн «Цин мяо» (см. главу 3.2). Ни одно танцевальное представление или песнопение, восходящее к тобийскому песенно-танцевальному фольклору, в связи с официальными ритуальными акциями в «Вэй шу» не упоминается. А столь настойчивое обращение основателя Северного Вэй к китайскому ритуальному опыту, в свою очередь, полностью отвечает общей идейно-политической стратегии тобийских властей. Красноречиво и возведение столицы (г. Пинчэн, вблизи от современного г. Датун, пров. Шаньси) точно по модели китайского градостроительного канона [Dien 2007. P. 25; Steinhard 1990. P. 77—79].

[13] Цуй Хао (崔浩 381—450, второе имя Бо-юань 伯淵, жизнеописание в «Вэй шу», цз. 35) происходил из семейства (исходно уроженцы местности Цинхэ, на севере пров. Шаньдун), представители которого служили в царстве Вэй, Западной Цзинь, а позже при дворах Позднего Чжао, Раннего Янь и Раннего Цинь (подробно о клане Цуй и его месте в

графическом разделе «Суй шу» зафиксировано (цз. 35, т. 4, с. 1080) его «Фу цзи» (賦集 «Собрание од») из 86 цзюаней. Трудно даже предположить, сколько одических произведений оно первоначально вмещало, но сохранилось лишь название одной оды — «Дай ду фу» (代都賦 «Ода о столице Дай»), явно панегирика, позволяющего предполагать, что Цуй Хао был и ведущим придворным поэтом своего времени.

В более отчетливом виде северовэйское поэтическое творчество прослеживается с периода царствования Тоба Хуна (Сяо-вэнь-ди), находившегося на троне с 471 по 499 г. (его возвели на престол еще ребенком) и проведшего реформы, способствовавшие интенсивной китаизации тобий-ского государства (см. главу 1.3). Еще при Тан его стали почитать правителем, близким к эталонному образу китайского монарха, отмечая приверженность Тоба Хуна конфуцианству, любовь к художественной словесности и личные литературные дарования [Wu Fusheng 2008. P. 166] [14].

Ведущим поэтом-царедворцем той поры был Гао Юнь [15]. От его поэтического наследия до нас дошли полный текст «Лу юань фу» (鹿苑賦

истории Севера см.: [Ebrey 1978]). Его отец — Цуй Сюань-бо (崔玄伯 ум. 418), служивший в Позднем Янь, попал в плен к тобийцам и предложил тем свои услуги. Несмотря на столь щекотливые обстоятельства своего появления в Северном Вэй, Цуй Сюань-бо добился поистине невероятного карьерного успеха, официально войдя в число «восьми князей» (*бацзу вангун* 八族王公), составлявших коллегиальное правительство государства. Цуй Хао, унаследовавший статус отца и ставший канцлером при Тоба Тао (拓跋燾 408—452, Тай-у-ди 太武帝, на троне 424—452), внес немалую лепту в первый этап китаизации Северного Вэй. Он привечал китайских аристократов и сановников, по тем или иным причинам (чаще всего из-за конфликта с южными властями) бежавших на север. С деятельностью Цуй Хао связано и одно из самых значительных религиозно-политических событий в истории Северного Вэй: он всецело поддержал даосского проповедника Коу Цянь-чжи (寇謙之 365—448), склонившего было Тоба Тао к созданию подобия теократического государства. Принадлежавший к Школе Небесных наставников и около десяти лет проживший отшельником, Коу Цянь-чжи в 424 г. объявился при дворе, заявив, что ему были неоднократные видения Господина Лао, а в следующем году провел грандиозную церемонию наделения Тоба Тао инвеститурой «Истинного правителя великого равенства» (Тайпин чжэньцзюнь 太平貞君). В столице и в провинциальных административных центрах воздвигли святилища, которые обслуживало даосское духовенство (подробно см.: [Духовная культура Китая. Т. 2. С. 230—231; Ян Хуэй-кунь 1994. С. 44—50; Kohn 2001. P. 104—106]). Цуй Хао, по легенде, настолько уверовал в успех проводимой им идеологической политики, что приказал выбить на каменных плитах историю клана Тоба, изложенную в откровенно нелицеприятном для правящего семейства виде. Разгневанный монарх приказал казнить и канцлера, и даосского проповедника, а также еще и 450 их сподвижников.

[14] В жизнеописании Тоба Хуна сказано, что он был автором стихотворной, одической поэзии, памятных надписей и гимнов («Вэй шу», цз. 7, т. 1, с. 187). Согласно «Суй шу», существовало собрание его сочинений из 39 цзюаней (цз. 35, т. 4, с. 1079). Сохранилось внушительное число рескриптов (*чжао*) Тоба Хуна, несколько эпистол и серия произведений, находящихся вне принятого набора «вэньских жанров», типа «Цзи хэ вэнь» (祭河文 «Словеса о поклонении [Желтой] реке») [Цюань шан гу Сань дай 1987. Т. 4. С. 3525—2552], судя по которым, он действительно обладал незаурядным литературным мастерством.

[15] Гао Юнь (高允 390—487, второе имя Бо-гун 伯恭, жизнеописание в «Вэй шу», цз. 48) был уроженцем северо-востока (Бохай, юг современной пров. Хэбэй), начал службу в аппарате Цуй Хао и занимал при преемниках Тоба Тао руководящие государственные

«Ода об Оленьем парке») — буддийского содержания, и четыре стихотворных произведения [Сянь Цинь Хань 1983. Т. 3. С. 2201—2204] [16]. Два из них — «Ло фу син» (羅敷行 «Песнь о Ло-фу», пятисловное 12-стишие) и «Ван цзы цяо», по мотивам поэмы «Мо шан сан» и одноименного ханьского *юэфу*. В первом (пятисловное 12-стишие) почти дословно воспроизведен литературный портрет героини древней поэмы. Во втором (тоже из 12 строк) искусно обыграна ритмика песенной лирики с чередованием трехсловной и семисловной строк:

Достопочтенный Ван,
Достопочтенный Ван.
Вознесся высоко на парящем драконе, воспарил в небесный чертог.

Оба стихотворения показывают, сколь мастерски владеет поэт различными приемами стихосложения и литературной образностью, относящейся к прямо противоположным идейно-тематическим рядам.

Другие два произведения представляют собой циклы из поэтических эпистол: «Да цзун цинь» (答宗欽 «Отвечаю Цзун Циню»), объединяющий 13 четырехсловных восьмистиший, и «Юн чжэнь фу пэн чэн лю ши» (詠真婦彭城劉氏 «Воспеваю добродетельную женщину из семейства Лю, родом из Пэнчэна»), из восьми четырехсловных восьмистиший [17].

посты. В «Суй шу» зафиксировано собрание его сочинений из 21 цзюани (цз. 35, т. 4, с. 1079).

[16] Ода «Лу юань фу» посвящена ступе Оленьего парка (Луе фоту 鹿野佛圖), воздвигнутой отцом Тоба Хуна (Сянь-вэнь-ди 獻文帝, на троне 465—471), она названа так в честь Оленьего парка в Варанаси, где Будда произнес свою первую проповедь. Это произведение, сохранившееся в составе упомянутого прежде буддийского свода «Гуан хун мин цзи» (см. также: [Цюань шан гу Сань дай 1987. Т. 4. С. 3651]), тоже относится к разряду придворной поэзии: помимо приверженности конфуцианству и реформаторской деятельности, Тоба Хун зарекомендовал себя ревностным последователем буддизма, о чем подробно рассказывается в «Вэй шу» (перевод: [Солонин 2012. С. 421—426]).

[17] Цзун Цинь (宗欽, ум. 450, второе имя Цзин-жо 景若, жизнеописание в «Вэй шу», цз. 52) — уроженец г. Цзиньчэн (на месте современного г. Ланьчжоу, административного центра пров. Ганьсу). Служил в царстве Северное Лян (Бэй Лян, 397—439), входя в ближайшее окружение его основателя — Цзюйцюй Мэнсюня (沮渠蒙遜 368—433). После завоевания царства тобийцами поступил на службу в Северное Вэй и затем вместе с Гао Юнем стал подчиненным Цуй Хао. Был казнен вслед за своим патроном. По всей видимости, Цзун Цинь достоин считаться и литературным соратником Цуй Хао: известно о создании им оды-панегирика «Тай хуа дянь фу» (太華殿賦 «Ода о Палатах Великого цветения»). Сохранилось его прозаическое письмо к Гао Юню, но прозаическое очень условно, так как оно представляет собой строго ритмизованный текст, как бы пограничный между *пяньли* и стихотворной поэзией и с преобладанием все той же четырехсловной строки; кроме того, сохранилось одно *чжэнь*, тоже четырехсловное [Цюань шан гу Сань дай 1987. Т. 4. С. 3658]. Цикл «Юн чжэнь фу пэн чэн лю ши» посвящен истории, случившейся в Бохае, видимо, при жизни Гао Юня. Эта история запечатлена в разделе «Жизнеописания женщин» из «Вэй шу» (цз. 92, т. 6, с. 1978). В ней рассказывается о женщине из семейства Лю (исходно уроженцев Пэнчэна), вышедшей замуж за некоего чиновника по имени Фэн Чжо 封卓. Сразу после свадьбы Фэн Чжо пришлось отправиться в столицу. Той же ночью женщине приснился сон, что он умер. От горя она тоже вскоре скончалась. Там же говорится, что Гао Юнь, услышав эту историю, немедленно сочинил стихи на данную тему.

Обращает на себя внимание активность использования Гао Юнем четырехсловного поэтического размера, ставшего к тому времени на Юге анахронизмом. Конечно, по столь малому числу произведений, созданных к тому же в разные периоды жизни поэта, трудно с уверенностью говорить об истинной степени популярности этого размера в его творчестве, а тем более — в современной ему северовэйской поэзии. Тем не менее в точно таком же формате (серия четырехсловных восьмистиший) выполнены поэтические послания Цзун Циня — «Цзэн гао юнь» (贈高允 «В дар Гао Юню») и «Цзэн ли бао ши» («Стихи, преподнесенные в дар Ли Бао») Дуань Чэн-гэня [Сянь Цинь Хань 1983. Т. 3. С. 2198, 2199] [18]. Четырехсловным поэтическим размером написаны и оба дошедших до нас образца придворной поэзии заключительной трети V в.: «Чжи дэ сун» (至德頌 «Гимн достижению благой силы») Гао Люя, созданный в честь восхождения на трон Тоба Хуна, и «Цин го сун» (慶國頌 «Гимн-поздравление государству») Чэн Цзюня, прославляющий победу властей над очередным мятежом [19]. С другой стороны, сохранились извлечения из стихотворных текстов, показывающие, что северовэйские придворные поэты, включая самого Тоба Хуна, прибегали и к «чускому стиху», но в исполнении его ханьским У-ди [Цао Дао-хэн 1998. С. 375; Wu Fusheng 2008. P. 167—169]. Напрашивается предположение, что северовэйские поэты не просто следовали китайскому поэтическому творчеству, а пытались через обращение к его «классике» создать оригинальную поэтическую традицию, отличную от современной им литературы Юга. Более приемлемый художественный исток для искомой традиции они в какой-то момент усмотрели в местном поэтическом фольклоре.

Еще в начале V в. Тоба Гуй учредил Музыкальную палату [Ван Юньси 1986. С. 122], но о ее работе толком ничего не известно. Тем большего внимания заслуживает информация о деятельности Чжан И, который, будучи во времена правления Тоба Хуна столичным инспектором провинции Ичжоу (западная часть Шаньдунского полуострова), записал там народные песни и, составив из них собрание объемом в семь цзюаней, преподнес его

---

[18] Дуань Чэн-гэнь (段承根 ум. 450, жизнеописание в «Вэй шу», цз. 52) — уроженец г. Гуцзан (в центральной части современной пров. Ганьсу, подробно см. ниже). Его дед и отец служили местным правителям. Снискавший себе еще в юности славу эрудита и литературного таланта, Дунь Чэн-гэнь попал в круг придворных книжников Северного Вэй, тоже служил под началом Цуй Хао и был казнен вместе с ним. Попутно заметим, что поэтическая переписка между тремя сослуживцами косвенно указывает на формирование вокруг Цуй Хао литературного содружества, создававшего и частную поэзию.

[19] Гао Люй (高閭 ум. 502, второе имя Янь-ши 閻士, жизнеописание в «Вэй шу», цз. 54) — один из сановных ученых и придворных литераторов времен Тоба Хуна. Кроме «Чжи дэ сун», известно о его «Сюань мин фу» (宣命賦 «Ода об утверждении [небесного] повеления»), сохранился фрагмент еще одного гимна — «Лу юань сун» (鹿苑頌 «Гимн Оленьему парку»), тоже, видимо, посвященного названной выше ступе. В полном виде дошла серия его докладов трону (*бяо*), выдержанных в *пяньли* [Цюань шан гу Сань дай 1987. Т. 4. С. 3662—3666]. Чэн Цзюнь (程駿 414—485, второе имя Линь-цзюй 驎駒, жизнеописание в «Вэй шу», цз. 60) — уроженец северо-запада, тоже начавший официальную карьеру в Северном Лян и дослужившийся в тобийском государстве до руководящих постов (занимал должность *шаншулин*). Кроме этого гимна сохранилось два его доклада трону [Цюань шан гу Сань дай 1987. Т. 4. С. 3672].

трону [20]. Собрание не сохранилось, но в жизнеописании Чжан И приведен текст его доклада на высочайшее имя в связи с этим подношением (т. 4, с. 1430—1431), в нем подчеркивается, что Чжан И собирал песни, следуя чжоуской традиции и на территориях, где прежде находились древние царства Лу и Ци, имплицитно намекая, по всей вероятности, на составление «Ши цзина».

Кто знает, возможно, в собрании Чжан И находилась какая-то часть произведений, уже тогда названных северными песнями (*бэйгэ* 北歌), в современной терминологии — «народные песни северных местностей» (*бэйфандэ миньгэ* 北方的民歌). Коллекция северных песен представлена в «Юэфу ши цзи», в разделе «Лян гу цзюэ хэн чуй цюй» (梁鼓角横吹曲 «На мелодии [династии] Лян, исполняемые на барабанах, роге и дудках», цз. 25). В названии раздела перечислены армейские музыкальные инструменты, а апелляция к династии Лян указывает на то, что эти песни были окончательно систематизированы южанами для исполнения при дворе в качестве компонента «военной музыки» [Tian Xiaofei 2010. P. 266]. Посему нет никакой уверенности в том, что все северные песни из «Юэфу ши цзи» действительно восходят к фольклору севера, среди них вполне могут находиться и литературные обработки южных песен [Цао Дао-хэн 1998. С. 456]. Но вдаваться в подобные нюансы мы сейчас не будем.

В «Юэфу ши цзи» занесены 66 текстов на 21 мелодию (*цюй*) [21]. Древнейшими отмечены четыре «Ци юй гэ цы» (企喻歌辭 «Песни [на мотив] Ци»), которые, по версии, предлагаемой в «музыкальном» трактате из «Цзю тан шу», как раз и являлись исходно сяньбийскими песнями, вошедшими в легендарное собрание «Чжэнь жэнь дай гэ». При Тан циркулировала и версия, согласно которой их автором был Фу Жун (приведена Го Маоцянем в комментаторской преамбуле к текстам, цз. 25), с чем решительно не согласны некоторые современные исследователи, полагающие, что каждая песня настолько художественно самобытна, что эта серия никак не могла принадлежать одному автору [Хань Вэй Лючао ши 1990. С. 1555]. Несколько серий восходят к IV в., так как касаются событий времен Шестнадцати царств [Ло Гэнь-цзэ 1996-2. С. 133], в том числе три «Му жун чуй гэ цы» (慕容垂歌辭 «Песни о Мужун Чуе»), посвященные прославленному мужунскому воину и двум его сородичам, и четыре «Лан е ван гэ цы» (瑯琊王歌 «Песни о царе Ланъе») [22]. Подавляющее большинство северных пе-

---

[20] Ч ж а н И (張彝 461—519, второе имя Цин-бинь 慶賓, жизнеописание в «Вэй шу», цз. 64) — уроженец восточного региона. Происходил из семейства, представители которого служили еще мужунам, добившись немалых карьерных высот. Сам Чжан И тоже сделал успешную карьеру в Северном Вэй, прочно войдя в круг столичной знати.

[21] Северные песни анализируются во всех научных изданиях по истории поэзии-*юэфу* и литературе эпохи Шести династий, подробно см.: [Ван Чжун-лин 1988. С. 771—779; Ван Юнь-си 1986. С. 123—127; Ло Гэнь-цзэ 1996-2. С. 132—142; Ло Си-ши 1999. С. 103—110]. На русский язык переведены (в художественных переложениях Б. Б. Вахтина) около трети текстов [Юэфу 1959. С. 365—383].

[22] М у ж у н Ч у й (жизнеописание в «Цзинь шу», цз. 123; перевод: [Материалы. Т. 3. С. 122—143]; см. также главу 15. 2, прим. 78) — один из самых ярких военно-политических деятелей IV в. Член правящего семейства Раннего Янь, был вынужден бежать из родного царства из-за интриг сородичей, поступил на службу к Фу Цзяню, принимал участие в ро-

сен, подобно их южным аналогам, — пятисловные четверостишия (таковы и все перечисленные серии), изредка встречаются семисловные и четырехсловные четверостишия [23]. Поэтому определить, какие из них могли быть переводом исходно этнических песен, тоже практически невозможно. Среди северных песен есть произведения на любовные темы, но они не являются апологией любовных переживаний, а восходят к свадебной обрядности, как, например, песни из серии «Чжэ ян люй чжи гэ» (折楊柳枝歌 «Сломаю тополя и ивы ветви»):

Перед воротами растет жужуб,
Год за годом не знает старости.
Престарелая матушка с незамужней дочерью —
Когда же сможет понянчить внука?

Преобладают же песни на ратные темы, часто пронизанные мотивами воспевания воинской удали и боевого искусства, например (оба текста даны в переводе Б. Б. Вахтина).

«Ци юй гэ цы»:

Если юноша хочет смелым воином стать,
То не должен он многих друзей подбирать.
Сокол прямо летит, небосвод рассекая,
И торопится прочь воробьиная стая.

«Лан е ван гэ цы»:

Меч длиною в пять *чи* я впервые купил
И его на стене у себя водрузил.
Трижды в день я тебя приласкаю рукой —
Юных дев красота не сравнится с тобой!

Северные песни легли в основание (наряду с древними *юэфу* и южной поэзией на ратные темы) местного варианта стихов о границе, роль основоположника которого принадлежит, судя по сохранившемуся поэтическому наследию конца Северного Вэй, Вэнь Цзы-шэну, лирика которого известна в 11 произведениях [Сянь Цинь Хань 1983. Т. 3. С. 2221—2222] [24].

ковой для Раннего Цинь битве у Фэйшуй, вернулся в родные края, где основал собственное царство Позднее Янь (Хоу Янь, 384—407/9), оставаясь его главою вплоть до смерти.

[23] На общем фоне северных песен резко выделяется отнесенное к ним же произведение балладного типа (58 строк, смешанный поэтический размер с преобладанием пятисловной строки) «Му лань ши» (木蘭詩 «Стихи о Му-лань») (художественный перевод А. А. Адалис см. в кн.: [Антология 1959. Т. 1. С. 362—365; Хрестоматия 2004. С. 225—228]; переводы на европейские языки: [Anthology 1967. P. 104—106; Hsu 1933. P. 133—135; Margouliès 1948. P. 265—266; Shorter Columbia Anthology 2000. P. 267—268]). Произведение, обладающее сквозной сюжетной линией и детализованностью повествования, рассказывает о девушке, ушедшей на войну вместо престарелого отца. Прослужив, в солдатском обличье, в действующей армии 10 лет и покрыв себя боевой славой, она удостоилась аудиенции у самого правителя (хана). Отказавшись от предлагаемых ей почестей и должностей, Му-лань вернулась домой, к обычной девической жизни. Песня пронизана фольклорными интонациями, насыщена подробностями воинских будней, эпизодами с озорными, юмористическими нотками.

[24] Вэнь Цзы-шэн (溫子昇 495–547, второе имя Пэн-цзюй 鵬舉, краткие сведения о его жизни приведены в «Вэй шу», цз. 86) — потомок цзиньского военачальника, приехал в

Стихотворения весьма разнообразны по тематике и стилистике. Есть здесь стихи элегического характера, выдержанные в духе южной поэзии, о чем предупреждают их названия: «Чунь жи линь чи ши» (春日臨池詩 «Весенним днем подхожу к озеру»), «Юн хуа де ши» (詠花蝶詩 «Воспеваю цветы и бабочек»), последнее:

Белые бабочки в направлении леса летят,
Красные лепестки цветов навстречу им ветер рассеял.
Лепестки и бабочки вместе кружатся без остановки,
Красное и белое друг с другом смешались.
Перепутанное скопление так бы и взять в руки,
Сквозь густую листву лучше уж им любоваться.
Все равно не утешится сердце путника,
И внезапно вздыхаю о покинутом доме.

Одно стихотворение, «Цун цзя синь цзинь юн чэн ши» (從駕辛金墉城詩 «Сопровождая Его Величество в город Цзиньюн»), — внятный образец придворной поэзии, не просто следующий южному поэтическому творчеству, но и содержащий реминисценции на творения Се Тяо и Сяо Гана (перевод и анализ см.: [Wu Fusheng 2008. P. 172—174]). И еще одно — «Сян го цин хэ ван вань гэ» (相國清河王挽歌 «Поминальная песня канцлеру Цинхэскому принцу», пятисловное четверостишие), оживляет традицию *ваньгэ*. Неудивительно, что о Вэнь Цзы-шэне могут говорить как о поэте, творившем в «южном стиле» (например: [Anthology 1967. P. 183]).

Вместе с тем половину стихотворного наследия Вэнь Цзы-шэна составляют пятисловные четверостишия, явно стилизующие северные песни (без использования их названий) [25]. Лишенные приметного звучания собственно ратных мотивов, эти стихотворения тоже высвечивают те или иные детали жизни «приграничья». Вот — повествование о долгожданной встрече каких-то близких людей (скорее всего супругов), которое могло бы восприниматься в качестве достаточно шаблонного образца лирики на тему разлуки, если бы не его название — «Дунь хуан юэ» (敦煌樂 «Музыка Дуньхуана»), сразу переносящее читателя в приграничный край:

Гость прибыл из далекого края,
С другом встретились, поют и смеются.

Северное Вэй в начале VI в., некоторое время провел (в статусе «гостя») при дворе одного из принцев крови, затем поступил, в адъютантской должности, на военную службу, дослужился до генеральского звания, был обвинен в измене трону и скончался в темнице. В библиографическом разделе «Суй шу» зафиксировано собрание его сочинений из 39 цзюаней. Кроме лирики, сохранилось около 20 его произведений, в том числе доклады трону, эпитафии и тексты для надписей на стелах, четыре — для буддийских святилищ [Цюань шан гу Сань дай 1987. Т. 4. С. 3763—3768], все они неоспоримо свидетельствуют о литературном авторитете Вэнь Цзы-шэна и его выдающемся мастерстве в *пяньли* [Цао Дао-хэн 1988. С. 380].

[25] В «Юэфу ши цзи» они помещены в другие разделы (цз. 25, 74, 78), то есть в качестве подражаний собственно китайским *юэфу,* что не мешает усматривать в нем родоначальника северной традиции авторских песен, основанной на местном же фольклоре [Сяо Ди-фэй 1984. С. 295].

Вот такова музыка Дуньхуана,
Никогда не исчезнут аньлинские мелодии [26].

Еще более насыщены географической конкретикой два стихотворения цикла «Лян чжоу юэ гэ» (涼州樂歌 «Песни и музыка Лянчжоу»):

В дальнем странствии добрались до области Увэй,
Вдали виднеются стены Гуцзана.
Колесницы и скакуны сгрудились-смешались,
Песни звучат дни напролет [27].
...
Дорога ведет через заставу Нефритовых ворот,
Разбили лагерь возле Града дракона.
Теперь только и дел, что петь и веселиться,
И кто заговорит о далях гор и потоков? [28]

Очевидна тенденция, ставшая характерной для северного варианта *байсайши*, к ассоциации поэтического «приграничья» с геополитическими реалиями. Те местности, которые давно уже приобрели для южан символическое значение, для северян были реальными территориями, связанными с текущими или относительно недавними событиями. Поэтому северные *байсайши* приобрели вслед за северными песнями значительно большую, подкрепленную художественной лаконичностью и безыскусностью достоверность и живость, нежели их южные аналоги. Возможно, именно такая контрастность северных песен и литературных их вариаций с собственно китайскими стихами о границе привлекла благосклонное внимание южан. Популярно предание, что стихи Ван Цзы-шэна, привезенные в Цзянькан, произвели такой фурор среди столичных литераторов, что этого поэта сравнивали с Цао Чжи и Лу Цзи [Tian Xiaofei 2010. P. 274].

Примечательно во многих отношениях и стихотворение «Дао и» (搗衣 «Бьет шелк для одежды») [29]:

В Чанъане, среди городских стен, осенние ночи так длинны,
Красавица ударяет по узорной ткани, струящейся желтым [потоком].
Благоухающая палка, покрытая орнаментом плашка, —
пусть и вблизи, и вдали [о ее одиночестве] знают,

---

[26] Аньлинские мелодии (*аньлиндяо* 安陵調) — название мелодий, бытовавших в Лянчжоу.

[27] Область Увэй (Увэйцзюнь) находилась в центральной части современной пров. Ганьсу. Гуцзан, административный центр этой области, вначале был столицей Раннего Лян, затем центром пров. Лянчжоу, учрежденной при Ранней Цинь на месте Раннего Лян, и снова столичным городом еще одного кратковременного северо-западного царства Позднее Лян (Хоу Лян, 386/397—404).

[28] Застава Нефритовых ворот (Юймэньгуань) — горный проход к западу от Дуньхуана. Град дракона (Лунчэн). — Так называли древнюю (во времена Ранней Хань) столицу сюнну, в данном случае вероятнее намек на первую столицу Раннего Янь (на месте современного г. Чаоян, пров. Ляонин).

[29] Это самое известное стихотворение Вэнь Цзы-шэна, наиболее полные комментированные издания см. в кн.: [Вэй Цзинь Наньбэйчао 1962. Т. 2. С. 700—701; Хань Вэй Лючао ши 1990. С. 1267—1268].

Разносятся звуки равномерных ударов,
как же промозгло и зябко!
Седьмая ночь, длинная река сияет,
Середина осени, свет полнолунья.
Из заставы Евэнь в приграничных землях так и нет вестника-гуся.
С Башни Селезня и уточки взирает на Небесного волка.

Символизирующий одиночество лирической героини образ женщины, бьющей вытканную шелковую ткань для придания ей мягкости, необходимой для кроя, был давно освоен в южной поэзии: стихи под таким названием есть, скажем, у Се Хуэй-ляня и Сяо Яня (лянского У-ди). Еще чаще южные поэты обращались к осеннему празднику «Канун седмицы» (Седьмая ночь, *циси* 七夕), отмечавшемуся в 7-й день 7-го месяца по лунному календарю и связанному с мифом о звездных Ткачихе и Пастухе, вынужденных пребывать на разных берегах Млечного пути (Небесной реки). Эту пару, символ разлученных возлюбленных, и имеет в виду Ван Цзышэн, говоря о «сияющей длинной реке», то есть о Млечном пути. Кроме того, в данном случае стихотворение приобретает повествовательную достоверность. Во-первых, хотя поэт ссылается на ханьские времена — Палаты Селезня и уточки (Юаньяндянь 鴛鴦殿) входили в императорский дворцовый ансамбль в раннеханьском Чанъане, но для жителей Северного Вэй этот город оставался вполне осязаемым населенным пунктом, бывшим в не столь уж и далекие для них времена великолепной столицей Раннего Янь. Поэтому лирическая героиня воспринималась местной читательской аудиторией не в качестве условной красавицы прошлого, а ближе к реальной женщине, чуть ли не как их современницу. Такому эффекту, бесспорно, способствовал натурализм самой сцены, воспроизведенной поэтом, равно как и психологизм в передаче чувств женщины, — словно он сам вслушивался в равномерные звуки от ударов по ткани, видел предметы, которые она использовала (пропитанная благовониями или сделанная из ароматной древесины колотушка, специально выделанный камень, на который расстилали шелк). Во-вторых, и в это стихотворение введены мотивы, свойственные стихам о границе (гуси, покидающие приграничные земли, и они же несущие весточку оттуда), что конкретизирует ситуацию разлуки: супруг (возлюбленный) героини явно находится в приграничном краю. На это же намекает и последняя строка: созвездие «Небесный волк» есть символ боевых действий. Его исчезновение с небесных просторов знаменовало, по преданию, прекращение войны, что и надеется увидеть лирическая героиня, трепетно ждущая (название башни, метафора счастливого брака) возвращения мужа из похода. И, наконец, нельзя обойти вниманием необычное для *ши* ритмическое построение текста: 1—4 и 7—8 строки — семисловные, 5—6 из пяти иероглифов, что усиливает его внутреннее напряжение.

Опыты северовэйских поэтов по созданию собственного поэтического творчества продолжили представители творческого сообщества, сложившегося при дворе Восточного Вэй (Северного Ци). В «Бэй ци шу» (раздел «Вэнь юань», цз. 45) приведены жизнеописания 14 литераторов. Со-

хранилось поэтическое наследие более 20 человек, для некоторых по два-три текста, но в общей сложности значительно больше, чем для Северного Вэй. Одни поэты творили в «южном стиле», среди них — Син Шао и Вэй Шоу (автор «Вэй шу»), от которых сохранились восемь и двенадцать стихотворений, соответственно [Сянь Цинь Хань 1983. Т. 3. С. 2263—2265, 2268—2271] [30]. Оба они получили впоследствии, вместе с Вэнь Цзы-шэном, прозвание Три таланта (*Сань цай* 三才), оба находились под сильным влиянием придворной поэзии Лян и непосредственно *гунтиши*. Чтобы убедиться в этом, достаточно привести названия хотя бы нескольких их произведений. У Син Шао это — «Ци си ши» (七夕詩 «Стихи о седьмой ночи»), у Вэй Шоу — «Тин бо ши» (庭柏詩 «Стихи о кипарисе во дворе»), «Кань лю шан цюе ши» (看柳上鵲詩 «Вижу сороку, сидящую на верхушке ивы»), «Юэ ся цю янь ши» (月下秋宴詩 «Стихи об осеннем пире под луной»). Им же принадлежат и лучшие (точнее, наиболее выразительные) для того времени произведения официальной лирики, некоторые из них были созданы по высочайшему повелению [Wu Fusheng 2008. P. 174—175]. Другие поэты развивали традицию стихов о границе [31].

Свою окончательную определенность северная поэзия приобрела в Северном Чжоу, в чем первостепенная роль принадлежит Ван Бао и Юй Синю [32]. Лирико-поэтическое наследие Ван Бао состоит из 48 стихотворений, 18 из них — *юэфу*. Среди произведений обоих жанров много текстов, относящихся к стихам о границе, легко опознаваемых уже по их названиям: «Шу сань» (出塞 «Выезжая из приграничья»), «Жу сань» (入塞 Въезжая в приграничье»), «Гуань шань юэ» (關山月 «Луна над заставой в горах»); есть и стихотворения (*юэфу*) под хорошо знакомыми нам названиями «Инь ма чан чэн ку инь», «Цун цзюнь син», а также о Ван Чжао-цзюнь («Мин цзюнь цы» 明君詞, «Строки о Мин-цзюнь»). В отличие от Ван Цзы-шэна, акцентировавшего радость воинского досуга, Ван Бао рисует, трудно не заметить, жутковатые картины «приграничья».

Из «Чу сань»:

---

[30] Син Шао (邢邵 496? —561, второе имя Цзы-цай 子才, жизнеописание в «Бэй ци шу», цз. 36) — уроженец г. Хэцзяньмо (на юге современного уезда Сюньсянь, пров. Хэбэй), крупный государственный деятель Северного Ци. Кроме лирики, сохранились пространный фрагмент «Синь гун фу» (新宮賦 «Ода о новом дворце»), «Гань лу сун» (甘露頌 «Гимн сладкой росе»), несколько докладов трону, текстов для надписей на стелах и других документов [Цюань шан гу Сань дай 1987. Т. 4. С. 3839—3843].

[31] Все, правда, принадлежат малоизвестным в дальнейшем литераторам как то: «Чжэн син ши» (征行歌 «Стихи о походе») Гао Ана (高昂 501—538, второе имя Ао-цао 敖曹), «Бэй чжэн ши» (北征詩 «Стихи о северном походе») Цзу Тина (祖珽 второе имя Сяо-чжэн 孝徵) [Сянь Цинь Хань 1983. Т. 3. С. 2258, 2273].

[32] Ван Бао (王褒 ?—?, второе имя Цзы-юань 子淵, жизнеописания в «Чжоу шу», цз. 41, и «Бэй ши», цз. 83) — представитель клана ланъеских Ванов, правнук Ван Цзяня (видного литератора и государственного деятеля начала Южной Ци), служил при дворе Лян и бежал на Север после взятия Цзянлина. Сохранились также 26 его литературных произведений, в том числе доклады трону, в жанре увещеваний-*чжэнь*, тексты для надписей на стелах [Цюань шан гу Сань дай 1987. Т. 4. С. 3914—3918], позволяющие и его относить к мастерам *пяньли* [Не Ши-цяо 2007. С. 448—449].

Несущееся перекати-поле словно воин в походе,
Кто тысячу *ли* безостановочно скачет.
В приграничье из тварей и птиц живут лишь гуси,
У застав из деревьев растут лишь кипарисы.

Тем большее мужество требуется от воинов, которые, повинуясь долгу, оказались в этом суровом краю.

Творческий почерк и тональность поэзии Юй Синя, в юности участника литературного содружества при дворе Сяо Гана и активного творца стихов дворцового стиля, претерпели серьезные изменения еще во второй половине 540-х гг., вслед за изменениями его официального статуса [33]. Имея генеральское звание и выполняя возложенные на него дипломатические задания, Юй Синь впервые, по сути, оказался вне дворцовых стен, познакомился с реальной жизнью страны, почувствовал собственную причастность к государственному правлению. Его стих приобрел жесткость, утонченно-изящная образность начала уступать место изобразительным средствам, передающим жизненную конкретику. Зазвучали мотивы ностальгии по дому, грусти от разлуки с друзьями, гражданские мотивы — раздумья по поводу истинного положения правящего дома и исторической судьбы Китая, а также философские интонации: размышления о том, что в мире нет ничего постоянного; взлеты сменяются падениями, расцвет — упадком [34].

Юй Синь находился в столице во время захвата ее генералом Хоу Цзином, бежал в Цзянлин (к Сяо И) и, после кровавого вторжения туда северян, нашел прибежище в только что возникшем Северном Чжоу. Там Юй Синя приняли со всеми почестями: вновь получил генеральское звание, был возведен в сан вельможи (*дафу*), занимал руководящие посты (в том числе губернатора столичной области), дающие ему право иметь собственный штат и канцелярию (*кайфу* 開府). Есть все основания полагать, что в своей политической активности Юй Синь руководствовался не только благодар-

---

[33] Юй Синь оставил после себя богатое поэтическое наследие (причем не все, им созданное, сохранилось): тексты ритуально-церемониальных песнопений (см. ниже), 14 од и более 200 стихотворных произведений (21 *юэфу*). В библиографических разделах «Суй шу», «Цзю тан шу» и «Синь тан шу» зафиксированы собрания его сочинений из 14 и 20 цзюаней, впоследствии утраченные. Собрание сочинений Юй Синя восстановили при Мин, его редакции входят в своды Чжан Пу и Дин Фу-бао под названиями «Юй кай фу цзи» (庾開府集 «Собрание произведений Юя, [сановника, имевшего собственную] канцелярию») и «Юй цзы шань цзи» (庾子山集 «Собрание произведений Юй Цзы-шаня»), соответственно. В XVII—XIX вв. было подготовлено еще несколько редакций, среди них — с комментариями Ни Фаня (倪璠 1637— 1704, переиздано: [Юй Синь 1980]; см. также: [Юй Синь 1958]). Лирика поэта представлена в кн.: [Сянь Цинь Хань 1983. Т. 3. С. 2347—2410]; оды и произведения в других «вэньских» жанрах — в кн.: [Цюань шан гу Сань дай 1987. Т. 4. С. 3920—3971]. О посвященных его жизни и творчеству исследованиях сказано ранее (глава 13.3, примеч. 53).

[34] К числу наиболее показательных стихотворений этого периода относятся: «Цзян мин чжи е ши» (將命至業詩 «Получил приказ отправиться в Е»), «Цзян мин ши бэй ши ду гуа бу цзян ши» (將命使北始渡瓜步江詩 «Получив приказ следовать на север, переправляюсь через Янцзы у [гор] Гуабу»), «Жу пэн чэн гуань» (入彭城館 «Прибыл в подворье города Пэнчэн»).

ностью к приютившим его властям Северного Чжоу, но и искренней убежденностью в том, что именно этому царству суждено объединить страну и положить конец хаосу и смутам.

Юй Синь создал (565 г.) основной корпус северочжоуских ритуальных-церемониальных песнопений: «Чжоу цзун мяо гэ» (周宗廟歌 «Песни [династии Северная] Чжоу [для исполнения] в храме императорских предков, 12 текстов) и «Чжоу янь шэ гэ цы» (周燕射歌辭 «Песнопения [династии Северная] Чжоу [для исполнения во время] пиршественных церемоний и стрельбы из лука», 24 текста). К ним примыкают памятные надписи-*мин*, эпитафии полководцам и государственным деятелям Северного Чжоу.

Светская поэзия Юй Синя, пережившего трагедию исчезновения родного государства и потерявшего почти всех родных (включая собственных детей) и друзей, претерпела еще более кардинальные изменения [35]. Его лирика, с одной стороны, наполнилась переживаниями за судьбу всей страны, а с другой, стала предельно личностной, проннизанной чувствами отчаяния, скорби по погибшим друзьям и родным, одиночества и тоски по родине. Сам стих обрел напряженность, драматический накал и вместе с тем лаконичность.

«Шан ван» (傷往 «Скорблю о прошлом»):

Поглядел на луну — слез ручьи потекли,
Распустились цветы — еще больше хмурятся брови.
С той поры, как покинул я дом,
Сколько лет я тоскую?

(Перевод Т. Х. Томихай)

Юй Синь создал свой неповторимый стиль, но отвечающий смыслам и эстетике «суровой и мужественной» поэзии, возникшей на основании северных песен и местного варианта стихов о границе. Осознание факта существования двух региональных поэтических традиций и различий между ними приобрело подлинную злободневность при Суй.

---

[35] Для позднего поэтического творчества Юй Синя наиболее показательны оды «Ай цзян нань фу» (哀江南賦 «Плач о Цзяннани»), «Ку шу фу» (苦樹賦 «Ода о засохшем дереве», «Засохшее дерево», «Песнь о засохших деревьях») и «Шан синь фу» (傷心賦 «Ода о страдающем сердце», «Раненое сердце»), все они признаны его лучшими творениями и внесены в список шедевров одической поэзии всей эпохи Шести династий (подробно см.: [Томихай 1988. С. 32—53]; см. также: [Китайская поэзия 2007. С. 74—79]). В «Ай цзян нань фу» рассказывается о трагических событиях 547—554 гг., начиная с мятежа Хоу Цзина, «великого злодея», отплатившего черной неблагодарностью за жалостливое к нему отношение императора У-ди. «Ку шу фу» — произведение аллегорического характера, главной темой его является мысль о том, что человек, подобно растениям, вырванным из родной для них почвы и лишенным жизненных соков, обречен на умирание. «Шан синь фу» — самое скорбное и надрывное произведение, эпитафия погибшим детям поэта.

17.2. Борьба против «литературной цветистости» и попытки создания «новой поэзии»

Критическое восприятие поэзии V—VI вв. с упреками в ее стилистической вычурности и, главное, в поверхностности содержания в результате отхода от конфуцианских установок возникло, напомним, в литературно-теоретической мысли Юга. Причем были и такие критики (Пэй Цзы-е), кто прямо связывал изъяны текущего поэтического творчества с деградацией правящего режима и падением уровня нравственности общества.

Однако дебаты по поводу функций и художественных достоинств истинной поэзии, шедшие в рамках южной литературно-теоретической мысли, пока что не переходили в политическую плоскость. Идейно-политическое и геополитическое звучание они приобрели в теоретической мысли севера, а особенно явственно — после возникновения династии Суй и насильственного объединения страны под ее эгидой. Роль «первопроходца» в отрицании поэтического наследия Юга отводят Янь Чжи-тую (о нем как об авторе сяошо будет сказано в главе 18.3). В его знаменитый трактат «Янь ши цзюнь сюнь» (顏氏家訓 «Домашние наставления клана Янь») входит и самоценное литературно-теоретическое сочинение — глава 9 «Вэнь чжан пянь» (文章篇 «[Обучение] словесности и [правилам создания] литературного произведения») [36]. Глава начинается с уже хорошо знакомого нам и варьирующего идеи Лю Се тезиса о происхождении всего литературного творчества от Пяти канонов. Собственно поэтические виды и жанры (названы: песни-*гэ*, воспевания-*юн*, оды-*фу* и воспевания-*сун*) сведены к «Канону поэзии». Следуя тоже модели «Вэнь синь дяо лун» (в первую очередь — главы 47), Янь Чжи-туй дает краткую образную характеристику творчества внушительного числа литераторов, начиная с Цюй Юаня и Сун Юя и за-

---

[36] «Янь ши цзя сюнь», сокращенно «Цзя сюнь» («Домашние наставления»), относится к числу важнейших теоретических сочинений второй половины VI в. Созданный, предположительно, в 570—589 гг., трактат состоит из 7 цзюаней, разбитых на 20 тематических глав. Предназначенный стать сводом наставлений для сыновей и грядущих потомков автора, «Цзя сюнь» содержит в себе размышления об образовании и воспитании подрастающего поколения (глава 2: «Цзяо цзы пянь» 教子篇 «Воспитание детей»), инструкции о семейном поведении (глава 3: «Сюн ди пянь» 兄弟篇 «Старшие и младшие братья»), рекомендации по сохранению здоровья (глава 15: «Ян шэн пянь» 養生篇 «Пестование жизни») и т. д. Одновременно в нем воссоздана широкая панорама семейной и духовной жизни образованного сословия того времени. Трактат всегда пользовался большим авторитетом в Китае, став прародителем жанра «домашних поучений» (аналог литературы на образовательные темы). Есть его комментированные издания, в том числе: [Янь-ши цзя сюнь 1980], и полный перевод на английский язык: [Family Instructions 1968]. «Вэнь чжан пянь» опубликована и в качестве самостоятельного литературно-теоретического сочинения в кн.: [Чжунго гудай вэньлунь 2003. С. 111—116; Чжунго ли дай вэньлунь сюань 2004. Т. 1. С. 353—361], и анализируется во многих литературоведческих исследованиях, включая: [Го Шао-юй 1986. С. 104—105; Цао Дао-хэн 1998. С. 408—409; Levy 2001. P. 930].

канчивая поэтами Лян. Обобщая современное ему поэтическое творчество, Янь Чжи-туй пишет:

> Нынешнее поколение [литераторов], наследуя друг другу, спешат окончательно отбросить корневую основу, по большей части [создавая] поверхностное и [стилистически] распрекрасное. В состязании риторики со смыслом риторика побеждает, смысл утрачивается... Должен же появиться некто, наделенный цветущим талантом, кто революционно изменит этот литературный стиль. Искренне на то надеюсь!

Янь Чжи-туй противополагает лишь современное и древнее литературное творчество, не затрагивая в сколько-нибудь отчетливом виде проблему соотношения региональных поэтических традиций. Тем не менее его филиппики в адрес поэзии Юга объективно отвечают нарастающей оппозиции региональных культурных ценностей, в которой «культурная скромность» северян противопоставлена тенденции к роскошеству, свойственной южной культуре. Завоевание Юга окончательно трансформировало литературно-теоретические воззрения в идейно-политический и геополитический концепт. Ассоциации поэзии дворцового стиля исключительно с изнеженной будуарной жизнью доказывали ущербность всей духовной жизни Юга при Лян и, следовательно, политическую несостоятельность местных властей [Tian Xiaofei 2010. P. 277].

Призывы к «революционному изменению» художественной словесности на официальном уровне озвучил Ли Э в докладе трону, известном как «Шан суй гао цзу гэ вэнь хуа шу» (上隨高祖革文華書 «Письмо об изменениях литературной цветистости, поданное Великому предку-основателю Суй») [37]. Окончательный приговор поэзии Лян, а за ней и всей южной

---

[37] Л и Э (李諤 ум. ок. 591, второе имя Ту-хуэй土恢, жизнеописание в «Суй шу», цз. 66) — уроженец северо-востока Китая (область Чжаоцзюнь), получил хорошее образование, начал службу с секретарской должности в Императорском секретариате Северного Ци. После завоевания последнего Северным Чжоу стал чиновником в Министерстве чиновничьих кадров, что позволило ему привлечь к себе внимание Ян Цзяня, занимавшего пост канцлера. В дальнейшем входил в ближайшее окружение основателя Суй, был одним из его главных советников по религиозно-идеологической и культурной политике (см. далее). Текст названного доклада приведен в его жизнеописании; его комментированное издание см. в кн.: [Чжунго лидай вэньлунь сюань 2004. Т. 2. С. 5—6]; полный и частичный переводы: [Owen 1977. P. 17—19; History of Chinese Civilization 2012. Vol. 3. P. 498]. Общепризнано, что доклад Ли Э является очень значимым литературно-теоретическим сочинением рубежа VI и VII веков, в котором нашли отражение воззрения на природу и функции поэтического и литературного творчества в целом, присущие представителям северной (не только по месту проживания, но и по происхождению) интеллектуальной и социальной элиты. Взгляды Янь Чжи-туя и Ли Э получили полную поддержку и дальнейшее развитие в теоретических разработках Ван Туна (王通 584?—618, второе имя Чжун-янь 仲淹), уроженца Северного Китая (пров. Шаньси), который считается крупнейшим конфуцианским ученым Суй; краткие сведения см. в кн.: [Духовная культура Китая. Т. 1. С. 174]. Его взгляды запечатлены в сочинении, называемом «Чжун шо» (中說 «Изъяснения срединности») или «Вэнь чжун цзы» (文中子 «Учитель Культурной срединности», по посмертному прозванию автора), которое имеет, подобно «Лунь юй», диалоговую форму и воспроизводит беседы Ван Туна с его многочисленными учениками (по некоторым данным их более тысячи), записанные его сыновьями. Высказывания распределены по тематическим разделам, во многих есть и суждения о художест-

поэтической традиции, вынес лично Ян Цзянь. В трактате «Инь юэ чжи» («Трактат о звуках и музыке») из «Суй шу» приведена цитата из доклада трону того же Янь Чжи-туя с предложением использовать ритуально-церемониальную музыку Лян (цз. 14, т. 2, с. 345). В ответ основатель новой империи воскликнул: «Музыка Лян — **мелодии гибнущего государства** (выделено мною. — *М. К.*)». Опровержение «литературной цветистости» полностью соответствовало и личным представлениям Ян Цзяня о художественной словесности, но, что важно, — в ее приложении к деловой документации. Человек крайне прагматического склада ума, он искренне полагал, что документы и деловые бумаги должны четко и ясно излагать суть дела [38]. Как выразился Сыма Гуан, «правитель Суй не испытывал радости от цветистых строк» (цз. 176, т. 12, с. 5474). Осенью 584 г. был издан специальный указ, предписывающий, чтобы вся государственная и частная документация была не более как «правдивыми записями». Чуть позже предали казни губернатора (Сыма Ю-чжи 司馬幼之), осмелившегося подать трону доклад, выполненный в цветисто-изысканном стиле [39].

Распространена точка зрения, также возникшая в китайском литературоведении первой половины прошлого века [Лю Да-цзе 1957. Т. 1. С. 243], что взгляды как теоретиков литературы, так и Ян Цзяня являют собой первый очевидный этап в истории китайской литературно-теоретической

венной словесности и поэзии; общий набор соответствующих извлечений см. в кн.: [Чжунго лидай вэньлунь сюань 2004. Т. 2. С. 1—4]. Ван Тун отзывается о большинстве именитых поэтов Лючао, и для Южных династий нет ни одного автора, в творчестве которого он не усмотрел бы значительные изъяны по сравнению с «классикой». Так, Се Лин-юнь и Шэнь Юэ названы им «мелкими людишками» (*сяожэнь*), и творчество первого — заносчиво, а второго — не к месту очаровательно. Поэзию Бао Чжао и Цзян Яна Ван Тун упрекает в излишней резкости, Се Чжуана и Ван Жуна — в слабохарактерности и т. д. Подробно о литературных взглядах Ван Туна см., например: [Ван Юнь-си 1994. С. 10—36].

[38] С таких же сугубо прагматических позиций Ян Цзянь подходил к конфуцианству и конфуцианской образовательной системе [Wright 1979. P. 74—75]. На протяжении первого десятилетия своего царствования, признавая потребность административных структур в грамотном чиновничестве, он принял немало мер по поддержанию ученых-конфуцианцев и налаживанию образовательной системы. Было обнародовано немало указов, суливших вознаграждение за изучение канонической литературы и приказывающих провинциальным властям разыскивать способных юношей для последующего их обучения в столице; были учреждены высшие и провинциальные образовательные учреждения, восстановлена система экзаменов (см. также: [Сюй Лин-юнь 1998. С. 31]). Но в 601 г. Ян Цзянь приказал закрыть большинство конфуцианских учебных заведений, мотивировав свое решение тем, что тысячи преподавателей и студентов в центральных и провинциальных учебных заведениях впустую тратят время на приобретение книжных знаний, которые бесполезны для текущих нужд государства. Текст соответствующего указа приведен в «Суй шу» (цз. 2, т. 1, с. 46—47).

[39] О наказании незадачливого сановника-литератора сообщает также Сыма Гуан, на этот эпизод постоянно ссылаются в исследовательских работах в качестве самой убедительной иллюстрации культурной политики и личных взглядов Ян Цзяня (см., например: [Ло Си-ши. С. 141; Ло Цзун-цян 1993. С. 4; Tian Xiaofei 2010. P. 272]). Согласно жизнеописанию Ли Э, обнародование упомянутого указа и казнь губернатора состоялись почти сразу после подачи тем «Письма» (с. 1545), и это лишний раз подтверждает, что Ли Э озвучил и теоретически обосновал официальную политику по отношению к литературному творчеству.

мысли и гуманитарии — так называемого движения за возвращение к древности (*фугу* 復古) [Ван Чжун-лин 1988. P. 837—846], которое заняло исключительно существенное место в литературе Тан и Северной Сун. Насколько властно сказались изложенные установки на поэтической практике — установить не так-то легко, прежде всего по причине скудности дошедшего до нас стихотворного наследия первой половины Суй. Является ли его ограниченность результатом очередного падения авторитета лирики либо тоже очередных масштабных утрат — понять невозможно, хотя некоторые факты косвенно свидетельствуют в пользу первого предположения.

Попытки литераторов выйти на некий новый поэтический путь, бесспорно, имели место. Одним из первых такую попытку предпринял, видимо, Янь Чжи-туй. Сохранились всего четыре его стихотворения [Сянь Цинь Хань 1983. Т. 3. С. 2282—2284] и одна ода «Гуань во шэн фу» (觀我生賦 «Ода о моей жизни») [Цюань шан гу Сань дай 1987. Т. 4. С. 4088—4090]. Но и по ним отчетливо видно стремление автора к созданию своего рода «фактологической» поэзии. Такова «Гуань во шэн фу», подробно рассказывающая о жизненных перипетиях автора на фоне современных ему событий. Ода воспринимается в качестве скорее документального повествования, нежели литературно-художественного произведения. Если, скажем, для Юй Синя, оды которого посвящены тем же событиям, главным было передать страдания человека, попавшего в жернова истории, то цель Янь Чжи-туя — показать неизбежность гибели Лян [Ма Цзи-гао 1987. С. 249—250; Цао Дао-хэн 1998. С. 405—406] [40]. Два стихотворения посвящены текущим историко-политическим событиям, еще в одном — а это цикл (два текста) «Гу и ши» (古意詩 «Мысли о былом»), — автобиографические мотивы вплетены, как и в «Гуан во шэн фу», в рассказ о недавно произошедшем. Текст настолько насыщен реминисценциями на конфуцианскую каноническую и классическую историографическую литературу, равно как и намеками на недавно имевшие место детали общественно-политической жизни, что с трудом поддается прочтению (см. комментированное издание в кн.: [Хань Вэй Лючао 1958. С. 318—319]). Вот начальное четверостишие первого стихотворения цикла, посвященного памяти Сяо И (лянского Юань-ди):

В пятнадцать лет полюбил «Стихи» и «Документы».
В двадцать, вытряхнув головной убор, поступил на службу.
Царь Чу оценил мой прекрасный облик,
[Вместе] выходили и входили в образцовое цветение.

Первая строка отсылает читателя одновременно к «Лунь юю» (II, 4) и к циклу «Юн хуай» (пятнадцатое стихотворение) Жуань Цзи. «Вытряхнуть головной убор» (*даньгуань* 彈冠) — выражение со значением «приготовиться для поступления на службу», восходящее к «Хань шу» Бань Гу. «Царем Чу» (Чу-ван 楚王) поэт пафосно именует Сяо И, намекая и на его пребывание в Цзянлине, где некогда находилась метрополия древнего царства Чу, и на свои взаимоотношения с монархом. «Образцовое цветение»

[40] Показательно, что оде отводят особое место в истории не одической поэзии, а «парно-изящного стиля» и даже бессюжетной прозы (*саньвэнь*) [Цзян Шу-гэ 1986. С. 436—439].

(*чжанхуа* 章華) есть название башни, возведенной чуским Лин-ваном (霊王 на троне 540—529), который незаконно завладел престолом и затем, после мятежа, поднятого младшим братом, покончил с собой [Сыма Цянь. Т. 3. С. 188; Т. 5. С. 194]. С учетом всего комплекса значений термина *чжан* (включая «литературное произведение»), сочетание «чжанхуа» воспринимается в качестве намека на литературные таланты Сяо, а как историческая реминисценция — указывает на судьбу этого государя, тоже пришедшего к власти и погибшего в результате смут.

Лепту в обновление поэзии, похоже, попытался внести и сам Ян Цзянь, о чем мы можем судить по единственному сохранившемуся, но очень показательному во всех отношениях его стихотворению — «Ань цинь сяо ван юй бин чжоу цзо ши» (宴秦孝王于並州作詩 «Стихи, написанные о пире с Цинь-сяо-ваном в Бинчжоу») [Сянь Цинь Хань 1983. Т. 3. С. 2627][41]. Это четырехсловное шестистишие, вполне вероятно, было экспромтом, сочиненным во время пиршественной церемонии, но не имеет ничего общего с собственно «банкетной» поэзией:

Прекрасная внешность сколько продлится?
Нефритовый облик мимолетное мгновение.
За один рассвет цветы опадут
Седые волосы трудно устранить.
В этом году и в последующие лета
Кто останется, а кого уже не будет?

Использование четырехсловного размера, уже практически полностью вышедшего из употребления в светской поэтической практике, навевает ассоциации и с «шицзиновским стихом», и с творчеством Цао Цао, особенно с его «Дуань гэ син» (тема бренности человеческой жизни). Одновременно творение Ян Цзяня отличается редкой простотой языка и ритмико-композиционным совершенством: «классический» размер поддержан строгими параллелизмами, вновь воспринимаемыми в качестве не ритмических фигур, а чуть ли не естественных речевых оборотов. Займись Ян Цзянь всерьез поэтическим творчеством — потенциально он смог бы стать основоположником искомого «неоклассического» поэтического стиля.

Подобные стихотворческие опыты, таившие в себе ростки поэзии, отличной от «декаданcной» лирики Юга, были малопригодны для универсальных официальных творческих нужд. Овеянные веками образ просвещенного монарха и имперские придворные устои предполагали поэтические воспевания деяний правящего режима. Приход к власти новой династии не мог не сопровождаться обновлением культового и церемониального музыкально-песенного репертуара. Именно при Ян Цзяне начали проводить очередную и беспрецедентную по масштабу «музыкальную» реформу[42]. Впервые создали унифицированный набор церемониальных му-

---

[41] Считается, что это стихотворение было создано летом десятого года эры Кай-хуан (開皇 581—600), т. е. в 590 г. во время визита монарха к своему третьему сыну, недавно возглавившему северный регион империи. Вскоре после посещения отца принц скончался от болезни, что придает экспромту несколько пророческое звучание.

[42] Эту реформу продолжили и завершили при Тан. Одним из важнейших ее компонентов стало окончательное разделение официального музыкально-танцевального творчества

зыкально-танцевальных представлений, известный как «Ци бу юэ» (七部樂 «Музыка семи категорий»), среди которых, что примечательно, преобладали музыкальные и танцевальные произведения чужеземного происхождения [43]. Музыку и танцы было нетрудно ввести в инородную художественную среду в силу природных свойств музыкального искусства. Кроме того, музыкальные заимствования уже прошли первоначальный этап адаптации к китайской культуре в рамках придворной творческой жизни Севера. Труднее обстояло дело с текстами для песнопений. Оставалось лишь либо искать образцы из арсенала «цветистой поэзии» Юга, либо пытаться сотворить нечто иное. Красноречивы «творческие муки» по созданию песен для ритуалов, поведанные в «Инь юэ чжи». Отвергнув предложение Янь Чжитуя использовать песнопения Южных династий, Ян Цзянь возложил сию почетную миссию на Ли Э и Ню Хуна [44]. Настоящие эксперты-теоретики в соответствующей области знаний, они мало что смыслили в музыкальной и поэтической практике (цз. 14, т. 2, с. 347). Тщетно прождав плодов их деятельности, по его же собственным словам, все семь лет пребывания у власти, разгневанный император приказал казнить обоих. Спасла смекалка

на культовое («высокоторжественная музыка») и церемониальное (*яньюэ* 宴樂 «пиршественная музыка», в европейских работах обычно обозначается как «банкетная музыка с танцем», см., например: [Music 1997. P. 22]). Юридически такое разделение было законодательно оформлено декретом третьего танского императора (Гао-цзуна) от 665 г. («Цзю тан шу», цз. 28, т. 4, с. 1047).

[43] Это: *силянцзи* (西涼技 силянская музыка) — музыкально-танцевальная традиция, сложившаяся на северо-западе (пров. Ганьсу), куда еще в IV в. проникло центрально-азиатское музыкальное искусство; *гаолицзи* (高麗技 музыка Гаоли), т. е. корейского государства Когурё; *тяньчжуцзи* (天竺技 музыка Индии), *аньгоцзи* (安國技 музыка Бухары) и т. д. (подробно см.: «Суй шу», цз. 15, т. 2, с. 376—377; см. также: [Сисаури 2008: 54]). Национальное (китайское) музыкальное искусство было представлено лишь одним «отделом» — *циншанцзи* (清商技 музыка чистого тона) Его название перекликается с разделом «Мелодии чистого тона» из «Юэфу ши цзи», где собраны южные песни, см. главу 13.5, о термине *циншан* см. прим. 102 к этой главе. В музыкальный «отдел» вошло около 60 мелодий, частью восходящих, по преданию, к временам Хань, но частью созданных при Южных династиях [Лю Ши-вэнь 1994. С. 165—166].

[44] Ню Хун (牛弘 ум. 610, второе имя Ли-жэнь 里仁, жизнеописание в «Суй шу», цз. 49; см. также: [Wright 1979. P. 121—122]) происходил с северо-запада, из семейства смешанных кровей, что не помешало ему получить блестящее образование и стать человеком, широко эрудированным в китайской культуре. Еще в самом начале Суй он сумел убедить Ян Цзяня в необходимости создания императорской библиотеки, куда свезли уцелевшие во время междоусобных войн рукописи и рукописи, конфискованные из частных библиотечных собраний. Новое книжное хранилище как раз и послужило источниковой базой для библиографического раздела «Суй шу». Ню Хун возглавлял комиссию по составлению суйского законодательства, с 599 г. и вплоть до кончины стоял во главе Министерства чиновничьих кадров. Находился в тесных дружеских отношениях с Ян Гуаном, нередко навещая того в Цзянду, где и умер. О том, что Ню Хун был, бесспорно, высокообразованным человеком, но лишенным, увы, малейших признаков способностей к поэзии, свидетельствует единственное дошедшее до нас его стихотворение — пятисловное восьмистишие «Фэн хэ дун чжи цян ян дянь шоу чао ин чжао ши» (奉和冬至乾陽殿受朝應詔詩 «Стихи, созданные по высочайшему повелению о праздновании дня зимнего солнцестояния в палатах Цяньян»), в буквальном смысле слова скомпонованное из религиозно-ритуальных и социально-политических даже не образов, а терминологических клише [Сянь Цинь Хань 1983. Т. 3. С. 2690].

Ли Э, напомнившего монарху, что даже при великой Чжоу создание ритуалов и музыки продолжалось с момента покорения У-ваном династии Инь и до воцарения Чэн-вана, ибо сие есть великое деяние, исключительно трудное для свершения (с. 345). После завоевания Чэнь власти разыскали его придворных музыкантов (цз. 15, т. 2, с. 349). А желанные песнопения сочинили, по «Юэфу ши цзи» (цз. 4), только в 602 г. усилиями авторского коллектива, куда в помощь Ню Хуну включили двух поэтов-южан — Юй Ши-цзи и Сюй Шань-синя (подробно см. далее).

Данный эпизод ясно указывает на отсутствие среди окружения Ян Цзяня истинно талантливых поэтов, подобных тому же Юй Синю. В раздел «Вэньсюэ» («Литераторы») из «Суй шу» включены 18 жизнеописаний (цз. 76, т. 6), им предпослан список из восьми имен (с. 1730—1731). Расхождения списка с персональным составом «Вэньсюэ» весьма значительны: мало кто из героев жизнеописаний показал себя в сфере поэзии, а те, кто внесен в список, проявили себя в основном на государственном поприще. Первыми названы Лу Сы-дао, Ли Дэ-линь и Сюе Дао-хэн, иногда и сегодня именуемые «патриархами» суйской художественной словесности [Ло Цзун-цян 1993. С. 5]. Они действительно входили в ближайшее окружение основателя Суй [45]. Однако, во-первых, Лу Сы-дао, скончавшегося всего через три года после воцарения Янь Цзяня, логичнее причислять к литераторам Северного Ци, тем более что там он и снискал себе славу по-

[45] Наиболее крупной фигурой из «трех патриархов» с точки зрения его роли в общественной и культурной жизни первой половины Суй, безусловно, являлся Ли Дэ-линь (李德林 531—590, второе имя Гун-фу公輔), жизнеописание в «Суй шу», цз. 42). Выходец из провинциального (уезд Болин, в современной пров. Хэбэй), но с прочными книжными традициями семейства, он с детства проявил склонность к изучению классической литературы, успешно сдал восстановленный в Северном Ци экзамен на чиновничью должность, занимал несколько должностей, связанных с подготовкой официальных документов и историографической деятельностью. Именно Ли Дэ-линь приступил к работе над будущей *чжэнши* о Северной Ци, которую впоследствии завершил его сын (Ли Бай-яо). После завоевания родного ему государства Ли Дэ-линь был приглашен в столицу Северного Чжоу, где, уже снискавший себе славу великолепного стилиста и эрудита, продолжил занятия по составлению и редактированию официальных бумаг. Его авторству принадлежат указы, обнародованные от имени последнего императора-ребенка Северного Чжоу, которыми Ян Цзянь наделялся правами регента с неограниченными административными и военными полномочиями. Ли Дэ-линь же выступил одним из главных идейно-политических советников Ян Цзяня в момент подготовки тем государственного переворота, использовав в том числе концепцию Небесного мандата. Затем Ли внес немалую лепту в разработку операции по завоеванию Юга. Но при этом он, по причине твердости своих морально-этических убеждений (Ли Дэ-линь был единственным, кто резко возражал против убийства принцев крови северочжоуской династии) и независимости характера, несколько раз утрачивал августейший фавор. В 591 г. Ян Цзянь сослал его на службу в провинцию, где Ли Дэ-линь и скончался. В целом Ли Дэ-линь оправданно считается самым талантливым и неординарным человеком из окружения первого монарха Суй [Wright 1979. P. 71—72]. Лу Сы-дао (李德林 531—590, второе имя Гун-фу公輔) и Сюе Дао-хэн (薛道衡 ок. 540—609, второе имя Сюань-цин 玄卿, их жизнеописания в «Суй шу», цз. 57) происходили из северо-восточного (Фаньян, пров. Хэбэй) и северного (Хэдун, пров. Шаньси) районов, соответственно. Оба начали служебную карьеру в Северном Ци, обосновались в Северном Чжоу и примкнули к Ян Цзяню еще до совершения им государственного переворота. Поддерживали личные дружеские отношения друг с другом и с Ли Дэ-линем.

эта, о чем сказано в том числе в «Вэй шу» [Хань Вэй Лючао 1981. С. 301]. Сюе Дао-хэн был в фаворе не только у Ян Цзяня, но и у Ян Гуана, при котором он продолжал занимать высокие руководящие должности и был пожалован почетным титулом *сыли дафу*, которым владел, пока не пал жертвой гнева монарха [46]. Вполне оправданно, что его принято считать представителем всей суйской поэзии [Чжунго гудай вэньсюэ цыдянь 1985. Т. 1. С. 326]. Во-вторых, поэтическое наследие «патриархов» — точнее то, что от него сохранилось, — немногочисленно. Ли Дэ-линю принадлежат 1 *юэфу* и 5 стихотворений-*ши*, Лу Сы-дао — 11 *юэфу* и 22 *ши*, Сюе Дао-хэну — 4 *юэфу* (включая цикл из двух текстов) и 16 *ши* [Сянь Цинь Хань 1983. Т. 3. С. 2643—2645, 2627—2638, 2679—2689] [47]. В-третьих, произведения, обладающие формальными признаками (указание в названиях о создании по августейшему повелению) «официальной лирики», у них редки, и еще труднее соотнести их с периодом правления Ян Цзяня. Создается впечатление, что в первой половине Суй данная поэтическая традиция угасла. Однако искомые произведения все же наличествуют в творчестве Ли Дэ-линя при том, что в дальнейшем он был почти полностью забыт как поэт [48].

---

[46] Возвышению Сюе Дао-хэна при Ян Гуане способствовала репутация его как знатока конфуцианства — он действительно был одним из крупнейших ученых-конфуцианцев своего времени [Wright 1979. P. 123—124]. Монарший гнев вызвали благожелательные отзывы Сюе Дао-хэна о предшествующем правлении и лицах из окружения Ян Цзяня, находившихся некогда в политической оппозиции к Ян Гуану. В знак почтения к его заслугам Сюе Дао-хэну «милостиво дозволили» покончить с собой, а его семью оставили в живых, сослав в предельно отдаленные пограничные поселения (на территории Центральной Азии).

[47] Творческое наследие всех «трех патриархов» понесло очень серьезные утраты, что оговаривается во всех исследовательских работах. Говорят о собраниях сочинений Лу Сы-дао и Сюе Дао-хэна из 30 и 17 цзюаней, соответственно (данные о количественном составе их лирики отсутствуют). Дошедшие до нас редакции собрания их сочинений были составлены при Мин и входят в свод Чжан Пу: Ли Дэ-линя — под названием «Ли хуай чжоу цзи» (李懷州集 «Собрание сочинений Ли, [губернатора] Хуайчжоу»), Лу Сы-дао — «Лу у ян цзи» (盧武陽集 «Собрание сочинений Лу, [губернатора] Уян») и Сюе Дао-хэна — «Сюе сы ли цзи» (司隸集 «Собрание сочинений Сюе, [имевшего титул] *сы-ли*»). Литературное наследие Ли Дэ-линя насчитывает 18 произведений, основное место среди которых занимают написанные им тексты для августейших указов (см. также: [Цюань шан гу Сань дай 1987. Т. 4. С. 4115—4123]). Показательно отсутствие одических произведений либо произведений в иных «вэньских жанрах», пограничных с поэзией. Лу Сы-дао и Сюе Дао-хэну принадлежит по одному одическому произведению: «Гу хун фу» (孤鴻賦 «Ода об одиноком лебеде») и «Янь си фу» (宴喜賦 «Ода о пиршественной радости») соответственно (см. также: [Цюань шан гу Сань дай 1987. Т. 4. С. 4107, 4124]). Вторая ода являет собой достаточно типичное для официальной поэзии воспевание режима через красочную картину пиршественного торжества. «Гу хун фу» значительно виртуознее по художественному замыслу, ее закономерно причисляют к лучшим произведениям северной одической поэзии [Ма Цзи-гао 1987. С. 251]. «Одинокий лебедь» есть аллегория (подобно популярному некогда образу «одинокого феникса») не имеющей себе равных по силе духа и не ведающей препятствий на своем пути личности. Тексту оды предпослано пространное (фактически равное по объему собственно поэтическому тексту) предисловие с автобиографическими мотивами.

[48] Начиная тоже с китайских литературоведческих работ первой половины XX в., преимущественное, а иногда и приоритетное внимание уделяют поэзии Лу Сы-дао и Сюе Дао-хэна, в том числе: [Цао Дао-хэн 1998. С. 491—500; Чжунго вэньсюэ ши 1981. Т. 2.

Среди стихотворений Ли Дэ-линя тоже нет ни одного текста, в названии которого указывалось бы на создание его по высочайшему повелению или упоминалось бы о неких придворных торжествах. Тем не менее все произведения содержат явные или имплицитные восхваления в адрес династии. В самом откровенном виде они звучат в «Цун цзя хуань цзин» (從駕還京 «Погоняя коней, вернулся в столицу», пятисловное шестнадцатистишие), открывающемся такими строками:

Достиг гуманности, просвещенные наставления далеко [распространил],
О совершенномудрый! Его воинские деяния великолепны!
Великий наставник, он держит под бдительным оком
шесть категорий [поэзии],
Владетельные особы [хором] желают ему ста лет жизни.

Приведенное четверостишие полагают очевидным примером «новой» придворной поэзии с панегирическими и морализаторскими интонациями, но словно бы «вымученной», художественный уровень которой, трудно спорить, оставляет желать лучшего [Owen 1977. P. 20].

Чаще Ли Дэ-линь прибегал к иносказаниям, облекая их во внешне нейтральные художественные образы и используя аллюзии.

«Ся жи ши» (夏日詩 «Стихи о летнем дне»):

В разгар летнего [дня] все наполнено удушливым маревом,
Горы и воды на время вернули прохладу.
Ветви платанов образуют покров над нефритовыми перилами,
Цветы лотосов заполняют серебрящуюся запруду.
Легкие веера задевают яркую луну,
Драгоценные циновки заслоняют струи золотистого [сияния].
Кувшины наполнены вином бессмертных гостей,
В кубках копится напиток из Башни Владыки.
[Непревзойденные] таланты [собрались, как некогда]
у подножия [Башни] Цзюэтай,
Шеренги красавиц выступают из яркого [лунного] света.
...
Все вместе наслаждаемся участием в этом пире,
Тысяча осеней радость да не знает границ!

Перед читателем, настроившимся было на некий рассказ о летнем дне, неожиданно предстает картина пиршественного великолепия, разворачивающегося при благоволении самой природы: горы и воды прогнали летнюю жару, ветви платанов образовали полог для пирующих, щедрый лунный свет озаряет действо. В стихотворении присутствует, вслед за еще цзяньаньской «банкетной» поэзией, прямой намек на пиры Цао Цао у Башни Бронзового воробья, в ткань повествования вплетены мотивы обретения бессмертия, читаемые здесь и как знак покровительства высших сил (напиток из Башни Владыки, *Дитай* 帝臺). Заканчивается стихотворение «ко-

С. 17—19; Ши Чжун-вэнь 1994. С. 24—26; Luo Yuming 2011. Vol. 1. P. 251—253]. К поэтическому же творчеству Ли Дэ-линя обращаются редко, в основном в недавно изданных исследованиях, и без развернутого его анализа, например: [Ло Цзун-цян 1993. С. 6; Мао Шуй-цин 2003. С. 12—13].

чующей» формулой (*лэвэйян* 樂未央), вызывающей в памяти пиршественную лирику Юга, сошлемся хотя бы на песню Шэнь Юэ «Лэ вэй ян».

В еще более завуалированном виде восхваление режима дано в восьмистишии «Жу шань» (入山 «Прибыл в горы»), где оно скрывается за сплетением мотивов и аллюзий, восходящих и к поэзии на даосско-религиозные темы, и к сюжету о божественной любви (употребление образа Янтай). Тем не менее если сложить все эти образы и мотивы вместе, то вырисовывается картина «дивного» времени, когда у людей, находящихся под надежной охраной горных застав, исполняются самые заветные и несбыточные в обыденном существовании грезы:

Взойдя на хребет, взираю на громоздящиеся заставы.
Подвески на поясе, напевно звучат их нефритовые кольца.
Небесная река так близка, что легко [из нее] испить,
Лунная корица так рядом, что вот-вот будет в руках
Великая Царица [наконец-то] утвердилась в Западных горах,
[Ее] супруг вернулся в Южный священный пик.
Так ли уж обязательно оказаться у подножия Солнечной башни,
Чтобы насладиться во сне прекрасной внешностью?

Отмеченные художественные и содержательные особенности лирики Ли Дэ-линя заставляют внимательнее вчитаться и в самое известное его стихотворение — тоже пятисловное восьмистишие «Юн сун шу» (詠松樹 «Воспеваю сосновое дерево»), явно следующее традиции «воспеваний» и отличающееся относительной безыскусностью поэтического языка [Ло Цзун-цян 1993. С. 6]:

Сплетенные корни растут над пышной зеленью.
Источаемый аромат достигает Озера цветов.
Под зимним холодом не меняет цвет,
В течение всего года простирает прочные ветви.
Росы стекают с [шишек, подобных] золотым чашечкам,
Ветер проносится между нефритово-[зеленых] ветвей.
Шлет слова благодарности инею со снегом:
Твердое сердце ничто не заставит измениться.

Обращение к образу сосны как символу внутренней стойкости человека, неподвластного никаким внешним испытаниям, не ново. Вспомним, например, второе стихотворение из цикла Лю Чжэня «Цзэн цун ди» («В дар двоюродному брату»). Еще один выразительный пример — стихотворение «Ни гу» (擬古 «Подражание древнему») Чжан Хуа:

Сосна-великанша растет на отвесном холме,
Без сучьев и веток могучий вздымается ствол;
На юге любуется устьем Великой реки,
На западе видит уступы таинственных гор.
Свирепая буря терзает деревья средь скал
И ночью с гнезда прогоняет испуганных птиц.
Друг с другом года единят холода да печаль,
Но зелен тот холм, и сосна, зеленея, стоит.
Как древо иль травы хотел бы я стать,
Чтоб зимнюю пору без страха встречать!

Сопоставляя стихотворение Ли Дэ-линя с предшествующими произведениями, сразу обращаешь внимание на употребление им в последней строке сочетания *чжэньсинь* (真心 «твердое сердце»), которое допустимо понимать как относящееся к самому дереву. Вместе с тем это сочетание относится к терминологии социально-этического ряда, передавая качества личности как члена социума [Ханьюй да цыдянь 1986. Т. 2. С. 141]. Оно находится в одном семантическом ряду с многочисленными словесными клише типа: *гочжи чжэньши* (國之真士 «честные мужи государства»), *чжэньчэнь* (真臣 «преданные чиновники») и т. д. Сказанное позволяет усмотреть в стихотворении Ли Дэ-линя хвалу в адрес не отдельной личности, а всего окружения монарха.

Итак, есть достаточно оснований полагать Ли Дэ-линя зачинателем нового стилистического варианта «официальной лирики». При этом вполне очевидно, что его поэзия, во-первых, зиждется на предшествующем поэтическом опыте, включая и лирику Юга, и тоже требует от читательской аудитории недюжинной эрудиции. Во-вторых, ей не хватает художественной красочности и торжественности, соответствующих великолепию придворных торжеств, которые приобрели большой размах и пышность при Ян Гуане, взявшем твердый курс на возрождение былого внешнего величия двора [49]. Второй суйский монарх по-иному, чем его отец, относился к художественной словесности, признавая ее значимость в государственной системе и привечая литературно одаренных людей [50]. Важную роль в культурной политике Ян Гуана играли и его личные эстетические пристрастия. Мало того что, напомним, около десяти лет он провел наместником в Цзянду, на характере его отношения к Югу и к поэтическому наследию Южных династий не могло не сказаться и влияние старшей жены — будущей императрицы Сяо (Сяо хуанхоу 蕭皇后), приходившейся правнучкой лянскому императору У-ди (Сяо Яню) по линии наследного принца Сяо Туна (составителя «Вэнь сюань») [51].

---

[49] Помимо регулярного обновления репертуара культовых и церемониальных произведений, Ян Гуан для демонстрации могущества и великолепия нового режима проводил многочисленные пышные торжества. Устраивались грандиозные зрелища, относящиеся к типу так называемых «ста игр», в которых были задействованы выступления певцов, танцоров, гимнастов — до 30 тысяч исполнителей. С 606 г. такие зрелища ежегодно устраивались в столице в качестве новогодних мероприятий, в 607 г. представление было устроено во время пиршества в честь прибытия одного из тюркских князей, на этот банкет пригласили 3500 гостей.

[50] Таково содержание одного из первых его декретов, обнародованного в седьмой месяц начального года эры Да-е (605—618), текст приведен в жизнеописании Ян Гуана в «Суй шу» (т. 1, с. 64); см. также: [Ло Цзун-цян 1993. С. 5].

[51] Представительница ветви клана Сяо от третьего сына Сяо Туна — Сяо Ча (蕭察 519—563). Занимавший с 547 г. пост губернатора приграничной области Юнчжоу, Сяо Ча установил сепаратные дружеские отношения с властями Западного Вэй, которые незадолго до вторжения в Цзянлин (в начале 554 г.) объявили его правителем (*чжу* 主) Лян. В феврале 555 г. Сяо Ча провозгласил себя императором (*хуанди*) независимого государства, в дальнейшем называемого Позднее Лян (Хоу Лян, 555—587), Западное Лян (Си Лян) или Северное Лян (Бэй Лян). После смерти Сяо Ча там правили его сын и внук — Сяо Куй (蕭巋, на троне 562—585) и Сяо Цун (蕭琮, на троне 585—587), соответственно, об их царствовании сказано в «Бэй ши» (цз. 93), «Чжоу шу» (цз. 48) и во «Всеобщем

Ян Гуан разделял точку зрения, что новый режим нуждается и в новой «имперской поэзии», которой не пристало следовать в фарватере поэтической традиции юга [Tian Xiaofei 2010. P. 283]. Еще будучи наследным принцем, он раскритиковал несколько основанных на южной культовой поэзии ритуальных песнопений за излишнюю художественную изощренность при воспевании имперских устоев. Хотя не исключено, что он просто хотел угодить отцу [Owen 1977. P. 21].

17.3. Поэзия суйского Ян-ди (Ян Гуана) и литераторов его окружения

Персональный состав ближайшего окружения Ян Гуана внятно очерчен в «Суй шу», в жизнеописании Су Вэя (цз. 41, т. 4, с. 1188) [52]. В него входили как государственные деятели, наделенные безусловным поэтическим даром: северянин Ян Су и упомянутые ранее Юй Ши-цзи и Сюй Шань-синь; так и «просто» литераторы, исходя из помещения их жизнеописаний в раздел «Вэньсюэ». Наиболее приметной среди них фигурой считают Ван Вэя [53].

зерцале» (цз. 166, 176), где им дана очень положительная оценка; из европейских работ подробно см.: [Wright 1979. P. 117; Кравцова 2011-2]. Императрица Сяо была дочерью Сяо Цуна. Согласно ее жизнеописанию из «Суй шу» (цз. 36), брак сына с принцессой с юга замыслил Ян Цзянь, дочь Сяо Цуна выбрали по результатам гадания, но затем она настолько очаровала семейство Ян своей внешностью, добродетелями, образованностью и умелостью в женских искусствах, что монарх лично настоял на возведении ее в статус старшей супруги Ян Гуана после того, как тот стал наследным принцем. Хотя этот брак состоялся, когда Ян Гуан находился в отроческом возрасте, и впоследствии в его гареме находились немало наложниц, к супруге-южанке он тоже относился с неподдельным уважением [Xiong 2006. P. 23] и именно ее сделал императрицей после прихода к державной власти. Мать двух старших сыновей Ян Гуана (оба рано скончались) императрица Сяо воздерживалась от участия в дворцовой и политической жизни страны, что не уберегло ее от опалы и насильственной смерти, но когда именно — в источниках не уточняется.

[52] Су Вэй (蘇威 540—621) — крупный государственный деятель и один из главных идеологов суйского режима, принимавший участие в разработке идейного обоснования прихода к власти династии Суй и законодательной базы нового режима [Wright 1979. P. 126]. Имел огромное влияние при дворе Ян Цзяня, что не уберегло его от опалы. Ситуация повторилась и при Ян Гуане: Су Вэй то входил в его ближайшее окружение, то удалялся из столицы. Тем не менее дожил до воцарения Тан и скончался в возрасте 87 лет в своей резиденции в Чанъане.

[53] Ян Су (楊素 ок. 544—606, второе имя Чу-дао 處道, жизнеописание в «Суй шу», цз. 48) — выходец из потомственной северной знати (уроженцы области Хуннун, в современной пров. Шэньси), связанной брачными узами с некитайскими кланами, С юности отличался твердостью характера, волевыми качествами и военными дарованиями. Первый этап его официальной карьеры тесно связан с Янь Цзянем. В 580 г. Ян Су, бывший, вне всякого сомнения, талантливым полководцем, оказал тому серьезную помощь в подавлении противника. Участвовал в разработке военной операции против Чэнь и внес немалую лепту в ее успех, возглавив морские силы Суй, за что удостоился щедрой,

Поэтическое наследие литераторов из окружения Ян Гуана вновь немногочисленно: у Ян Су — 4 стихотворных произведения, в основном циклы; у Ван Вэя — 15 стихотворных произведений; у Сюй Шань-синя — 4 стихотворения, все панегирического характера; у Юй Ши-цзи — 8 стихотворных произведений, включая цикл из двух текстов [Сянь Цинь Хань 1983. Т. 3. С. 2675—2679, 2696—2703, 2707—2708, 2710—2715].

Наиболее полно представлена поэзия самого Ян-ди: 38 стихотворных произведений в жанрах *юэфу* и *ши* [Сянь Цинь Хань 1983. Т. 3. С. 2661—

хотя и несколько специфической награды: Янь Цзянь, помимо различных драгоценностей из императорской сокровищницы, отдал ему четырнадцать сестер и наложниц монарха Чэнь. В том же, 589-м, году Ян Су возглавил правительственные войска, брошенные на подавление протестных движений в среднем течении Янцзы, что положило начало его сближению с Ян Гуаном. Твердо встав на сторону последнего, он активно участвовал и в политических интригах по возведению того в сан наследного принца. В 604 г. безжалостно расправился с младшим братом Ян Гуана, поднявшим восстание против нового монарха и намеревавшимся создать собственное государство на территории бывшего Северного Ци. Ему же Ян Гуан поручил ведение строительства своей столицы (Лоян). Достигнув зенита государственной карьеры, Ян Су стал вызывать у монарха опасения. Велика вероятность, что он был отравлен по приказу Ян Гуана, пославшего к приболевшему соратнику придворного медика. Юй Ши-цзи (虞世基, ум. 618, второе имя Мао-ши 茂世, жизнеописание в «Суй шу», цз. 67) происходил из коренного южного семейства (уроженцы знаменитой области Гуйцзи, пров. Чжэцзян), сын свитского наследного принца Чэнь. Еще в юности проявил столь незаурядный поэтический дар, что окружающие называли его «современным Пань Юэ или Лу Цзи». Одно из первых известных поэтических произведений Юй Ши-цзи — «Цзян у фу (講武賦 «Ода о параде-смотре войск», созданная по приказу последнего монарха Чэнь в честь охоты в горах Мофушань. Полностью приведенная в жизнеописании Юй Ши-цзи (с. 1569—1572), ода выполнена в «классическом стиле», в духе творений Сыма Сян-жу и Ян Сюна. После гибели Чэнь Юй Ши-цзи перебрался в Чанъань, но его официальная карьера по-настоящему началась только при Ян-ди. Став своего рода конфиденциальным секретарем монарха, Юй Ши-цзи приобрел огромное политическое влияние: Ян Гуан поручал ему просматривать поступающие на высочайшее имя документы, отбирать наиболее важные из них, устно резюмировать их содержание и подготавливать проекты по решению изложенных в них вопросов. В дальнейшем, по сообщению Сыма Гуана, Юй Ши-цзи фактически ведал назначениями на посты (цз. 180). Он выступал также за продолжение военных кампаний конца Суй, объективно способствуя гибели империи [Wright 1979. P. 124—125]. До конца оставался рядом с Ян Гуаном и погиб одновременно с ним. Сюй Шань-синь (許善心 558—618, второе имя У-бэнь 務本, жизнеописание в «Суй шу», цз. 58) происходил из семейства ученых-книжников, некогда уроженцев северо-востока (г. Бэйсиньчэн на территории современной пров. Хэбэй), затем осевших на юге. Его дед и отец были литераторами при дворах Лян и Чэнь, где начал службу и сам Сюй Шань-синь, уже в пятнадцать лет снискавший себе литературное признание. Тоже бежал после гибели Чэнь в Чанъань, где привлек к себе внимание Вэнь-ди, затем попал в окружение Ян Гуана, последовав за ним в Цзянду. Не занимая высоких постов, Сюй Шань-синь находился в непосредственной близости к монарху все годы царствования Ян-ди и также погиб одновременно с тем. Ван Вэй (王冑 558—ок. 613, второе имя Чэн-цзи 承基). — Сведения о нем немногочисленны. Происходивший из знаменитого клана ланъеских Ванов, Ван Вэй с юности вращался в придворных кругах Чэнь. В качестве ученого попал в свиту Ян Гуана еще в о бытность того Цзиньским принцем и в дальнейшем неизменно был у него в фаворе. После воцарения Ян Гуана исполнял фактически секретарские обязанности, готовя для императора черновики официальных документов, был особо дружен с Юй Ши-цзи. Сопровождал Ян-ди в походах в качестве офицера-адъютанта, но погиб по обвинению в заговоре.

2673] [54]. И дело даже не в количестве произведений: Ян Гуан возложил на себя миссию создания «новой художественной словесности», о чем откровенно сказано в том же предисловии к разделу «Вэньсюань» (с. 1730). Там же названы четыре его произведения, выполненные в «классическом стиле» (*яти* 雅體), они должны были стать образцом для придворных литераторов. Для «вэньских» жанров: «Юй юэ гун шу» (與越公書 «Письмо Юэскому герцогу») и «Цзянь дун ду чжао» (建東都詔 «Высочайшее распоряжение о строительстве Восточной столицы»). Для лирической поэзии: стихотворение-*ши* «Дун чжи шоу чао ши» (冬至受朝詩 «Стихи о праздновании при дворе дня зимнего солнцестояния») и *юэфу* «Инь ма чан чэн ку син»:

Воет-завывает поднявшийся осенний ветер,
Далеко-бесконечно идем уже тысячи верст.
Тысячи верст — куда же идем?
Пересекаем пустыню, чтобы построить Длинную стену.
Разве Мы сие замыслили?
Древний совершенный мудрец ее воздвиг.
Его саженцы послужили десяти тысячам поколений,
Приносили спокойствие миллионам живущих.
Как же можно, позабыв жгучие мысли о насущном,
Предаваться праздности в стольном граде?
Весь север от реки поглотили армейские подразделения,
Тысячи верст заполонили боевые знамена.
Горы и потоки исчезли где-то позади,
Равнинные пустоши простираются в туманных далях.
Ударами гонга поддерживают стройность воинских колонн,
Звуками барабанов воодушевляют марширующих солдат.
Тысячи колесниц, десять тысяч скакунов вперед продвигаются,
Вот и напоили коней из родника у Длинной стены.
Осенний сумрак сокрыл тучи за пограничным рубежом,
Туман прячет луну, [виднеющуюся среди] горных проходов,
На зеленых откосах пасутся усталые кони,
До самых небес вздымаются огни походных костров.
— Что слышно из-за Длинной стены?
— Шаньюй следует ко двору для выражения покорности!
Зловещее дыхание растворилось от Небесных гор,
Рассветные лучи озаряют могучие заставы.
Со спокойным сердцем воины тронутся в обратный путь,
Без разрушений исполнили надлежащие деяния.
Выпив за это, отдаю приказ о возвращении,
Вернувшись, известим о содеянном перед святилищем предков [55].

---

[54] Литературное наследие Ян-ди составляют в основном, что естественно, тексты указов-*чжао*, сохранились также несколько его писем, сочинений (*вэнь*), эпитафия младшему брату (Цинь-сяо-вану) и только названия двух одических произведений [Цюань шан гу Сань дай 1987. Т. 4. С. 4035—4056]. Собрание его сочинений — «Суй ян ди цзи» (隨煬帝集 «Собрание сочинений суйского императора Ян-ди») входит в свод Чжан Пу.

[55] Полное название стихотворения — «Инь ма чан чэн ку син ши цун чжэн цюнь чэнь» (飲馬長城窟行示從征羣臣 «Песня "Поит коня из родника у Длинной стены" для сопровождающих в походе лиц») — подчеркивает его назидательность и художественную инст-

Обращает на себя внимание, во-первых, лексическая простота текста. Отсутствуют высокопарные образы и какие-либо реминисценции — во всяком случае такие, что требуют специального разъяснения для понимания содержания текста. Ян Гуан активно использует устойчивые, почти шаблонные поэтические клише, с тонким мастерством объединяя их буквальные и привычные аллегорические смыслы. Тучи, сгущающиеся за пограничными рубежами, туман, скрывающий луну, — все эти образы, передавая тревожное ожидание нападения извне, одновременно рисуют достоверную картину природы района Великой стены. Слова о рассветных лучах, озаряющих заставы, вызывая ассоциации с культовыми и церемониальными песнопениями, логично завершают рассказ о ночевке войска в преддверии возможного сражения осенней ночью. Буквальное значение возвращено и названию произведения: прошедшие долгий путь и дошедшие до цели, воины наконец-то могут напоить уставших скакунов. Во-вторых, воспроизводя впечатляющую панораму армейского марша, воспевая ее мощь и боевой дух солдат, Ян Гуан, в отличие от того же Цао Пи, избегает мотивов боевого триумфа. Он, император, побеждает соперника силой духа своих воинских сил, а не в сражении. Поэтому внутренне стихотворение соответствует типичному для предшествующей поэзии на батальные темы антивоенному пафосу.

С художественной точки зрения к «Инь ма син» примыкают стихотворения о временах года (все пятисловные восьмистишия) «Вань чунь» (晚春 «Поздняя весна»), «Бэй цю» (悲秋 «Скорблю об осени»), «Дун е» (冬夜 «Зимняя ночь») и «Ся жи линь цзян» (夏日臨江 «Летним днем приближаюсь к Реке»). Абсолютно достоверные и тоже мастерски выполненные пейзажные зарисовки обогащены размышлениями автора, вписанными неожиданными обертонами в повествовательную гамму и резко контрастирующими с пронизывающим стихи, как кажется, безмятежным настроением. Каждое стихотворение обладает содержательной и композиционной завершенностью [56]. Но желательно прочтение всей серии.

«Вань чунь»:

В Лояне весна уже мало-помалу близится к концу.
А все четыре стороны света еще наполнены весенним сиянием.
Тополиный пух потихоньку теряется из глаз,
Цветы персика еще не до конца, но опали.
Взглянешь на стреху — ласточки, суетясь, вылетают.
Между деревьев беспорядочны птичьи стаи.
А у тех, кто сейчас на заставах и границах,
Обильная роса насквозь промочила одеяние.

«Бэй цю»:

руктивность. Сколь бы странным это не показалось, но данное стихотворение в лучшем случае лишь бегло характеризуется в исследовательской литературе (см., например: [Цао Дао-хэн 1998. С. 510]; из европейских изданий его перевод и общую характеристику см. в кн.: [Owen 1977. P. 21—22]). Небесные горы (Тяньшань) — здесь и в других произведениях суйского времени так называют не сегодняшний хребет Тяньшань, а его отрог Циляньшань, на севере современной пров. Ганьсу

[56] См., например, перевод ««Вань чунь» в кн.: [Penguim Book 1970. P. 11].

В прошлом году осень началась и закончилась,
В этом году осень вновь наступила.
Росы обильны, горный воздух стылый.
Ветер крепчает, печален стрекот цикад.
Птицы, задевая друг дружку, начинают покидать деревья,
Рыбы замерзая, стремятся укрыться под ряской.
Через разрывы в плене тумана робко проглядывает солнце,
Скапливающиеся тучи вот-вот разразятся громом.

«Дун е»:

Не заметил, как год подошел к концу,
И вот уже зима вновь пришла в Чанъань.
Лунный свет скрадывает промозглый дождь,
Звук ветра усиливает ночной холод.
На реках и море волны все сильнее крепчают,
Яо и Тун проходы и теснины теперь трудно преодолеть.
Ведь нет чудесных крыльев для полета,
Остается лишь мечтать
о звоне колокольчиков императорской колесницы [57].

«Ся жи линь цзян»:

Летняя заводь окружена зарослями бамбука,
Высокий берег застыл в окружении высоких кленов.
Солнце заходит, бирюзовая Река темнеет,
Облака редеют, открывая опустевшие горы вдали.
Цапли летят, делая все вокруг деревьев белым,
Лотосы раскрываются, окрашивая поверхность воды в красный цвет.
В дальних-далях так много еще предстоит свершить,
С тревогой думаю о том, и этим чувствам нет конца.

Обманчиво впечатление от этих стихотворений как частной лирики. Сведенные в серию, они приобретают очевидное гражданское звучание: Ян Гуан показывает себя в облике просвещенного, близкого к идеальному образу, монарха, который, с одной стороны, способен улавливать и воспринимать малейшие детали окружающей действительности; а с другой — никогда и ни при каких обстоятельствах не забывает о государственных делах. Торжество весны в столице вызывает о него мысли о людях, несущих пограничную службу, где еще царят утренние холода. Зимняя непогода заставляет печалиться о невозможности продвижения войск или поездки по стране. Погожим летним днем его не оставляют думы о предстоящих свершениях. А ожидание нетипичной для поздней осени грозы воспринимается в контексте серии как намек на опасение неких социальных испытаний. Наличие глубинного смыслового подтекста и изложение его максимально простыми для читательского восприятия изобразительными средствами — вот, пожалуй, главные правила, которые Ян Гуан предлагает для

[57] Яо и Тун — хребет Яошань (к северо-западу от современного Лояна), горные проходы в котором с древности служили основными армейскими маршрутами для войска, выходившего из Лояна, и река Туншуй, перебравшись через которую, попадали в стратегически важную местность Тунгуань (восточная окраина пров. Шэньси).

поэзии гражданской направленности, образцом коей вполне справедливо, на наш взгляд, выбрано «Инь ма син».

«Дун чжи шоу чао ши» (20 пятисловных строк) — образец для официальной лирики, не оставляет сомнений в безупречности владения Ян Гуаном и «высоким стилем». Правда, напрашивается упрек в злоупотреблении слишком уж трафаретными образами и словесными формулами, но и такая трафаретность преследует определенную цель: панегирик легко вписывается в контекст соответствующего поэтического массива, не отвлекая внимания читательской или слушающей аудитории на поиски истоков использованной образности. К тому же Ян Гуан и сюда привносит историческую конкретику, обозначив основополагающие деяния династии — приход к власти на севере, завоевание юга, объединение страны и реставрацию имперской государственности, и возведение новой столицы новой империи:

Возобладали на севере — сокровенное зимнее восторжествовало,
Овладели югом — [наши] солнечные часы и клепсидра [обрели] вечность.
Без применения насилия властвуем над десятью тысячами царств,
Используя просвещенность, объединили сто царей.
Обретя благую силу, позорно растрачивать ее на повседневность,
На пути [истинного] правления
стыдно [не стремиться] к времени благоденствия.
Новый град воздвигли у священных гор Сун,
Парные башни у самого [древнего] Лояна.

Помимо панегириков собственному правлению Ян Гуан создавал тексты для церемониальных песнопений, в том числе для прославленного танца «Белое полотно» — цикл (2 семисловных восьмистишия) «Сы ши бай чжу гэ» (四時白紵歌 «Песни "Белое полотно" о четырех временах года»). Версии Ян Гуана отличаются от песен Шэнь Юэ уже тем, что они тоже связаны с исторической реальностью: песни названы «Дун гун чунь» (東宮春 «Весна в Весеннем дворце» и «Цзян ду ся» (江都夏 «Лето в Цзянду»). Однако в самих текстах налицо легко узнаваемая мелодика и образность поэзии Юга:

Возле стены Лояна полыхает рассветное солнце.
К озеру Небесной пучины возвратились весенние ласточки.
Затаив в себе росу, цветы персика раскрылись и пока не облетают,
Подманив к себе ветерок, ивы с тополями друг к другу прислоняются.
В маленьком садике цветы алеют, воды Ло зелены,
Напевная песня льется-переливается, вторя многоголосию струн.
Длинные юбки скользят-извиваются, колышутся нефриты и жемчуга,
Тысячу лет, десять тысяч годов звучать мелодии «Солнечная весна»!

Стихотворения в южном придворном стиле занимают настолько значительное место в творческом наследия Ян Гуана, что его называют и «любителем поэзии Юга» [Tian Xiaofei 2010. P. 273], и даже полноценным представителем *гунтиши* [Ло Си-ши 1999. С. 144] [58]. Чаще всего ссылаются

[58] В большинстве очерков поэзии Ян Гуана преимущественное внимание уделено именно влиянию на нее стихов дворцового стиля [Ван Чжун-лин С. 849—850; Мао Шуй-цин

на цикл (два пятисловных четверостишия) «Чунь Цзян хуа юэ е» (春江花月夜 «Ночные цветы и луна весной на Реке»).

Первое четверостишие цикла:

Вечерняя Река наполовину неподвижна,
Весенние цветы все заполнили раскрывшимися бутонами.
Набегающие волны принуждают луну уйти,
Морской прилив торопит звезды появиться.

Суммируя сказанное выше, приходим к выводу, что в лирике Ян Гуана прослеживаются три основные тематико-стилистические группы: поэзия с социально-политическими мотивами, поэзия панегирического характера и поэзия в южном стиле. Те же группы (точнее сказать — тематико-стилистические линии, в различном, правда, соотношении и реализации) присутствуют и в творчестве литераторов из окружения Ян-ди.

Наиболее отчетлива «мужественная поэзия», объединяющая произведения на военные темы, которая продолжает традицию северной «пограничной поэзии» и через нее восходит к еще ханьской песенной лирике и к творчеству цзяньаньских поэтов. Лучше всего ее представляют «Бай ма син» (白馬行 «Песня о белом коне») Ван Вэя и циклы (все из двух текстов) «Чу сай» (出塞 «Выезжая за укрепленные рубежи») Сюе Дао-хэна, Юй Ши-цзи и Ян Су. Попутно заметим, что появление нескольких одноименных произведений сразу же подсказывает, что они были созданы в рамках складывающейся придворной поэзии. Но наибольшее на них влияние, как это принято считать (см., например: [Ло Цзун-цян 1993. С. 6]), оказало не «Инь ма син» Ян Гуана, а «Цун цзюнь син» (從軍行 «Походная песня») Лу Сы-дао, приближающаяся по пространности повествования (28 строк) к поэме, с которой, кроме того, соотносят начальную стадию утверждения в пост-лючаоской лирике семисловного стиха:

В Шофан сигнальные огни освещают Сладкий источник,
Из Чанъаня Летящие генералы вступают в пределы [гор] Цилянь.
Панцири из носорожьей кожи, мечи с нефритовыми [рукоятками],
сыновья благородных семей,
Белые кони, золотые удила, отважные молодые люди.
На рассвете Полумесячные укрепляют границы в правых землях,
На закате Рыбьи построения преследуют Мудреца левого [края].
В ущелье каменный тигр был пронзен стрелою,
На горной вершине золотым истуканам
поклонялись при жертвоприношениях Небу.
На самый край света следуют, совершенно о том не сожалея.
От Цзиских ворот уже удалились на три тысячи верст.
...
В приграничных землях сама природа отлична от того, что в Китае,
Зимние заморозки, осенний иней и весной не прекращаются.
Нескончаемый ветер воет и воет, переправляясь через воды,
Возвращающиеся [домой] гуси летят и летят, скрываясь за горизонтом.

2003. С. 16—17], что объясняется необходимостью уточнения культурной политики и актуальностью проблемы истинного места лирики Юга в литературной практике периода царствования суйского Ян-ди.

Песня о тех, кто в походе:
Войска, пройдя десять тысяч верст, вторглись в Драконов двор,
Шаньюй на мосту через Вэй сегодня изъявил покорность.
Полководцы и воины, в каких еще местах свершите славные деяния? [59]

Полностью выдержанное, на первый взгляд, в стилистике северной поэзии, это стихотворение, тем не менее, несет на себе отпечаток влияния южной лирики на военные темы. Обратим внимание, что, несмотря на насыщенность текста топонимами, в его поэтическом пространстве и времени смешаны различные местности — северо-восток, север, северо-запад — и исторические события. К такому приему — созданию обобщенно-условных «пограничных земель» либо воинских маршрутов, устойчиво прибегали, напомним, поэты-южане, включая Шэнь Юэ (его вариант «Цун цзюнь син»).

Подобное смешение элементов северной и южной поэзии оказывается универсальным для литераторов окружения Ян-ди. Причем степень влияния региональных поэтических традиций и численное соотношение произведений в северном и южном стилях мало зависели от происхождения их авторов. Общепринята точка зрения, что большинство произведений Сюэ Дао-хэна тяготеют к южной поэзии, тогда как среди лирики Юй Ши-цзи наличествуют типично «северные» тексты. К ним относится цикл «Чу сай», второе стихотворение которого (20 пятисловных строк) прямо адресовано Ян Су:

---

[59] Использовано комментированное издание текста: [Чжунго лидай шигэ 1988. С. 293—294]; полный перевод см.: [Luo Yuming 2011. Vol. 1. P. 252—253]. Шофан (Варварская сторона света) — название древнего военного губернаторства на территории современной Внутренней Монголии. Сладкий источник (Ганьцюань) — местность у подножия одноименной горы, приблизительно в 150 км к северо-востоку от современного г. Сиань, ставшая при ханьском императоре У-ди одним из главных культовых центров империи (воспето в оде Ян Сюна). Летящие генералы (*фэйцзян* 飛將) — уважительное именование полководцев, восходящее к прозвищу знаменитого ханьского военачальника Ли Гуана (李廣 ум. 119 до н. э.), данного Ли Гуану сюнну за стремительность боевых действий. Полумесячные (*яньюэ* 偃月), Рыбьи построения (*юйли* 魚麗) — названия древних войсковых соединений, проистекающее из их боевого порядка: в форме дуги и полукруга (наподобие рыбьей чешуи), соответственно. Мудрец левого [края] (*цзосянь* 左賢) — почетный титул, даваемый китайскими властями вождям союзным народностей или наследнику шанъюя. В ущелье каменный тигр — тоже намек на Ли Гуана, который, по легенде, однажды ночью выстрелил в скалу, очертаниями похожую на фигуру тигра, приняв ее в полуночном сумраке за живого зверя, готовящегося напасть. Золотые истуканы — намек на тоже ханьского полководца Хо Цюй-бина (霍去病 140—117 до н. э.), первым одержавшего впечатляющие победы над прежде не знавшими поражений от китайских войск сюнну. В качестве боевого трофея Хо Цюй-бин увез в столицу статуи богов (возможно из позолоченной бронзы), воздвигнутые сюнну на горных вершинах. Цзиские ворота (Цзимэнь) — местность вблизи от современного Пекина. Драконов двор (Лунтин) — вариативное название г. Лунчэн, древней (во времена Ранней Хань) столицы сюнну. В строке содержится намек на кампанию 119 г. до н. э., когда китайская армия разгромила основные силы сюнну и захватила их столицу, начав после этого продвижение в сторону Центральной Азии. Мост через Вэй — построенный при Ранней Хань мост через реку Вэйшуй, через который проходила главная дорога в находящуюся рядом столицу (Чанъань).

Главнокомандующий трижды предпринимал дальние походы,
Звания маршала девять раз удостаивался.
В помыслах и чувствах следует древним устоям,
Все думы и стремления о милости просветленного владыки.
К западу от гор все пропитано духом храбрости,
К северу от пограничных рубежей скитающиеся души.
Натянув поводья, миновали склоны Лун,
Ослабив узду, спускаются на равнинную местность.
...
Пронзительно-холодный у границы крепчает ветер,
Ржут и ржут уставшие боевые кони.
Снег заносит дорогу у Небесных гор,
Обледенелая застава возле слияния рек.
В тумане сигнальные огни никак не различить,
Заиндевелые знамена так застыли, что уже не развеваются.
Но все так же крепко сжимают длинные мечи...
Солнце садится, ветер да пыль в наступающей ночи [60].

А вот типично южное пятисловное четверостишие Юй Ши-цзи — «Вань фэй няо» (晚飛鳥 «Птицы, летящие вечером»):

В прежние дни было место, куда улетали вечером,
[Теперь же] летят и летят, а все не находят приюта.
Стремятся вдаль, чтобы вернуться в родные леса,
Бесконечна печаль, не смолкают в ночи их крики.

Подобными художественными контрастами отмечена и лирика Ян Су, подлинного глашатая «мужественной поэзии». «Ханьцы и дикари никогда не заключали родственных договоров, / Любить государство не значит любить свою плоть», — так начинается второе стихотворение его цикла «Чу сай». Стихотворений полностью и строго выдержанных в южном стиле у Ян Су нет, но фрагменты, перепевающие лирику юга, нетрудно найти во всех его поэтических эпистолах, адресованных Сюе Дао-хэну — «Цзэн сюе нэй ши» (贈薛内守 «В дар губернатору Сюе») и четырнадцать текстов (пятисловные десятистишия), объединенных в цикл «Цзэн сюе бо чжоу» (贈薛播州 «В дар Сюе, [военному губернатору] Бочжоу»):

Рассвет за рассветом опадают цветы,
Ночь за ночью в небесах ясная луна.
Ясная луна щедро льет потоки света,
Опадающие цветы впустую благоухают.

---

[60] Перевод выполнен по комментированному изданию текста (см.: [Цун цзюнь ши 1990. С. 20—22]). Главнокомандующий (в тексте *шанцзян* 上將, «верховный генерал») — Ян Су, действительно осуществивший три наиболее масштабные и значимые для суйского режима военные операции. Звания маршала — принятый в отечественном китаеведении перевод использованного в оригинале термина *юаньшу* (元戍 «главный охранник»). Просветленный владыка (*минчжу* 明主) — император Ян-ди. Скитающиеся души (*юхунь* 游魂) — души павших на вражеской территории и не погребенных по этой причине воинов. Склоны Лун. — Имеется в виду горный массив Луншань (на стыке современных пров. Шэньси и Ганьсу). Однако в данном случае важен не топоним, а указание на различия в манере верховой езды по горным склонам и равнинной местности.

И из десятого стихотворения цикла:

Северный ветер обдувает древние деревья,
Осенние звуки уже не могу слушать.
Гуси улетают, сожалея о холоде моря,
Журавли оплакивают прозрачность заиндевелого берега.

Анализ лирики Ян Гуана и литераторов его окружения позволяет говорить, что во вторую половину Суй вступил в силу процесс слияния поэтических традиций севера и юга, обусловленный освоением досуйского и собственно китайского художественного наследия, в ходе чего велись интенсивные поиски обновления всей национальной поэзии. Оба эти процесса продолжались почти на всем протяжении первого столетия эпохи Тан.

ГЛАВА 18
СЯОШО ЭПОХИ СУЙ

18.1. «Ци янь лу» — ЭНЦИКЛОПЕДИЯ СМЕШНОГО

Сборник «Ци янь лу» (啟顏錄 «Записи, рождающие улыбку») — достойный наследник творения Ханьдань Чуня. Автор его — суйский литератор Хоу Бо (侯白 втор. пол. VI—нач. VII в.), чьей кисти принадлежит также почти полностью утраченный сборник «Цзин и цзи» (旌異記 «Записки об очевидности [божественных] странностей»). О Хоу Бо известно мало: он был острослов, обладал литературным даром, а также служил на мелких придворных должностях, а при суйском императоре Вэнь-ди (на троне 581—604) Хоу Бо призвали для работы над династийной историей, на что он не согласился; однако ему все равно было пожаловано изрядное чиновничье содержание, которым Хоу Бо воспользоваться не успел: примерно через месяц скончался [1]. Хоу Бо был северянин и верующий буддист.

Современный китайский ученый Чжан Цзи-хун 張繼紅 датирует «Ци янь лу» концом VI в. [Чжан Цзи-хун 1991. С. 98]. В скудных сведениях о Хоу Бо из «Суй шу» «Ци янь лу» не указаны; зато этот сборник упоминается в цз. 47 старой танской династийной истории — тут значится и сам Хоу Бо, и «Ци янь лу» в десяти цзюанях. В библиографическом разделе сунской династийной истории (цз. 206) есть упоминание о «Ци янь лу», но в объеме, равном шести цзюаням, а в качестве автора указан сановник и поэт времен Пяти династий Пи Гуан-е, сын знаменитого поэта Пи Жи-сю (皮日休 834?—883?). Видимо, примерно в XIII в. «Ци янь лу» или были утеряны, или же претерпели существенный урон. Библиография Чэнь Чжэнь-суня содержит такую запись: «"Записи, рождающие улыбку", восемь цзюаней, не знаю, кто автор. Записаны разные шутливые и насмешливые истории. В "Записях [о литературе] Танской [династийной истории]" есть "Записи, рождающие улыбку" Хоу Бо в десяти цзюанях, вряд ли это та же самая книга, и хотя многое тут [взято] из Хоу Бо, но ошибок и нелепостей — число великое» [Чэнь Чжэнь-сунь 1987. С. 340]. Можно предполагать, что какое-то время в Китае одновременно имели хождение три списка «Ци янь лу»: в шести, в восьми и в десяти цзюанях, однако же, судя по тому, что среди сохранившихся фрагментов, традиционно относимых к сборнику Хоу Бо, есть ряд таких, действие в которых разворачивается при династии Тан, то есть после смерти автора, очевидно, что по крайней мере два (а

---

[1] Весьма краткие сведения о Хоу Бо есть в цз. 58 «Суй шу» и в цз. 53 «Бэй ши».

возможно и все три) из них не были оригинальными, но представляли собой более поздние не авторские редакции [2]. Впрочем, ни один из этих списков не сохранился [3]. Обстоятельства бытования «Ци янь лу» и сохранившиеся его фрагменты скорее позволяют считать, что оригинальный текст Хоу Бо был подвергнут существенной поздней правке и дополнениям (при этом сохранилось имя автора в титуле), а в конце сунского правления оказался утерян.

Отдельные фрагменты «Ци янь лу» оказались разбросаны по разным сборникам и антологиям, среди которых наибольшее количество содержится в «Тай пин гуан цзи», «Лэй шо» и др. [4] Уже в минское время фрагменты стали собирать вместе и публиковать в различных ксилографических сериях — в «Шо фу» Тао Цзун-и, в «Сюй бай чуань сюэ хай» (續百川學海 «Продолженное "Вбирающее все реки море учености"») У Юна (吳永 XVI в.), а также в специализированных собраниях наподобие «Гуан хуа цзи» (廣滑稽 «Обширность забавного») Чэнь Юй-мо (陳禹謨 1548—1618) и «Пэн фу бянь» (捧腹編 «Книга хохота до упаду») Сюй Цзы-чана (許自昌 1578—1623). Есть фрагменты из сочинения Хоу Бо и в более поздних, цинских собраниях смешного, например в анонимных «Сяо линь гуан цзи» (笑林廣記 «Обширные записки из Леса улыбок»). Современные китайские ученые провели большую работу по восстановлению «Ци янь лу» — самая полная реконструкция насчитывает сто четыре фрагмента, на цзюани не разделенные (см.: [Ци янь лу 1990], замечания к изданию см.: [Дун Чжи-цяо 2006; Дун Чжи-цяо 2012] [5]. Очевидно, что материал внутри сборника некогда был организован тематически, на манер «Ши шо синь юй» Лю И-цина, — по крайней мере, дуньхуанский список донес до нас названия и содержание четырех таких разделов: «Лунь нань» (論難 «Трудности в спорах», 7 фрагментов), «Бянь цзе» (辯捷 «Энергичное красноречие», 6 фрагментов), «Хунь ван» (昏忘 «Беспамятная забывчивость», 14 фрагментов) и «Чао цяо»

---

[2] Утияма Тинари (内山知也 р. 1926) отмечает, что двадцать четыре фрагмента из ныне относимых к «Ци янь лу» — танского времени, то есть, по мнению ученого, были добавлены к сборнику уже после Тан [Утияма Тинари 2010. С. 36].

[3] Китайские ученые предполагают также, что у Пи Гуан-е был одноименный сборник; что к тексту, известному как «Ци янь лу», Хоу Бо не имеет отношения, этот сборник был создан позднее, в танское время, и приписан Хоу Бо как известному любителю острого слова; что «Ци янь лу» — анонимное сочинение, о чем свидетельствует запись Чэнь Чжэнь-суня (подробнее см.: [Цао Лин-ди 1989. С. 91—92; Чжу Яо 2011. С. 139—140]. Поскольку достаточно убедительных доказательств какого-либо из этих мнений пока нет, мы будем придерживаться традиционной точки зрения на авторство «Ци янь лу».

[4] Значительное число фрагментов содержится в обнаруженной в Дуньхуане, датированной 723 г. и хранящейся в Лондоне рукописи S. 610 — их здесь сорок; свиток представляет собой лишь часть текста, но, как считают современные китайские ученые, хотя эта рукопись и неполная и также содержит фрагменты, относящиеся к более позднему, нежели годы жизни Хоу Бо, времени, тем не менее она наиболее близка к изначальному списку. Во всяком случае, дуньхуанский список — наиболее ранний среди сохранившихся (см.: [Нин Цзя-юй 1996. С. 47; Дун Чжи-цяо 2012. С. 191; Ма Пэй-цзе 2010. С. 58—59]).

[5] Существует выполненый Б. Л. Рифтиным перевод на русский язык четырех фрагментов из «Ци янь лу», см.: [Пурпурная яшма 1980. С. 299—303; Путь к Заоблачным Вратам 1989. С. 107—112].

(嘲誚 «Насмешки и издевки», 13 фрагментов). Содержание разделов отвечает их названиям.

> Чэньский Чанша-ван Шу-цзянь был по натуре высокомерный тиран. Каждый раз за трапезой [он] посылал начальника продовольственного приказа за самыми лучшими продуктами, а когда доставляли яства, ел досыта, а потом спрашивал:
>
> — Ну, много там еще?
>
> И если начальник докладывал, что [принесли] все, [ван] начинал бранить его:
>
> — Ты что, голодом уморить меня хочешь?!
>
> И вдобавок приказал всыпать [начальнику] палок. А если тот докладывал, что еще не все, опять бранился:
>
> — Ты что, хочешь, чтобы я лопнул?!
>
> И снова приказал всыпать [начальнику] палок. Так ни разу во время трапезы начальник палок и не избегнул.
>
> А однажды были доставлены свежие овощи, и [ван] велел начальнику приготовить из них кушанья. Все блюда уже были доставлены, но [ван] так ничего и не спросил, а лишь стал полоскать рот крахмальной водой. Начальник втихомолку обрадовался, решив, что избежал палок, но [ван], покончив с полосканием, спросил:
>
> — А отчего это в овощах из пятого блюда вовсе перца не было?!
>
> И велел всыпать [начальнику] палок [Ци янь лу 1990. С. 20] [6].

К сожалению, названия прочих разделов не сохранились, и остальные фрагменты в современном тексте «Ци янь лу» идут подряд, без какой-либо тематической организации.

Важной особенностью «Ци янь лу», в сравнении с «Сяо линь» Ханьдань Чуня, является то обстоятельство, что большинство фрагментов сборника Хоу Бо представляют собой случаи с вполне конкретными историческими лицами, а многие еще и хронологически маркированы девизами правления и конкретными годами; хотя сохраняются в сборнике и заведомо условные герои.

> При Суй один недалекий человек, нагрузив телегу черными бобами, повез их в столицу на продажу. Доехал до Батоу — тут телега опрокинулась и бобы высыпались в воду. [Тот человек] стремглав бросился домой — звать родных, чтобы те лезли в воду и вылавливали [бобы]. После того как [он] ушел, жители Бадяня все без остатка [бобы] выловили и унесли — когда [тот человек] вернулся, то лишь несколько тысяч головастиков резвились, играя, в воде. Тот человек решил, что это бобы дали всходы, и полез в воду, чтобы собрать их, но головастики, увидев приближающегося человека, тут же в испуге бросились в разные стороны. Долго [тот человек] вздыхал в изумлении:
>
> — Бобы! Не виню вас, что не признали меня, ведь видели вы лишь мою спину, но почему вы побоялись, что я не узнаю вас, и отрастили хвосты?! [Ци янь лу 1990. С. 20] [7].

---

[6] Чэньский Чанша-ван Шу-цзянь — Чэнь Шу-цзянь (陳叔堅 553?—?), четвертый сын четвертого императора южнокитайской династии Чэнь — Гао-цзу (на троне 569—582). Титул Чанша-вана получил в 569 г. Дурным нравом и страстью к вину славился с юных лет, а кроме того, увлекался магией, привечал шаманов и гадателей. После падения Чэнь служил суйскому двору.

[7] Батоу, Бадянь — места на побережье р. Башуй (пров. Шэньси).

Круг героев «Ци янь лу» очень широк: от легендарных философов и правителей глубокой древности, например Янь-цзы и Цинь Ши-хуана, до современников Хоу Бо, живших в начале правления династии Суй. В некоторых рассказах из «Ци янь лу» мы видим реальных исторических лиц, рядом с которыми фигурируют лица условные, безличные, абстрактные — такие как «один книжник» (*и шушэн* 一書生), «житель Тунчжоу» (*тунчжоужэнь* 同州人) и тому подобные (но в сравнении с «Сяо линь» таких героев очень мало), бывает — это «некто» (*ю жэнь* 有人, *ю ижэнь* 有一人).

> Суйский Чжан Жун 張榮 тоже был насмешный острослов. Однажды, собравшись вместе с друзьями и знакомцами, [они] подтрунивали друг над другом. Некто пошутил:
>
> — Шутка — кожу с вас снимет, сделает плеть для коня.
>
> Чжан Жун тут же в ответ:
>
> — Шутка — кожу сдерет и выйдет здоровый мешок.
>
> — Но где же рифма? — спросил некто.
>
> — Когда с вас сейчас сдирают шкуру, к чему задумываться о рифмах? — сказал в ответ Чжан Жун [Ци янь лу 1990. С. 27].

Также, в отличие от «Сяо линь», в «Ци янь лу» вполне отчетливы буддийские мотивы, особенно в начале сборника, восстановленного на основании дуньхуанского списка: в сохранившихся четырех тематических разделах занимательным и веселым происшествиям с буддистами посвящено десять фрагментов, то есть одна четверть от общего объема дуньхуанского списка. Тут и дискуссии между буддистами и конфуцианцами, и юмористические притчи в духе «Бай юй цзин», и смешные случаи из повседневной жизни буддийских монахов (подробнее см.: [Фань Лин-чжи 2008]).

Круг источников материала в «Ци янь лу» достаточно широк: многочисленные письменные памятники, от философских, исторических сочинений и хроник, таких как «Ши цзи», с древности и до начала правления династии Суй, до сборников сяошо предшественников («Юй линь», «Ши шо синь юй» и др.).

Вместе с тем, некоторые фрагменты появились не в результате заимствования и последующей редакторской обработки, но являются записями услышанного (сочиненного?) непосредственно автором, то есть свежими материалами, что, по наблюдениям Хоу Чжун-и, «многим историям добавило вульгарности, языку изложения — простоватой грубости, шуткам — чрезмерности» [Хоу Чжун-и 1990. С. 170]. Несмотря на это, Чжан Цзи-хун подчеркивает, что влияние «Ци янь лу» на китайскую юмористическую традицию оказалось весьма велико, а сам сборник стал источником материала для многих поколений книжников последующих эпох [Чжан Цзи-хун 1991. С. 100]. «Ци янь лу» — редкий памятник *чжижэнь сяошо*, позволяющий проследить нравы китайского общества за несколько веков и дающий обширный материал для исследования феномена смешного в китайской традиции вообще и в прозаической традиции в частности.

18.2. «Роща бесед»

Сборник «Тань соу» (談藪 «Роща бесед»), он же «Ба дай тань соу» (八代談藪 «Роща бесед за восемь эпох»), он же «Цзе и» (解頤 «Вызывающее смех»), — сочинение с непростой судьбой [8]. Старые известия об этом тексте привносят в его историю изрядную путаницу. Впервые о «Тань соу» упомянуто в «Суй шу» (цз. 34), где сказано: «"Вызывающее смех", две цзюани, автор Ян Сун-бинь 陽松玢». Как сообщает Нин Цзя-юй, в сунском каталоге «Чун вэнь цзун му» в качестве автора «Тань соу» значится Ян Сун-цзе 陽松玠 [Нин Цзя-юй 1996. С. 45]. А вот в библиографии Чэнь Чжэнь-суня есть такая запись: «"Роща бесед", две цзюани. Автор — корректор Императорского книгохранилища Северной Ци Ян Цзе-сун 陽玠松 из Бэйпина. Истории [сборника] охватывают и Север и Юг, а время — за период восьми эпох. Написан был в годы под суйским девизом правления Кай-хуан (581—600)» [Чэнь Чжэнь-сунь 1987. С. 196] [9]. Библиографический отдел сунской династийной истории зафиксировал «Ба дай тань соу» в двух цзаюнях, автор же — Ян Сун-цзе [Сун ши и вэнь чжи 1957. С. 119]. Позднее сборник был, видимо, утерян, поскольку появляется лишь в «Бай чуань шу чжи» (百川書志 «Записи о книгах Бай-чуаня») минского библиофила Гао Жу (高儒 XVI в.), где, во-первых, сказано, что автор «Тань соу» — Ян Цзе 楊玠, а во-вторых, что сохранилось из этого сборника всего тридцать четыре фрагмента [Нин Цзя-юй 1996. С. 45].

Налицо исторически сложившаяся неразбериха в отношении того, кто был автором «Тань соу» и как именно следует называть это сочинение, не говоря уже о том, что его текст оказался утерян примерно в XIII в. Попытки реконструкции сборника предпринимались неоднократно, что можно наблюдать в таких собраниях, как «Шо фу», куда Тао Цзун-и включил найденные им сорок пять фрагментов «Тань соу», и в прочих старых ксилографических антологиях и книжных сериях. В 1996 г. свой вариант критического текста этого сборника предложил Чэн И-чжун; автором тут назван живший при Северной Ци Ян Сун-цзе 陽松玠, а сборник называется «Тань соу». В 2010 г. свой вариант решения вопроса авторства и критический текст сборника предложил профессор Юго-Западного университета, спе-

---

[8] Современные ученые, начиная с Лу Синя, далеко не едины во мнении, что «Цзе и» — иное название «Тань соу». Лу Синь полагал, что «ни единого иероглифа из "Вызывающего смех" не сохранилось» и «Цзе и» и «Тань соу» — два разных памятника [Лу Сюнь 2006. С. 65]. Ван Чжи-чжун выдвигает следующую теорию: «Цзе и», значащееся в «Суй шу» отдельным сочинением в две цзюани и позднее из библиографий исчезнувшее, — суть изначальный текст, ориентированный на смешное и какое-то время распространявшийся отдельно; однако автор продолжил работу над текстом, в результате чего сборник стал значительно больше и разнообразнее, а «Цзе и» влилось в основной текст, прекратив самостоятельное бытование и существуя уже как часть «Тань соу» [Ван Чжи-чжун 1997-1. С. 289—290]. Это же мнение разделяет и Хоу Чжун-и [Хоу Чжун-и 2004]. Хуан Да-хун (黃大宏 р. 1969) не видит серьезных оснований для подобных выводов [Ян Цзе 2010. С. 39—40].

[9] Бэйпин — название современного Пекина в первой половине XX в. На самом деле его ввели для обозначения населенного пункта на месте Пекина как раз при Суй

циалист по истории китайской прозы сяошо Хуан Да-хун; автором он считает жившего при Суй Ян Цзе 楊玠, а сборник в его издании назван «Ба дай тань соу» [Ян Цзе 2010] [10]. Точка зрения Хуан Да-хуна кажется нам весьма убедительной.

Согласно его исследованию, исторические свидетельства, а равно и самый сохранившийся текст сборника, указывают на то, что «Тань соу» был создан именно при династии Суй, а не раньше — в сборнике есть как минимум три фрагмента, относящиеся к суйскому времени, а исторические сочинения, такие как «Нань ши», содержащие сведения, позаимствованные автором «Тань соу», были закончены явно раньше этого сочинения; вся внутренняя хронология «Тань соу» свидетельствует о том, что данный сборник появился после 592 г. Что же касается авторства, то среди всех многочисленных вариантов в разных источниках (а это Ян Цзе-сун, Ян Сун-цзе, Ян Сун-бинь, Ян Сун-нянь 楊松年, Ян Сю-цзе 楊休玠, Ян Сун-чжэнь 楊松珍) Хуан Да-хун как наиболее достоверный выбирает Ян Цзе 陽玠, поскольку именно о таком авторе данного сборника свидетельствуют заслуживающие доверия источники (например «Нэн гай чжай мань лу» сунского У Цзэна), а многочисленные расхождения в написании имени автора скорее всего объясняются ошибками и описками: так, иероглифы *цзе* 玠 и *бинь* 玢 по написанию похожи, равно как и фамильные знаки *ян* (陽 и 楊), к тому же еще и читающиеся одинаково. Кроме того, среди сохранившихся фрагментов «Тань соу» шесть имеют непосредственное отношение к эпизодам из жизни Ян Цзе, сверив их с иными историческими источниками, Хуан Да-хун определил, что уроженец Бэйпина Ян Цзе родился при правлении Северной Вэй, в период с 500 по 528 г., ближе к закату этого дома (то есть к 534 г.) женился на дочери некоего Цуй Цзи-жана 崔季讓, служил при Северной Ци в императорской библиотеке сверщиком текстов, а также в Управлении департаментов (на какой должности — неясно), потом, после воцарения Суй, переехал в Чанъань, где свел дружбу с известными книжниками и написал «Тань соу». Немного, но в целом картина жизни Ян Цзе как автора «Тан соу» укладывается в известные нам факты.

Как было сказано, изначальный сборник Ян Цзе давно утерян, и современные реконструкции базируются на разрозненных фрагментах, сохранившихся в различных старых собраниях, в первую очередь танских и сунских: «И вэнь лэй цун», «Юань хэ син цзуань», «Тай пин гуан цзи», «Тай пин юй лань», «Вэнь юань ин хуа» и др. Согласно сведениям Хуан Да-хуна, источники доносят до нас сведения и о различном объеме «Тань соу» — в две и в восемь цзюаней, и такая разница в объеме прямо связана с библиографическим описанием: идет ли в книге речь о событиях Южных и Северных династий (две цзюани) или же о так называемых «восьми эпохах» (восемь цзюаней). По мнению Хуан Да-хуна, речь идет об одном и том же сочинении, но — о двух разных списках, в первом из которых материал был организован в двух разделах (цзюанях), по Южным и Север-

[10] Эта работа, снабженная как обстоятельным введением, так и обширными примечаниями (в которых учтены исследования, проделанные Чэн И-чжуном), немедленно была оценена коллегами Хуан Да-хуна в самых положительных тонах. См. некоторые рецензии: [Хань Юнь-бо 2010; Шэнь Бо-цзюнь 2010].

ным династиям, а во втором — каждой из династий (за исключением Северной Чжоу) было отдано по одной отдельной цзюани. Хуан Да-хун для своей реконструкции избрал промежуточный принцип: два больших раздела — «северный» и «южный», внутри которых сохранившиеся сто восемь фрагментов «Тань соу» распределены по восьми династиям: «северный» (45 фрагментов) — Вэй (как собственно тобийскому государству, так и Восточной и Западной Вэй, 28 фрагментов), Северная Ци (550—577, 12 фрагментов), Северная Чжоу (557—581, пустой раздел), Суй (581—618, только начало, 5 фрагментов); «южный» (63 фрагмента) — Лю-Сун (17 фрагментов), Южная Ци (24 фрагмента), Лян (19 фрагментов) и Чэнь (557—589, 3 фрагмента). Иными словами, критический текст Хуан Да-хуна организован в династийном (не исключено влияние «Нань ши» и «Бэй ши») и внутри него — в хронологическом порядке. Фрагменты в сборнике по объему сильно разнятся: от двух-трех десятков иероглифов до пространных повествований, изобилующих историческими подробностями и художественными деталями.

> Когда вэйский Вэнь-ди был еще ваном, [ему] приснилось, что солнце опустилось на землю и разделилось на три части, и одну часть [он] укрыл у себя за пазухой [Ян Цзе 2010. С. 60] [11].

Круг персонажей «Тань соу» довольно широк: от многочисленных императоров и их родственников всех перечисленных выше династий до известных царедворцев, полководцев, литераторов, поэтов — таких исторических лиц, как литератор Гао Юнь (о нем сказано в предшествующей главе), известный каноновед и наставник Лю Сянь-чжи (劉獻之 V в.), историк Цуй Гуан (崔光 449—522), знаменитый комментатор классических текстов Лу Цзин-юй (盧景裕 VI в.), сановник Лю Хуэй (劉繪 458—502) и многие другие, в иных сборниках сяошо не встречающиеся.

Что касается содержания «Тань соу», то здесь можно отметить четыре важных тематических момента. Во-первых, фрагменты, посвященные различным историям, связанным с императорами, их родственниками, знатью, сановниками, а также учеными-книжниками, так или иначе имеющими отношение к политическим событиям и делам управления времен Южных и Северных династий. Во-вторых, это фрагменты, своеобразные жанровые сценки, запечатлевшие взаимоотношения представителей высших и образованных слоев общества в их обыденной повседневности.

> Циский хуанмэньлан Шэнь Чжао-люэ из Усина, сын шичжуна [Шэнь] Вэнь-шу, был нрава необузданного. Во хмелю становился и вовсе буйным — придворные боялись его и оттого [с подобным] мирились. Некогда [Чжао-люэ] напился и с палкой в руке явился в парк Лоухуюань, а там столкнулся с Ван Юэ из Ланъе, оглядел его вытаращенными глазами и сказал:
>
> — Ты ведь Ван Юэ, да? Чего ж такой жирный и тупой?
>
> Юэ в ответ:
>
> — Ты ведь Шэнь Чжао-люэ, да? Чего ж такой тощий и дикий?

---

[11] Вэйский Вэнь-ди. — Имеется в виду Юань Бао-цзюй (元寶炬 507—551), первый западновэйский монарх (на троне 535—551), внук северовэйского Сяо-вэнь-ди, до восхождения на трон носивший титул Наньян-вана.

Чжао-люэ стал хлопать в ладоши, громко хохотать:
— Худой одержал верх над жирным, дикий одолел тупого!
Юэ — он был сын [Ван] Цзин-вэня [Ян Цзе 2010. С. 167] [12].

В-третьих, — знакомые нам уже по «Ши шо синь юй» фрагменты, фиксирующие поступки и высказывания различных исторических лиц и знаменитостей.

[Лю]-сунский Юань Гу смолоду был литературно одарен. Однажды [он] сказал кому-то:

— Мои стихи и оды так исполнены жизненной силы, что мне приходится записывать [их] скорее, а иначе — стремительно вдаль улетают! [Ян Цзе 2010. С. 223] [13].

Таким образом, «Тань соу» — разноплановый сборник с богатым и разнообразным содержанием, заключающий в себе множество вполне достоверных исторических сведений и представляющий собой существенный памятник для изучения китайского литературного процесса. Ценность «Тань соу» значительна: мало того, что это собрание историй об известных людях за столь значительный период, «Тань соу» — редкий сборник, относящийся к эпохе Суй, а кроме того, явный упор в нем (по крайней мере, судя по сохранившейся части) сделан на Южные династии, в предшестующих сборниках сяошо отраженные мало. Тем важнее проделанная Хуан Да-хуном работа, открывающая новые перспективы для изучения «Тань соу».

18.3. «Записи о душах безвинно погибших» Янь Чжи-туя

Сборник «Юань хунь чжи» (冤魂志 «Записи о душах безвинно погибших») подписан именем Янь Чжи-туя. В официальных его биографиях сборник «Юань хунь чжи» среди перечня сочинений не значится; запись об этом сборнике есть в цз. 33 суйской династийной истории: «"Записи о душах безвинно погибших", три цзюани, автор Янь Чжи-туй». Та же информация повторяется и в старой (цз. 46) и новой (цз. 59) танской династийной истории.

---

[12] Шэнь Чжао-люэ (沈昭略 ?—500?) — отпрыск знатного рода, служил в императорской свите и славился страстью к вину, а также необузданностью нрава. Умер в сорок с небольшим лет. Его отец, Шэнь Вэнь-шу (沈文叔 ?—465), тоже был свитским, а также исполнял должность *шичжуна* (начальника Государственной канцелярии). Покончил жизнь самоубийством. Сановник Ван Юэ (王約 втор. пол. V—перв. пол. VI в.) также служил на высоких постах при циском и лянском дворах, а его отец, Ван Цзин-вэнь (王景文 V в.; на самом деле Цзин-вэнь его второе имя, первое — Юй 彧, оно было табуировано из-за совпадения с именем Мин-ди) был крупным сановником при лю-сунском дворе. Судя по всему, этот эпизод имел место между 477 и 479 гг.

[13] Юань Гу (袁嘏 ?—497) — южноциский литератор и поэт, отличавшийся нарочитым самолюбованием. Данное его высказывание, заимствованное из «Тань соу», широко использовалось в более поздних сочинениях.

Видимо, в послетанское время сборник понес значительные потери, но тем не менее не был утерян полностью; это произошло позже — по крайней мере, в библиографии южносунского Чэнь Чжэнь-суня «Юань хунь чжи» все еще значится, но уже в объеме две цзюани [Чэнь Чжэнь-сунь 1987. С. 317]. К восстановлению утраченного текста этого сборника приложил руку минский литератор, художник и каллиграф Чэнь Цзи-жу (陳繼儒 1558—1639), воспроизведший тридцать пять фрагментов из «Юань хунь чжи» в книжной серии «Бао янь тан ми цзи» (寶顏堂秘笈 «Короб редких [книг] из зала Баояньтан»), — здесь сочинение Янь Чжи-туя представлено одной цзюанью. Позднее фрагменты из «Юань хунь чжи» были напечатаны в таких книжных сериях, как «Шо фу», «Цзэн дин хань вэй цун шу» и др. Ли Цзянь-го обращает внимание на случаи несовпадения количества фрагментов, воспроизводимых в том или ином ксилографическом издании, — так, у Ван Мо таких фрагментов лишь тридцать два, а в «Цзю сяо шо» (舊小說 «Старые рассказы») позднецинского библиофила и издателя У Цзэн-ци (吳曾祺 1852—1929) — всего двадцать четыре; в списке же «Юань хунь чжи», обнаруженном в Дуньхуане, вообще пятнадцать фрагментов [Ли Цзянь-го 1984-2. С. 443]. Третьи сочинения, сохранившие до наших дней фрагменты сборника Янь Чжи-туя, также содержат разное их количество — например, в «Фа юань чжу линь» их сорок один, то есть больше, нежели в старых ксилографических изданиях реконструкции «Юань хунь чжи» (где фрагментов, как правило, тридцать пять), а в сунской глобальной антологии «Тай пин гуан цзи» названием «Хуань юань цзи» маркировано целых сорок шесть фрагментов. Возможность ошибочного отнесения к «Юань хунь чжи» фрагментов, некогда принадлежавших к иным утраченным сборникам, велика. К сожалению, современный критический текст «Юань хунь чжи» до сих пор отсутствует, но и из вышеприведенных наблюдений очевидно, что у Чэнь Цзи-жу и других старых книжников собраны далеко не все сохранившиеся фрагменты сборника; в действительности таковых существует больше. Однако же выбора нет, и в настоящей работе мы будем ориентироваться на фрагменты из «Юань хунь чжи», сохранившиеся в составе «Тай пин гуан цзи».

«Юань хунь чжи» обычно датируют началом правления династии Суй, то есть последними годами жизни Янь Чжи-туя. Действительно, в сборнике есть фрагменты, относящиеся ко времени правления Северной Ци, Северной Чжоу и Чэнь. Начинается же хронология этого сборника с глубокой древности — от чжоуских времен и периода Чуньцю, а время действия большинства сохранившихся фрагментов приходится на период от Восточной Цзинь до Лю-Сун (то есть по 479 г.). Фрагменты в «Юань хунь чжи» выстроены в хронологическом порядке.

Одной из существенных особенностей «Юань хунь чжи» современные китайские исследователи справедливо считают намеренный псевдоисторизм, когда зафиксированные в исторических сочинениях события толкуются через призму буддийской концепции воздаяния; еще Лу Синь по поводу сборника Янь Чжи-туя написал, что «привлечение канонических и исторических сочинений для подтверждения идеи воздаяния ознаменовало собой начало слияния конфуцианства и буддизма» [Лу Сюнь 2006. С. 54].

Нельзя сказать, что в рассмотренных выше сборниках мы не наблюдали подобного, однако же именно в «Юань хунь чжи» такой псевдоисторизм впервые зазвучал столь сильно. Весь сборник Янь Чжи-туя построен на данном приеме [14].

Основное содержание сборника до определенной степени выражено Янь Чжи-туем в «Янь ши цзя сюнь», где сказано:

> Те люди, которым нравится убивать, в преддверии смерти встречают воздаяние, на потомков [их] обрушиваются беды — таких историй огромное количество, и все их записать тут [я] не могу, а потому приведу в конце лишь несколько [Янь Чжи-туй 1993. С. 246] [15].

В силу специфики жанра не имея возможности внести все свидетельства о воздаянии в «Янь ши цзя сюнь», Янь Чжи-туй, видимо, свел их вместе отдельно — в «Юань хунь чжи»; в соответствии с этим главный мотив сборника — возвращение несправедливо обиженной души в мир живых для осуществления мести. Анализируя сюжеты о незаслуженно принявших смерть людях, Хоу Чжун-и выделяет в «Юань хунь чжи» несколько тематических групп фрагментов. Во-первых, это фрагменты, описывающие потусторонние последствия заговоров, казней и своекорыстных убийств в борьбе за власть и влияние в высших кругах старого китайского общества, когда жертвами становились высокопоставленные чиновники и даже лица августейшей крови. Это самая многочисленная группа в сборнике.

> Вэйского Сяхоу Сюаня, второе имя Тай-чу, за таланты [его] и широкую известность возненавидел Цзин-ван [из рода] Сыма и — убил. Родичи Сюаня приготовили жертвы, дабы помянуть его, — появился Сюань и уселся на алтарь, снял голову и поставил рядом с собой, сгреб фрукты, мясо и прочую снедь, стал запихивать в горло, а из горла глухо донеслось:
>
> — Я добился справедливости у Верховного императора! У Сыма Цзыюаня не будет наследников!
>
> А вскоре Цзин-ван преставился и наследников не оставил. Вэнь-ван пожаловал своему среднему сыну Ю титул Ци-вана, дабы [он] наследовал Цзин-вану, но тут Ю преставился, а сын его Цзюн лишь вошел в права наследования, как был убит!
>
> А во время смуты годов правления Юн-цзя один маг-заклинатель видел Сюань-вана, который, рыдая, сказал:
>
> — Рухнула держава моя — а все из-за того, что жалобы Цао Шуана и Сяхоу Сюаня на несправедливую обиду [в загробном мире] были удовлетворены! [Чжунго гудай ши да чжигуай 1992. Т. 2. С. 839] [16].

---

[14] Чжэцзянская исследовательница Линь Ян-цзе (林揚潔 р. 1984) отмечает, что в «Юань хунь чжи» в первую очередь используется летописная, историописательная манера изложения, некоторые фрагменты напоминают пассажи из «Цзо чжуань», а пересказывая истории в духе древних, автор устраняется от личных оценок, но подает материал так, что читатель самостоятельно приходит к нужным выводам [Линь Ян-цзе 2010. С. 97].

[15] *Янь Чжи-туй*. Янь ши цзя сюнь цюаньи. С. 246. Данный пассаж, кстати, можно рассматривать и как подтверждение (весьма косвенное, правда) того, что «Юань хунь чжи» были написаны в суйское время: известно, что «Янь ши цзя сюнь» появились после воцарения Суй, то есть после 589 г., и если Янь Чжи-туй имел намерение записать все такие свидетельства, то сделал это тоже после 589 г.

[16] Сяхоу Сюань (夏侯玄 209—254, второе имя Тай-чу 太初) — вэйский сановник, философ и эрудит времен Троецарствия, сын знаменитого вэйского полководца Сяхоу

То есть — в данном случае, отстраняясь от действительных исторических реалий и степени справедливости-несправедливости казни того или иного из двух упомянутых «загробных жалобщиков», мы имеем пример того, как души умерщвленных людей обращаются в загробную канцелярию с жалобой, жалоба удволетворяется и следует возмездие за содеянное; душа же одного из виновников их смерти является заклинателю, дабы еще раз подчеркнуть неотвратимость возмездия и его масштабность: «Рухнула держава моя!» Как было сказано, Янь Чжи-туй проводит череду таких примеров буквально через всю доступную ему китайскую историю: среди несправедливо убитых и добившихся загробного возмездия здесь и чжоуский Ду Бо (杜伯 XI в. до н. э.), и Гунсунь Шэн (公孫聖 V в. до н. э.), которого казнил уский князь Фу-ча (夫差 ?—473 до н. э.), и яньский Чжуан Цзы-и (庄子儀 IV в. до н. э.), а среди более поздних — помышлявший об узурпации власти цзиньский сановник Хуань Вэнь (桓溫 312—373), убивший своего предшественника позднециньский император Яо Чан (姚萇 330—393) и прочие. Янь Чжи-туй, послуживший при четырех дворах свидетель подобных событий, дал обширный список примеров вероломства и своекорыстия в беззастенчивой борьбе за власть.

Во-вторых, это фрагменты, в которых говорится о несправедливых казнях властями предержащими невинных людей и о том, как вопиющие о возмездии души добиваются воздаяния. В таких рассказах заслуженная кара настигает чиновников, по самодурству, в корыстных целях отправляющих на смерть не совершавших никаких преступлений людей, а равно — и тех чиновников, которые манкировали своими обязанностями, отказавшись разбираться в делах невинно пострадавших.

Некто Чжи Фа-цунь был по происхождению иноземец. Родился и вырос в Гуанчжоу, превосходно владел врачебным искусством — оттого нажил громадное состояние. [У него] был шерстяной ковер в восемь-девять чи, расшитый

Шана (夏侯尚 ?—225), близкого друга Цао Пи, рано прославившийся обширными знаниями и казненный одним из представителей рода Сыма, будущих основателей династии Цзинь, всевластным сановником Сыма Ши за участие в заговоре с целью физического устранения Сыма Ши, стремившегося к единоличному управлению страной, то есть явно не из зависти к таланту и славе. Цзин-ван из рода Сыма — указанный выше Сыма Ши, действительно не имевший наследников. Младший брат его, Сыма Чжао, носивший тогда титул Вэнь-вана, чей сын Сыма Янь стал первым цзиньским императором, — уступил Сыма Ши своего среднего сына Сыма Ю в качестве наследника, но болезненный Сыма Ю довольно скоро после этого умер. Ему наследовал сын Сыма Цзюн (司馬冏 ?—302), который был убит вовсе не так сразу, а лишь спустя почти двадцать лет, когда попытался осуществить дворцовый переворот, но был блокирован противной стороной в Лояне и после трехдневной осады потерпел сокрушительное поражение. Смута... годов Юн-цзя. — Имеются в виду события 308—313 гг.: Смута Восьми принцев, провозглашение суннуским вождем Лю Юанем независимого царства Хань, выступление суннуских войск (308) против империи Цзинь, захват в 311 г. Лю Цуном (наследником Лю Юаня) Лояна. Цао Шуан — родственник правящего дома Вэй, о нем и его противоборстве с кланом Сыма и гибели (казни) подробно сказано в главе 9.2. Впрочем, нельзя сказать, что Цао Шуан пострадал невинно: разделяя пост регента с Сыма И, он немало сделал для того, чтобы отстранить того от власти и принимать решения единолично. Просто Сыма И оказался хитрее, опытнее и влиятельнее.

цветными узорами, — самые разные [на нем были вышиты] существа, краски сверкали так, что глазам становилось больно; еще [у него] была деревянная лежанка из алоевого дерева, в восемь чи, наполнявшая комнату необычайным ароматом.

Управителем Гуанчжоу был назначен Ван Тань 王譚, и [его] старший сын Шао-чжи 劭之 много раз просил [Фа-цуня] отдать [ему] эти две вещи, но Фа-цунь не соглашался. Тогда Ван [Тань] составил доклад о том, что Фа-цунь своеволен сверх меры, казнил [его], а достояние семьи [Фа-цуня] забрал.

После того как [Фа-цунь] умер, призрак его стал постоянно появляться в присутственном месте — без устали бил в стоявший перед залом барабан, словно желая подать жалобу. Так прошел месяц, и Ван [Тань] заболел — а Фа-цунь все время сидел рядом с ним — и вскоре умер. [Ван] Шао-чжи вернулся в столицу — и тоже умер [Чжунго гудай ши да чжигуай 1992. Т. 2. С. 847] [17].

Впрочем, есть в «Юань хунь чжи» и исключения: справедливые чиновники, исполняющие свой долг в отношении не только живых, но и мертвых.

Ханьский Ван Тунь 王忳, второе имя Шао-линь 少琳, был назначен начальником уезда Мэйсянь. Прибыл [в уезд], достиг почтовой станции. На станции издавна обитал злой дух, убивал путников. Тунь заночевал на втором этаже. Ночью появилась девушка — сказала, что желает подать жалобу на несправедливость. [У девушки] не было одежды, чтобы прикрыться, и Тунь протянул ей одежду. [Она] вошла и сказала:

— Я — жена начальника [уезда] Фу 涪. [Мы] направлялись к месту службы и по пути остановились на ночь на [этой] почтовой станции, а ее начальник всех нас поубивал — [убиты] и стар и млад, более десяти человек! Закопал под станцией, а имущество и вещи присвоил. Ныне тот начальник служит здесь тюремным смотрителем.

— Я отомщу за тебя, — сказал Тунь. — А убивать больше хороших и честных [людей] не надо.

Тогда душа умершей оставила одежду и ушла.

Тунь вызвал тюремного смотрителя, допросил — [тот] признался. Похватали еще с десяток [его] сообщников и всех казнили. Откопали останки [убитых], отправили на родину и там захоронили.

На станции с тех пор спокойно [Чжунго гудай ши да чжигуай 1992. Т. 2. С. 874] [18].

Фактически перед нами то, что позднее, при династии Сун, будет называться *гунъань сяошо* 公案小說, то есть рассказы о судебных делах и разбирательствах [19]. Мотив взывающей к отмщению души убитой девушки, обитающей на почтовой станции, Ли Цзянь-го и Чжан Юй-лянь 張玉蓮 называют одним из двух основных мотивов, связанных с дотанскими

---

[17] Чжи Фа-цунь (支法存 IV в.) — известный цзиньский буддийский монах-врачеватель некитайского происхождения. Был известен врачебным искусством, а состояние нажил на пользовании беглецов с севера Китая, спасавшихся от царившего там хаоса.

[18] Мэйсянь — уезд, располагавшийся на территории современной пров. Шэньси.

[19] В «Юань хунь чжи» есть еще один подобный фрагмент. Называть этот сборник предтечей *гунъань сяошо* было бы несколько неосмотрительно, но не обратить внимания на данное обстоятельство нельзя.

рассказами о «нехороших» почтовых станциях (см.: [Ли Цзянь-го 2008. С. 52—54] [20].

Третья тематическая группа — рассказы о злых людях, негодяях, лишающих других жизни в силу своего дурного характера, завистливости, невозможности сдержать все то темное, что притаилось в их душах.

> Два солдата из Хэцзяня, Чжан Цу 張粗 и Цзин Куан 經礦, были добрыми друзьями. В пятый день пятой луны четырнадцатого года под цзиньским девизом правления Тай-юань [они] вместе поднялись на гору и уселись на вершине [пить вино]. Цу сильно опьянел, перестал соображать, выхватил меч и зарубил Куана.
>
> Ночью Куан явился во сне к матери и рассказал ей, что Цу его зарубил, а тело [его] осталось в горах, к тому еще прикрыто сверху штанами — если искать, то очень трудно будет обнаружить, а потому [он] заставит штаны взмыть в воздух над тем местом. Утром отправились на поиски — вышло ровно так, как сказал [Куан].
>
> Цу же, узнав, что все вышло наружу, задумал бежать и только выскочил за [городские] ворота, как прямо перед ним возник Куан с двумя мечами в руках. Так и не удалось [Цу] удрать. Мать [Куана] доложила властям, и Цу заточили в узилище [Чжунго гудай ши да чжигуай 1992. Т. 2. С. 840—841] [21].

Среди подобных рассказов особое внимание обращает на себя история о Сюй Те-цзю 徐鐵臼, юноше, которого изводила мачеха, решившая погубить пасынка и в конце концов добившаяся своего; однако же Сюй вернулся к обидчице и рассказал, что он и его покойная мать подали жалобу в загробное управление и что теперь она будет страдать от всего того же, что Те-цзю пришлось претерпеть за недолгую жизнь. Это довольно объемный фрагмент, подробный и тщательно написанный, содержащий даже короткую стихотворную вставку. Не все сохранившиеся фрагменты «Юань хунь чжи» равнозначны — некоторые коротки, сухи и лаконичны (самый короткий фрагмент состоит из тридцати иероглифов), по выражению авторов «Сы ку цюань шу цзун му», «язык их исполнен древней простоты, без свойственной сяошо чрезмерности» [Хоу Чжун-и 1985. С. 183]. Некоторые же фрагменты, подобные рассказу о Сюй Те-цзю, представляют собой развернутые сюжетные повествования, высполненные литературным языком, образные и занимательные. В этом рассказе меняется даже облик главного героя: если до смерти это был просто шестнадцатилетний юноша, безропотный и тихий, то после смерти он возвращается решительным мстителем, горящим жаждой мести.

Это, собственно, и есть главная особенность сборника: хронологически подобранные рассказы об умерших, мстящих за прижизненные обиды, о душах умерших, жаждущих справедливости и такую справедливость получающих; при этом материалы «Юань хунь чжи» будто бы вполне историчны: сборник пестрит известными именами, — но автор, преследуя

---

[20] Второй основной мотив — соперничество, противоборство души умершего и остановившегося на ночлег на почтовой станции человека; этот мотив в дотанской прозе главный, тогда как взывающие к справедливости души умерших женщин встречаются не столь часто.

[21] Хэцзянь — старый уезд, располагавшийся на территории современной пров. Хэбэй.

свои религиозные цели, придает описываемым событиям нужный ему акцент, в результате чего некоторые персонажи, вовсе классическими злодеями не являвшиеся, таковыми становятся, а те, кто, быть может, и заслужил смерти, превращаются в невинных жертв, обладавших недюжинными человеческими качествами и ставших объектами зависти и клеветы. Иного подобного дотанского сборника из разряда книг, «содействующих учению Шакья», мы не знаем.

ГЛАВА 19
ПОЭЗИЯ ЭПОХ ТАН И СУН

19.1. Парадоксы «золотого века» поэзии-*ши*

Хрестоматиен тезис, что с эпохой Тан соотносится «золотой век» поэзии-*ши*. Столь же стандартно для подтверждения этого тезиса ссылаются на состав основополагающего собрания танской лирики — свод «Цюань тан ши» («Полное [собрание] стихотворной поэзии Тан») [1]. В нем собраны

---

[1] Этот свод был создан по приказу императора династии Цин — Кан-си (на троне 1662—1723), по указу от апреля 1705 г. Руководство проектом Кан-си поручил самому доверенному на тот момент своему ученому-царедворцу Цао Иню (曹寅 1658—1712, второе имя Цзы-цин 子清) [Spence 1966. P. 157—165]. Работу завершили за два года: предисловие к своду, принадлежащее самому Кан-си, датировано 17 днем пятого месяца 1707 г. Столь поразительно скорая реализация проекта, завершившаяся подготовкой памятника из 900 цзюаней, объясняется тем, что были использованы несколько предшествующих сводов и антологий, в первую очередь «Тан инь тун цянь» (唐音統籤 «Собрание дощечек [с записью] звуков Тан») Ху Чэнь-хэна (胡震亨 ок. 1569—ок. 1644) из 1333 цзюаней, и «Тан ши» (唐詩 «Стихи Тан») из 770 цзюаней (42 931 стихотворение 1895 танских поэтов). Вторая коллекция была составлена, по всей вероятности, великим ученым Цянь Цянь-и (錢謙益 1588—1644, второе имя Шоу-чжи 受之), имя и работы которого попали под цензурный запрет при маньчжурах [Indian Companion 1986. Vol. 1. P. 364]. Поэтому в качестве автора «Тан ши» нередко называют Цзи Чжэнь-и (季振宜 XVII в.), редактора и комментатора рукописи, хранившейся в императорских архивах. В первых девяти цзюанях «Цюань тан ши» собраны произведения монархов, принцев крови, императриц и императорских наложниц танской династии, а также правителей Пяти династий и членов их семейств. Следующие семь цзюаней составляют тексты официальных ритуальных и церемониальных песнопений. Примечателен и состав последних ста с лишним цзюаней: десять (цз. 796—805) содержат женскую лирику, сорок шесть (цз. 805—851) и восемь (цз. 852—859) — произведения буддийских монахов и даосских священнослужителей, соответственно, еще двадцать (цз. 860—881) занимают стихотворения, приписываемые сверхъестественным существам — бессмертным обоих полов, духам, сюда включены и тексты чудесного происхождения, найденные, например, в брюхе рыбы. Двенадцать заключительных цзюаней вмещают поэзию в жанре *цы* (подробно см. далее). Основная масса произведений расположены в строго хронологическом порядке, но по специфическому принципу: исходя из даты прохождения автором экзамена на чиновничью должность. В случае отсутствия такой информации или в тех случаях, когда поэт вообще не сдавал экзамен, ориентировались на год его поступления на официальную службу, если же и такие данные отсутствовали, то — на дату его смерти. В том виде, в каком он был составлен при Цин, свод неоднократно переиздавался, последнее по времени (насколько нам известно) издание — [Цюань Тан ши 1960]. Приблизительно с конца 1970-х гг. были предприняты дополнительные издания, в которых были обнародованы идентифицированные как принадлежащие к данному памятнику стихотворения

более 48 900 стихотворений, созданных 22 тысячами авторов. Подавляющее большинство их принадлежали к чиновничеству среднего и низшего звена и к провинциальным ученым-книжникам, некоторая часть — к буддийским монашествующим и к даосским отшельникам.

Однако при ближайшем рассмотрении мы сталкиваемся сразу с несколькими парадоксами. Во-первых, «золотой век» поэзии-*ши* на самом деле вовсе не распространяется на всю эпоху Тан. Еще в литературно-теоретической мысли Южной Сун был намечен вариант периодизации литературного творчества эпохи, основанный на историко-политических событиях, но с соотнесением с ними состояния поэзии-*ши* [Kroll 2001. P. 275]. При Мин окончательно утвердилась периодизационная схема, в которой история танской поэзии четко подразделяется на те же, что и историко-политическое бытие империи, четыре этапа: поэзия начала Тан (618—712), расцвета Тан (до середины 750-х гг.), середины Тан (до середины 840-х гг.), конца (заката) Тан (последние полвека эпохи)[2]. Расцвет Тан, соотносящийся, напомним, со временем правления Сюань-цзуна, и есть собственно «золотой век» *ши*. Этот период отмечен активной творческой деятельностью внушительного числа лиц, включая высокопоставленных сановников, о чем подробно будет сказано далее. Но вновь традиционно и стереотипно выделяют Ван Вэя, Ли Бо и Ду Фу, почитаемых величайшими поэтами не только танской эпохи, но и всей китайской художественной словесности, их имена, что называется, на слуху и в предельно далеких от китаеведных штудий читательских кругах[3]. Для всей Тан в список великих поэтов вносят также Бо Цзюй-и, для непосредственно расцвета Тан рядом с

из различных книг и обнаруженные во вновь открытых рукописях, в первую очередь в рукописях Дуньхуана ([Цюань Тан ши 1982]; см. также: [Цюань Тан ши 1999]). Относительно недавно этот сборник был издан в новой редакции — с дополнениями, текстологическими исправлениями и расширенным комментарием [Цюань Тан ши 2001]. Это издание мы в основном и использовали, но так как оно несколько отличается по композиции от «классической» редакции свода, то в ряде случаев мы дали библиографические ссылки на издания 1960 и 2001 гг.

[2] Эта периодизационная схема также опирается на периоды правления монархов (а не на собственно литературные процессы). Поэтому, хотя сама схема активно используется в исследованиях, постоянно возникают дискуссии об истинных хронологических параметрах поэтических периодов. Поскольку подобные нюансы не имеют решающего значения для данного научного повествования, мы предпочитаем придерживаться традиционалистских временных границ.

[3] Ван Вэю (王維 ок. 701—ок. 761, второе имя Мо-цзе 摩詰), Ли Бо (Ли Бай 李白 701—762, второе имя Тай-бо/бай 太白) и Ду Фу (杜甫 712—770, второе имя Мэй-цзы 子美) посвящены с десяток отечественных монографий (включая сборники академических переводов): [Бежин 1987; Дагданов 1984; Торопцев 2002; Торопцев 2004; Торопцев 2005; Торопцев 2008; Торопцев 2009; Серебряков 1958; Фишман 1958]. Имеется также серия изданий художественных переводов их поэзии (солидной части их поэтического наследия), все содержат очерки их жизни и творчества [Ван Вэй 1959; Ван Вэй 1979; Ду Фу 1955; Ду Фу 1962; Ду Фу 1967; Китайский поэт 2011; Три танских поэта 1960]; общие сведения читатель найдет в кн.: [Духовная культура Китая. Т. 3. С. 234—235; 298—299; 324—325]. Так как мы не ставили перед собой задачу отдельного анализа их творчества (причины поясняются чуть ниже), ограничимся приведением только этой библиографической информации.

Ли Бо, Ду Фу и Ван Вэем ставят еще и Мэн Хао-жаня [4]. В обзорах истории китайской литературы к именам великих поэтов нередко просто добавляют «и другие». В специальных исследованиях списочный состав «и других» колеблется от нескольких имен [Чжунго вэньсюэ ши 1981. Т. 2] до без малого сотни [Тандай вэньсюэ ши 2000], и все равно это мизерные цифры по сравнению с количеством литераторов, зафиксированным в «Цюань тан ши».

Далее. Говоря о «великой танской поэзии», имеют в виду прежде всего особую субстратную традицию — *цзиньтиши* (近體詩 «стихи нового стиля») [5]. Ее определяющей особенностью является использование исключительно двух стихотворных форм — восьмистиший-*люйши* (律詩 «уставные стихи») и четверостиший-*цзюэцзюй* (絕句 «оборванные строки»), представляющих собой как бы половину *люйши* [6]. Обе формы исполнялись в пятисловном и семисловном поэтических размерах и подчинялись беспрецедентно строгим правилам стихосложения (*гэлюй* 格律) [7].

---

[4] О Мэн Хао-жане (孟浩然 689—740, второе имя Хао-жань 浩然)и Бо Цзюй-и (白居易 722—846, второе имя Лэ-тянь 樂天) сказано в четвертом и пятом параграфах этой главы.

[5] Это терминологическое клише наиболее употребительно в исследовательской литературе, включая европейские работы (см., например: [Liu 1962. P. 26]); его принятый перевод — «recent-style poetry». Есть и его прямой синоним — *цзиньтиши* (今體詩 «стихи современного стиля»), имеющий более древнее происхождение: восходит к стихотворению Чжан Цзи (張籍 ок. 768—ок. 830), который так обозначил современное ему поэтическое творчество [Цюань Тан ши да цыдянь 2003. С. 485]. Можно встретить еще одно синонимичное им терминологическое сочетание — *синьтиши* (新體詩 «стихи нового стиля»), посредством которого чаще обозначают не столько собственно танскую поэзию, сколько лирику, тяготеющую к формальной упорядоченности (см. ниже), начавшую складываться на рубеже V и VI веков (в рамках поэзии в стиле Юн-мин) и утвердившуюся на протяжении первой половины VI в. (в стихах дворцового стиля) [Чжунго гудай вэньсюэ цыдянь 1985. Т. 2. С. 1223].

[6] К *цзиньтиши* относят также стихотворную форму (категорию) *пайлюй* (排律 «рядные уставные стихи»), исполнявшуюся тоже строго в пятисловном и, реже, семисловном поэтическом размере. Не имевшие ограничений в объеме (в десять и более строк), *пайлюй* обязательно содержали в себе два четверостишия (как правило, второе и третье), полностью отвечавшие формальным характеристикам *люйши*. Очевидно и влияние на эту форму «параллельно-изящного стиля»: в композицию включали шесть и более параллельно сконструированных строк, чем и объясняется ее терминологическое название (от «рядов строк»).

Впечатление, что *цзюэцзюй* являются производной от *люйши* стихотворной формой, подтверждается, на первый взгляд, определением их как «малых *люйши*» (*сяо люйши* 小律詩), возникшим приблизительно в середине Тан. Однако есть основания полагать, что *цзюэцзюй* имеют собственные литературные истоки и возникли в поэтической практике прежде утверждения в ней *восьмистиший* (подробно см.: [Egan 1993]). Они зародились в форме пятисловных четверостиший в южнокитайской фольклорной поэзии (вспомним о циклах «Песни Полуночи»), которые проникли в авторскую лирику в рамках *Юн-мин-ти* и утвердились там на протяжении первой половины VI в. Танские *цзюэцзюй* исходно были, в сущности, гибридом из четверостиший-*юэфу* и авторских четверостиший Южных династий, что и объясняет наличие у них ряда отличных от *люйши* поэтологических деталей.

[7] От термина *гэлюй* происходят еще два тоже синонимичных один другому и перечисленным выше сочетаниям терминологических клише: *люйтиши* (律體詩 «стихи регулярного стиля») и *гэлюйши* (格律詩 «регулярные стихи») [Цзяньмин вэньсюэ 1987. С. 33—34].

Основой основ *гэлюй* являются закономерности мелодического построения стиха (просодии), проистекающие из порядка чередования иероглифов, произносимых под разными тонами [8]. Существующие в китайском языке четыре тона — *пиншэн* (平聲 «ровный»), *шаншэн* (上聲 «высокий»), *цюйшэн* (去聲 «ниспадающий») и *жушэн* (入聲 «входящий»), сведены в две группы: *пиншэн* (平聲 «ровный тон»), из только «ровного тона», и *цзэшэн* (仄聲 «косые тона»), куда входят три остальные тона. Метрическая организации четверостиший и восьмистиший подчинялась жестким тоновым схемам. Из 32 комбинаций сочетаний *пиншэн* и *цзэшэн*, в принципе возможных для пятисловной строки, допускались только четыре. В цифровой записи (при обозначении *пиншэн* цифрой «1», *цзэшэн* — «0») они выглядят так: 11000, 00011, 00110, 11001. Эти комбинации образовывали две схемы по четыре строки в каждой (в восьмистишии второе четверостишие дублировало первое). Одна схема предполагала начало первой строки с «косого тона»: 00//110 (для рифмующейся первой строки — 00//011), 11//001, 11//100, 00//011. Вторая схема употреблялась, если первая строка начиналась с «ровного тона»: 11//100 (для рифмующейся первой строки — 11//001), 00//011, 00//110, 11//001. Хорошо видно, что нормы просодии, заданные *гэлюй,* имели целью создать мелодический рисунок, построенный на смене тонов.

Для семисловного поэтического размера тоновая схема дополнялась еще двумя, кроме цезуры, ритмическими паузами, одна делила на две стопы доцезурную часть строки, вторая подчеркивала рифмующиеся окончания: 11/00//01/1, 00/11//00/1, 00/11//10/0, 11/00//01/1. Для пятисловных и, чаще, семисловных форм допускались некоторые отклонения, распространяющиеся на те иероглифы, которые не стоят перед паузой и, следовательно, несут меньшую фонетическую нагрузку.

Предельно ужесточились и правила рифмы, весьма разнообразные во всей предшествующей лирической поэзии, начиная с «Ши цзина», где употребляли смежную (или парную) рифму (рифмовка двух смежных строк — а-а), перекрестную рифму (рифмовка первой-третьей и второй-четвертой строк — а-б-а-б). В ханьской песенной лирике наметилась тенденция к рифмовке четных строк, которая впоследствии утвердилась в авторской поэзии. Но в лючаоской лирике наряду с ней продолжали использовать и другие типы рифмы, наиболее широко в стихотворениях-*юэфу*. К числу самых распространенных приемов относятся, во-первых, парная рифма, соединявшая строки первого двустишия текста и, несколько реже, смежные строки в рамках следующих четырехстрочных строф. Во-вторых, смеж-

---

Не исключено, что читатель уже хорошо знаком с правилами-*гэлюй,* так как они не раз излагалась в отечественных работах [Бяньвэнь 1972. Т. 1. С. 108—111; Духовная культура Китая. Т. 3. С. 149—150; Лисевич 1974-1. С. 128—130; Серебряков 1979. С. 11—14]. Из китайской филологии базовыми остаются исследования Ван Ли [Ван Ли 1962; Ван Ли 1964. С. 18—304].

[8] Тон (*шэндяо* 聲調) — это голосовая модуляция звукового состава иероглифа, обязательно имеющая в китайском языке знаменательную функцию. Одно и то же сочетание звуков (слова-омонимы) передает, в зависимости от того, каким тоном оно произносится, совершенно различные значения. Общие сведения о тоновых характеристиках китайского языка см. в кн.: [Духовная культура Китая. Т. 3. С. 718—720].

ная полирифма — рифмовка смежных строк, сопровождающаяся сменой рифмы (а-а-б-б-в-в и т. д.). В-третьих, смежная монорифма, когда рифмовались все или большая часть строк произведения. Все эти рифменные приемы, а также эпизодически вводимую перекрестную рифму применяли все ведущие представители поэзии в стиле Юн-мин (Шэнь Юэ, Се Тяо, Ван Жун), нередко наделяя их знаменательным смыслом: например, смена рифмы, подчеркнутая разовой рифмовкой смежных строк (а-а-0-б-б-0-б), сочеталась с изменением смысловых нюансов повествования (подробно см.: [Кравцова 2001. С. 235—245]). Хотя предпочтение постепенно стали отдавать рифме под *пиншэн*, что объясняется фонетическими свойствами «ровного тона»: он легче тянется при декламации, что позволяет подчеркнуть рифму, рифмовали и иероглифы, относящиеся к *цзэшэн*, распространяя такой рифменный тип на все произведение либо же создавая с его помощью перекрестную рифму.

В *люйши* разрешалась рифмовка только четных строк, за исключением первой строки. В *цзюэцзюй* рифмовка первой строки не только допускалась, но и приветствовалась. Требовалось использовать рифмующиеся иероглифы под «ровным тоном», вначале, правда, не столь категорически, и в любом случае обязательно относящиеся к одной и той же «группе рифм» (*юнь* 韻) [9].

В *гэлюй* входили и нормативы содержательно-композиционного плана, предусматривавшие четырех-частное построение произведения (для обеих форм): *ци* (起 «начало» / «зачин»), *чэн* (承 «подхват»), *чжуань* (轉 «по-

---

[9] Исходя из фонетических особенностей иероглифики, рифма может состоять из одного слогообразующего гласного или финали (*юньму* 韻母, букв.: «мать рифмы»), образованной слогообразующим гласным (централи) и конечным неслогообразующим элементом; более подробные и вполне достаточные для первичного ознакомления с особенностями китайской системы рифмы читатель найдет в серии соответствующих словарных статей раздела «Язык и письменность» из кн.: [Духовная культура Китая. Т. 3]. Процесс регламентации *юнь* начался на рубеже III и II веков до н. э. с составления учебных рифмованных списков в процессе унификации и реформы письменности, проведенной в империи Цинь, нормативный характер приобрел «Цань цзе пянь» (倉頡篇 «Список Цань-цзе»), составленный, по преданию, первым министром Цинь Ши-хуана (Ли Сы) и отобранный из прочих вариантов списка лично императором. Постепенно *юнь* все дальше отходили от реального произношения, основываясь на поэтическом опыте прошлого. Включение стихосложения в систему государственных экзаменов потребовало дальнейшей их стандартизации. Стали создавать специальные списки рифм (*юньту* 韻圖) и словари рифм (*юньшу* 韻書), в которых иероглифы распределялись по «группам рифм», в соответствии с их фонетическими характеристиками и, обязательно, тоновой принадлежности. В первом из сохранившихся словарей рифм «Це юнь» (切韻 «Разрезание и рифмы»), составленном в 601 г., содержалось 11 500 иероглифов, распределенных по 193 группам рифм. В дальнейшем официально установленное число *юнь* варьировало до 206. Теорию и практику национальной системы рифмы подытожил созданный также по личному распоряжению императора Кан-си в 1704—1711 гг. словарь «Пэй вэнь юнь фу» (佩文韻府 «Кладезь рифм [из кабинета] Почитаемой словесности»), в заглавии которого зафиксировано название книжного кабинета монарха — Пэйвэнь,. В нем содержатся 106 *юнь,* 30 — под *пиншэн* [Пэйвэнь юнь фу 1937. Т. 1—2]. Их традиционно открывает *юнь*, записываемая иероглифом *дун* (東 «восток»), в нее входят этот же иероглиф и еще 155 знаков, таких как *тун* (同 «вместе»), *чжун* (中 «центр» / «середина»), *кун* (空 «пустота»), *фэн* (風 «ветер»).

ворот») и *цзе* (結 «заключение» / «завершение»). *Ци* (первая строка четверостишия или начальное двустишие восьмистишия) служил экспозицией. *Чэн* предполагал изложение темы. В *чжуань* должен был быть предпринят новый сюжетный ход, придающий повествованию новый оттенок либо же вводящий оттенок противопоставления ранее сказанному. В *цзе* полагалось подвести итог содержанию стихотворения или дать финал поэтического действия. Важную роль в организации такого композиционного построения *люйши* играли параллелизмы, сосредоточенные во втором и третьем двустишиях и способствовавшие концентрации внимания читателя на *чэн* и *чжуань* посредством объединения этих двустиший и превращения их в «сердце стиха». В *цзюэцзюй* параллельные строки, напротив, начинали текст, перенося таким образом смысловой и художественный акцент на «зачин» и «подхват», что относят к специфическим приметам этой формы.

Помимо стихов нового стиля в поэтической практике Тан широко использовали и стихи старого стиля (*гутиши*), охватывающие несколько форм: пятисловные и семисловные тексты различной длины, среди которых выделяются шестистишия и тексты в стиле *сао* (то есть с использованием рудиментов «чуского стиха»). Разновидностью *гутиши* являются и стихи-*юэфу,* тоже преимущественно написанные пятисловным и семисловным размером. Однако некоторые поэты, и особенно часто Ли Бо, использовали в одном тексте строки различной длины (от трех до девяти иероглифов), стилизуя свои творения под поэтику древних песен. Хотя в поэтической реальности стихи древнего стиля были почти столь же востребованы, как и *цзиньтиши,* именно последние считаются, повторим, главным достижением и воплощением танской поэзии-*ши.*

Цзиньтиши возникли, разумеется, не на пустом месте. Правила *гэлюй* восходят к теоретическим разработкам в области лингвистики и стихосложения все тех же конца V—первой половины VI в., решающую роль отводят выкладкам Шэнь Юэ, удостоенного прозвания «отца китайского стихосложения». Они были изложены в специальном трактате «Сы шэн пу» (四聲譜 «Система четырех тонов») объемом в одну цзюань, который Шэнь Юэ завершил, видимо, в 480-х гг. и затем торжественно преподнес, о чем сообщается в его жизнеописании из «Лян шу» (цз. 13, т.1, с. 243), лянскому У-ди. Последним документальным подтверждением существования трактата является упоминание о нем в библиографическом разделе «Суй шу» (см. также: [Тань Пи-мо 1958. Т. 1. С. 230]). По причине утраты трактата его теоретические положения и практические рекомендации реконструируются по извлечениям и переложениям из различных источников [10].

«Сы шэн пу», вероятнее всего, состоял из двух разделов. В первом содержалась характеристика тонового строения китайского языка и двух тоновых поэтических групп (*пиншэн* и *цзэшэн*), во втором излагались наиболее оптимальные варианты чередования тонов на уровне строки, двустишия и четверостишия (но только для пятисловного поэтического разме-

[10] Опыты реконструкции учения Шэнь Юэ предпринимали многие исследователи, в том числе: [Го Шао-юй 1986. С. 85—94; Лу Кань-жу 1957. Т. 1. С. 386—389]. Из имеющихся сегодня китайских изданий наиболее полный аналитический вариант представлен в работе: [Линь Цзя-ли 2000. С. 231—282].

ра). Эти варианты сведены к восьми главным правилам: *пинтоу* (平頭 «ровная голова»), *шанвэй* (上尾 «высокий хвост»), *фэнъяо* (蜂腰 «осиная талия»), *хэси* (鶴膝 «журавлиное колено»), *даюнь* (大韻 «большая рифма»), *сяоюнь* (小韻 «малая рифма»), *панню* (旁紐 «боковой узел») и *чжэнню* (正紐 «прямой узел»). Четыре последних правила касались нюансов рифмы, включая рифменные созвучия внутри строк. А вот в первых четырех сформулированы правила просодии, действительно предвосхищающие требования *гэлюй*, особенно в пункте контрастности тонового рисунка. Правило *пинтоу* запрещало употреблять первый и шестой, второй и седьмой иероглифы под одним тоном, т. е. доцезурные части строк на уровне двустишия должны быть противоположны друг другу по тонам. По *шанвэй*, пятый и десятый иероглифы тоже не должны быть в одном тоне — соблюдалась контрастность звучания последних иероглифов в двустрочии. Правило *фэнъяо* накладывало запрет на звучание в одном тоне второго и пятого иероглифов (доцезурный и последний знак одной строки), за исключением тех случаев, когда они оба стоят под *пиншэн*; *хэси* — запрещало звучание в одном тоне пятого и пятнадцатого иероглифов, последних знаков первой и третьей строк, затрагивая тем самым мелодическую композицию четверостишия. Нарушение правил объявлялось «болезнью» («пороком», *бин* 病) стиха, поэтому учение Шэнь Юэ получило название «бабин» (八病 «восемь болезней»), или, в расширенной формулировке, — «сышэн бабин» (四聲八病 «четыре тона, восемь болезней»).

Трудно, пожалуй, отыскать другие подобные теоретические разработки, которые бы вызвали столько нареканий. Учение Шэнь Юэ не поняли или оспорили многие его современники, особенно те, кто усмотрел в нем попытку предельной формализации, выражаясь современным языком, поэтического творчества [11]. Спектр упреков, идущий уже от научного сообщества, оказался еще более широк: от суждений по поводу того, что учение Шэнь Юэ «смогло вытеснить реализм в литературно-теоретической мысли и стать активным оружием в борьбе с ним, что было на руку правящим классам» [Го Шао-юй 1959. С. 103], до умозаключений, что «"восемь болезней стиха"... наложили на стих столь тесные оковы, что принесение содержания в жертву формальному изяществу сделалось неизбежным» [Ли-

[11] Среди тех, кто не понял ни сути, ни надобности теории стихосложения, находился и сам император У-ди, мнение которого было равнозначно обвинительному приговору учению Шэнь Юэ. Самыми непримиримыми идейными оппонентами Шэнь Юэ выступили Чжэнь Чэнь (甄琛 втор. пол. V в.), Чжун Жун и Лу Цзюэ (陸厥 472—499) [Го Шао-юй 1959. С. 103—104; Ло Гэнь-цзэ 1957. Т. 1. С. 171—174]. Первый упрекал Шэнь Юэ в игнорировании учений мудрецов древности и в отходе от освященных веками традиций. Чжун Жун (предисловие к «Ши пинь») доказывал, что теория стихосложения является абсолютно абстрактной, не имея ни культурно-литературных предпосылок, ни реального значения для поэтической практики. Лу Цзюэ ратовал за естественность поэтического произведения. Свои возражения оппонентам Шэнь Юэ изложил в письме «Да лу цзюэ шу» (答陸厥書 «Письмо в ответ Лу Цзюэ»), где привел аргументы в пользу как раз естественности сформулированных им правил просодии, которые находятся в одном типологическом ряду с закономерностями музыкального строя и колористической гаммы (см. ниже). Но были и сторонники *бабин* — они продолжили разработку учения Шэнь Юэ. Наиболее важный вклад принадлежит Лю Шань-цзину (劉善經 кон. VI—перв. пол. VII в.).

севич 1979. С. 231—232]. В зарубежных исследованиях для определения собственно учения *бабин* и всей общей совокупности выкладок в области стихосложения был введен в оборот такой термин, как «техническая теория» (technical theory), подчеркивающий приоритетное внимание к деталям просодии в ущерб чувствам и мыслям [Liu 1975. P. 88].

Между тем тенденция к созданию определенного мелодического рисунка стихийно возникла в поэтической практике совместно с распространением в ней пятисловного стиха. По нашим наблюдениям, контрастность звучания последних иероглифов смежных строк (правило *шанвэй*) и доцезурного и последнего иероглифа одной строки (*фэнъяо*) присуща уже стихотворениям из цикла «Девятнадцать древних стихов». Примечательно, что в лирике как самого Шэнь Юэ и его единомышленников (Се Тяо и Ван Жуна), так и его противников (Сяо Янь) оба правила соблюдаются в большинстве стихотворений [Кравцова 2001. С. 231—232], — весомое доказательство, что *бабин* возникло в результате не абстрактного теоретизирования, а осмысления уже сложившейся поэтической практики. К тому же просодические закономерности были подмечены задолго до Шэнь Юэ, а катализатором трансформации разрозненных наблюдений в теорию стихосложения послужили (общее место в исследовательской литературе) диспуты о проблемах перевода индо-буддийских сочинений, в ходе которых и были окончательно осознаны фонетические особенности национального языка [12].

Цзиньтиши утвердились уже в литературной практике рубежа VII и VIII веков, о чем тоже будет сказано далее. Получается, что теория стихосложения Шэнь Юэ в каких бы то ни было ее теоретических переработках оказалась востребованной почти через два века после её создания. Отсюда неизбежно предположение, что причины возникновения *гэлюй* и властвования стихов нового стиля кроются в литературной и культурной жизни самой танской эпохи. Странно было бы усомниться в том, что *цзиньтиши* есть высшее художественное достижение китайской поэтики, требующее от ли-тератора безукоризненного владения словом и напряжения всех его творческих сил и позволявшее ему в полной мере продемонстрировать си-

---

[12] Не исключено, что на обязательность мелодических закономерностей стиха указал еще Лу Цзи в «Вэнь фу» при характеристике художественного стиля (*ти*): «По форме своей это вот что — оно изменяется часто. Оно в распорядке словесном таком: всего дороже красивость слов. Затем, вообще чередуя, меняя напев (*шэн*) и звучание (*инь*), я дам их в подобии красок, друг с другом подобных пяти» (перевод В. М. Алексеева). Показательно, что к закономерностям музыкальной и колористической гаммы апеллирует и Шэнь Юэ при кратком изложении закономерностей просодии в заключительной части «Ши лунь»: «Пять цветов в сочетании дают нужный оттенок, звуки восьми видов музыкальных инструментов гармонируют друг с другом. Это происходит оттого, что каждый цвет спектра и знак гаммы следует своему назначению. Должно быть так: изменение тона *гун* вызывает соответствующие изменения тона *юй*, низкие и высокие звуки составляют единый строй. Если сначала звук был плывуще-ровный, необходимо, чтобы его сменил отрывистый. Пусть в стихотворной строке двустишия сочетаются с легким, а не с подобным себе» (перевод: [Бежин 1980. С. 168]). Мысли о мелодическом построении стиха улавливаются и в письмах Фань Е (автор «Хоу хань шу»), которого иной раз называют непосредственным предтечей Шэнь Юэ как основоположника теории стихосложения [Го Шао-юй 1959. С. 106—107; Ло Гэнь-цзэ 1957. Т. 1. С. 167—168].

лу поэтического дара и стилистическое мастерство. Таковы *цзюэцзюй* и *люйши* первых признанных и так и оставшихся непревзойденными творцов стихов нового стиля — Мэн Хао-жаня и Ван Вэя [13].

Мэн Хао-жань. «Чунь сяо» (春曉 «Весеннее утро»):

春眠不覺曉	*Чунь янь бу цзюэ сяо*	11//000 рифма, группа с*яо* 篠, *шаншэн*
處處聞啼鳥	*Чу чу вэнь ди няо*	00//110 рифма
夜來風雨聲	*Е лай фэн юй шэн*	01//101
花落知多少	*Хуа ло чжи до шао*	10//110 рифма

Весенний взор не ощущает утреннего [света],
Там и там слышу галдящих птиц.
Ночь пришла, ветра и дождя звуки,
Цветы опали, знаешь много или мало?

Ван Вэй. «Сун бе шань чжун» (送別山中 «Прощаемся в горах»):

山中相送罷	*Шань чжун сян сун ба*	11//100
日暮掩柴扉	*Жи му янь ча фэй*	00//011 рифма
春草明年綠	*Чунь цао мин нянь люй*	10//110
王孫歸不歸	*Ван сунь гуй бу гуй*	11//101 рифма

В горах, провожая друг друга, остановились,
Солнце садится, закрываю калитку изгороди.
Весенние травы на следующий год зазеленеют,
Внук князя вернется, не вернется?

Не будем углубляться в смысл приведенных стихотворений. Нам хотелось лишь показать, насколько органично и внешне непринужденно льется поэтическая речь — даже трудно поверить в ее подчинение каким-то формальным регламентациям. Сколько литераторов и как часто добивались подобной внешней непринужденности и художественной выразительности стихотворений? О степени массовости создания *цзюэцзюй* можно судить по своду «Вань шоу тан жэнь цзюэ цзюй» (萬首唐人絕句 «Десять тысяч четверостиший людей Тан»), составленному Хун Маем (洪邁 1123—1202), исходно состоявшему из 100 цзюаней и содержавшему в общей сложности 5400 стихотворений. Свод неоднократно редактировали и дополняли, в своей окончательной редакции (1607) он вместил 10477 текстов [Вань шоу Тан жэнь 1983], что составляет приблизительно четверть от массива танской лирики, представленной в «Цюань тан ши». Однако в других, тоже авторитетных собраниях это число сокращено до 895 — «Тан жэнь вань шоу цзюэ цзюй сюань» (唐人萬首絕句選 «Избранные четверостишия из десяти тысяч стихотворений людей Тан») Ван Ши-чжэня (王士禎 1634—1711) [Тан жэнь вань шоу 1995] и до 78 произведений — «Тан ши сань бай шоу» (唐詩三百首 «Триста танских стихотворений») Сунь Чжу (孫洙 втор. пол. XVIII в.) [Тан ши сань бай шоу 1985]. В последнем случае представ-

[13] Приведенные далее стихотворения являются абсолютно хрестоматийными, все переведены (в художественной версии) на русский язык. Их тоновые схемы даны по изданию: [Тан ши 1985].

лены, понятно, «лучшие из лучших» творений, и они, как видим, крайне немногочисленны. В той же антологии представлены всего 130 *люйши* (80 пятисловных и 50 семисловных). Рискуя утомить читателя статистическими выкладками, приведем тем, не менее, еще один показательный пример из опыта традиционных антологистов — составленный минским ученым Ли Пань-луном (李攀龍 1514—1570) изборник «Тан сюань ши» (唐詩選 «Избранные стихи Тан»), который послужил образцом для серии антологий и основным памятником для исследований танской поэзии В. М. Алексеева [14]. Так вот в нем представлены в общей сложности 465 стихотворений принадлежащие 128 человекам [15].

Чем объясняется столь колоссальное расхождение в общем числе *цзюэцзюй* и их шедевров? Дело в том, что нормы *гэлюй*, как бы странно ни прозвучало такое утверждение, открыли широчайшие возможности для поэтических упражнений, более всего отвечающих европейским понятиям версификации, стихоплетства и графомании. Благодаря им возник механизм практики стихотворства, доступный любому мало-мальски образованному и не обладавшему даже зачатками поэтических способностей человеку. При наличии готового словесного материала (кочующие формулы, образы-клише, стандартизированные намеки и т. д.) и схем его расположения (включая списки рифмующихся иероглифов) было несложно составить очередной стихотворный текст. Именно составить, потому что получаемые версификации не имели ничего общего с подлинной поэзией. Достаточно было и того, что они позволяли показать эрудированность из сочинителя и его владения действительно «техническими» литературными приемами. Востребованность же практики стихоплетства диктовалась, что тоже, думается, вполне очевидно, превращением поэзии в обязательное занятие и для чиновничества, и для каждого, кто стремился показать себя культурной личностью.

Желающему заняться стихотворством предлагался и набор литературных сюжетов, включавших в себя тип лирического героя, его размышления и переживания и образные ряды. Тематическая детерминированность танской поэзии отчетливо видна в композиции свода «Тан вэнь цуй», на который мы неоднократно ссылались выше. Но лучше всего она опре-

---

[14] Текст антологии сохранился в Японии и несколько раз переиздавался с комментариями японских ученых. В филологии КНР ее принято называть «Тан ши гуан сюань» (唐詩廣選 «Расширенный изборник стихов Тан») [Тан ши гуан сюань 2002]. Название «Тан ши сюань» имеют, кроме антологии Ли Пань-луна, еще семь изборников [Цюань Тан ши да цыдянь 2003. С. 1147—1148]. Четыре были составлены при Мин и Цин, три — современными учеными [Тан ши сюань 1960; Тан ши сюань 1978; Тан ши сюань 1991]. Работа В. М. Алексеева под названием «Антология мастеров китайской классической поэзии и ритмической прозы» опубликована в кн.: [Алексеев 1978. С. 139—170; Алексеев 2002. Т. 1. С. 299—342]; переводы танской поэзии изданы также в кн.: [Постоянство пути 2003]. Кроме того, на основании «Тан сюань ши» была составлена первая для отечественного китаеведения антология переводов танской поэзии, выполненных (под руководством В. М. Алексеева) Ю. К. Щуцким ([Антология 1923]; переиздание [Дальнее эхо 2000]).

[15] Более конкретно: 46 *гутиши* — 14 пятисловных и 32 семисловных; 40 *пайлюй,* 140 *люйши* — 67 пятисловных и 73 семисловных; 239 *цзюэцзюй* — 74 пятисловных и 165 семисловных. То есть и в этой антологии особо выделены именно четверостишия.

делена в характеристике тем танской поэзии, предложенной В. М. Алексеевым [16]. Мало того что для, казалось бы, необозримого поэтического массива Алексеевым выделено всего 12 тем (названия некоторых варьируются): «Природа и поэт» («Природа и я»), «Прочь от мира», «Во храме», «Поэзия вина», «Поэзия чая», «Мой друг» («Друг»), «На чужбине», «Немилость» («Изгнание»), «Древнее» («Тоска по древности»), «Старость», «Любовь» и «Жена», но раскрытие тем еще и предполагало, что явствует из их расшифровок, использование абсолютно трафаретной литературной ситуации [17]. Стереотипно даже выражение религиозных чувств: «Храм Прозревшего, пославшего благодать прозрения Будды, — вот где пристанище от зла и суеты жизни! В нем живет беспечный, не ведающий суеты монах. Иду в храм, поднимаясь в выси среди захватывающих, чарующих картин» [18]. Сформировался и стереотипный образ самого поэта, долженствующего пройти через три жизненные стадии: «В первой мы видим его, окруженного друзьями, в столице, где он пьет вино, пишет и беседует; следующая — он потерпел неудачу при дворе, сослан на какой-нибудь маленький пост... и, наконец, он возвращается к скромному существованию, собирая вокруг себя своих ровесников, с которыми он делил "славу и пиры" дней былых» [Waley 1920. P. 56].

---

[16] Список тем приведен во вступлениях-вставках к «Антологии китайской лирики» в переводах Ю. К. Щуцкого и в статье «Китайская поэзия в образцах и характеристиках» [Алексеев 1978. С. 103—114; Алексеев 2002. Т. 1. С. 251—276]. Уместно добавить, что анализ китайской поэзии по тематическому принципу (что распространяется и на дотанское поэтическое творчество) сегодня является общепринятым исследовательским приемом в зарубежном синологическом литературоведении. Он использован, например, в монографии [Frankel 1976]. По тематико-хронологическому принципу выстроена кн.: [Anthology 1996], где выделены, в частности, такие трансэпохальные тематические блоки, как «Человек и природа» («Man and nature»), «Человек и его взаимоотношения с другими людьми» («Man and his relations with other men»), «В пути» («Longing on the road»), «Ночное одиночество» («Alone at night»), «Путник и женщина» («The stranger and the woman»). Наиболее же развернутая тематическая схема китайской лирической поэзии предложена в: [Cai Zong-qi 2007. P. 1—4]; общую характеристику ведущих тем непосредственно танской лирики см.: [Owen 2010. P. 289—293].

[17] «Мне надоела служба с её рабской думой. Я ухожу прочь от жизни и свиваю себе гнездо где-нибудь над водой, среди волн и камышей, в пустых осенних горах. Мой дом среди туч, на утесах, высоко над людьми, среди снегов и вьюг… На меня глядит гора, что насупротив, и мы оба не можем вдоволь наглядеться друг на друга» («Прочь от мира»). Или: «При расставании с другом меркнут краски природы, острее ощущается её бездушие и к человеческому горю; все её обычные явления кажутся зловещими — и, наконец, слезы, слезы при прощании» («Друг»).

[18] Приведенная характеристика относится, естественно, к светской лирике, воспроизводящей ситуацию посещения буддийского святилища. На самом деле поэзия на буддийские темы, возникшая под влиянием буддизма, отличалась большим разнообразием, не говоря уже о творчестве монашествующих, которого мы коснемся в третьем параграфе этой главы. Кроме того, В. М. Алексеев фактически не касается поэзии на даосско-религиозные темы, тоже сводящейся к набору определенных сюжетов: описание алхимических процессов и даосских духовных практик (медитативного состояния), увлечение «таинственным» (картины мира духов и бессмертных), философствования на темы обретения физического бессмертия и духовного совершенства путем бегства от мира [Сторожук 2010. Гл. 4].

В итоге, слова о том, что «для китайцев сочинительство стихов — то же, что игра в карты для европейцев» [Luh 1935. P. 56], как бы кощунственно они ни звучали для европейца, отражают реалии национальной литературной жизни, которые определились именно при Тан. Одновременно по приведенным спискам тем танской поэзии хорошо видно, что она отнюдь не являлась чем-то новаторским по отношению к поэзии эпохи Шести династий, а, напротив, унаследовала весь набор лючаоских литературно-поэтических стилей и тематических категорий совместно с их идейно-культурными ассоциациями, и, следовательно, её главная заслуга заключается лишь в развитии этого творческого арсенала [Owen 2010. P. 293].

Некогда (первоисточник, к сожалению, нам найти не удалось) было высказано затем основательно забытое метафорическое сравнение истории поэзии-*ши* с деревом: его корнями является «Ши цзин», первый росток — творчество Су У и Ли Лина, превращение ростка в ствол началось в *Цзяньань фэнгу*; ствол окреп и пустил новые ветви при Лючао, а поэзия Тан есть его крона [Budd 1912. P. 14] [19]. Если развить эту метафору — листья кроны бесчисленны. Но ее формирование тоже подчиняется определенным закономерностям, которые сложились при ранней Тан, занимающей, к слову сказать, треть от общего срока бытия империи. Обращение к поэтическому творчеству ранней Тан насущно необходимо еще и потому, что для отечественного китаеведения (не говоря уже о широкой читательской аудитории) оно до сих пор остается фактически terra incognita.

19.2. Поэзия начала Тан: придворное поэтическое творчество

Поэтическое творчество начала Тан распадается на две основные страты, выделяемые сторого по социокультурному признаку: придворная (*гунъяньши* 宫延詩) и *ибань шижэньдэ ши* (一般士人的詩, букв.: «поэзия рядовых чиновников») [Ло Цзун-цян 1993. С. 45]. К этой страте правомерно, пожалуй, относить не только представителей низового столичного и периферийного чиновничества, но и тех поэтов, кто вообще не находился на государственной службе. Хотя традиция раннетанской *гунъяньши* по понятным причинам полнее отражена в письменном наследии Тан, чем «поэзия рядовых чиновников», она до последнего времени оставалась на периферии литературоведческих исследований, устойчиво упрекалась в эпигонстве и вычурности. Между тем именно в ней происходили процессы, предопределившие общее состояние литературно-поэтической жизни Тан и типологические особенности поэзии-*ши*. Все они вновь находились под

[19] Обратим внимание, что в приведенном высказывании речь идет исключительно о *ши* (о древней южнокитайской поэзии и о ханьской песенной лирике даже не упоминается), что лишний раз подтверждает восприятие танской эпохи как времени абсолютного торжества поэзии-*ши*. Вместе с тем, значительное место тогда занимала и одическая поэзия, которой мы касаться почти не будем.

определяющим влиянием государственной культурной политики, прямо зависящей, в свою очередь, от текущих идейно-политических запросов и персональных литературных воззрений и художественных пристрастий монархов. Поэтому в истории раннетанской *гунъяньши* можно выделить четыре этапа. Три соотносятся со временем правления Ли Юаня (Гао-цзу), Ли Ши-миня (Тай-цзуна) и Лю Чжи (Гао-цзуна). Первый, по аналогии с принятым обозначением поэтического творчества правления Ли Ши-миня — «поэзия эры Чжэнь-гуань» (*Чжэнь-гуань шитань* 貞觀詩壇), мы предлагаем называть «поэзией эры У-дэ», от девиза правления основателя Тан — У-дэ (武德 618—627) [20]. Четвертый этап охватывает (возможна и более дробная его периодизация) периоды политического возвышения У Цзэ-тянь, ее официального властвования и кратковременного правления преемников императрицы.

Правление Ли Юаня, как отмечалось выше (глава 1.3), характеризуется четким курсом на привлечение ко двору образованных людей и создание официальных структур, предназначенных стать базой для развития литературной активности на государственном уровне. Распространена точка зрения, что поэтическое творчество того времени находилось под определяющим влиянием лирики Южной Ци и Лян и непосредственно *гунтиши*, что во многом объясняется присутствием в окружении Лю Юаня многочисленных выходцев из знати Южных династий [Ло Си-ши 1999. С. 144—145; Мао Шуй-цин 2003. С. 25]. Уместно сразу же назвать Чэнь Шу-да, прямого потомка правящего дома династии Чэнь, чьи стихи являют собой типичные во всех отношениях образцы южной поэзии [21]. Таково, прежде

---

[20] Одна из первых схем истории танской поэзии предложена во вводной части раздела «Вэнь юань» (文苑 «Сад художественной словесности»), где сосредоточены жизнеописания литераторов из «Цзю тан шу» (цз. 190). За отправную точку там (т. 15, с. 4982) принята поэзия эры Чжэнь-гуань (в тексте — *Чжэнь-гуаньдэ фэн* 貞觀的風, букв.: «ветер эры Чжэнь-гуань»), что дает основание для объединения поэтического творчества при двух первых монархах Тан в единый литературный период (см., например: [Мао Шуй-цин 2003. С. 25—36; Kroll 2001. P. 284]); во многих исследованиях поэтического творчества эры У-дэ практически не касаются, в том числе: [Тан-дай вэньсюэ ши 2000. Т. 1. С. 74; Owen 1977. P. 42]. Нельзя не признать, что провести четкую границу между этими двумя литературными этапами, в отличие от поэзии времен двух суйских императоров, крайне затруднительно по причине, во-первых, общности культурно-литературной политики Гао-цзу и Тай-цзуна. Во-вторых, творческий процесс осуществляли люди, служившие при обоих императорах, многие из них были ровесниками, что препятствует выявлению литературных плеяд по возрастному принципу. Тем не менее между поэзией эр У-дэ и Чжэнь-гуань прослеживаются определенные различия [Ло Цзун-цян 1993. С. 32]. А представляющих их литераторов, с некоторой долей условности и ориентируясь главным образом на степень их близости к Ли Юаню или Ли Ши-миню, можно разделить на «первое поколение» танских поэтов и «поколение эры Чжэнь-гуань».

[21] Чэнь Шу-да (陳叔達 ум. 635, второе имя Цзы-цун 子聰, лапидарные жизнеописания в «Цзю тан шу», цз. 61, и «Синь тан шу», цз. 100) — шестнадцатый или семнадцатый сын четвертого императора династии Чэнь — Гао-цзу (или Сюань-ди) и сводный брат Чэнь Шу-бао (последнего государя династии и крупного поэта). Он был, видимо, наиболее литературно одарен из своего семейства. Говорится, что еще в девятилетнем возрасте Чэнь Шу-да привлекали к участию в пиршественных трапезах, чтобы он импровизировал там оды и стихи, и однажды Чэнь Шу-да поразил самого Сюй Лина стихотворным экспромтом из 10 рифмующихся строк. После взятия Цзянькана суйской армией

всего, пятисловное восьмистишие «Цзао чунь гуй линь дянь ин чжао» (早春桂林殿應詔 «По высочайшему повелению о начале весны в Палатах Леса коричных деревьев»), воскрешающее в памяти южноциские и лянские стихотворения-панегирики, ту же «Мин ван цюй» («Песню о просветленном принце») Ван Жуна:

Золотая брусчатка сияет весенними красками,
Звуки нефритовых свирелей колышут наступившее цветение.
Над красными башнями облака, словно балдахин,
Киноварные стволы кориц в снегу, будто цветут.
Речной берег вздымается величественными ступенями,
Ветер заставляет сгибаться ветви ивы.
В легких колесницах приближаемся к Великой влаге,
Росу бессмертья черпаем из разливающейся зари [22].

Творениями представителей поэзии эры Юн-мин или стихов дворцового стиля кажутся пятисловные четверостишия Чэнь Шу-да — «Чунь шоу» (春首 «Начало весны») и «Юн цзюй» (詠菊 «Воспеваю хризантему»):

Заснеженные цветы гармонируют с нефритовыми деревьями,
Замерзшие краски рассеиваются над драгоценным озером,

пятнадцатилетний Чэнь Шу-да в сопровождении нескольких именитых ученых прибыл в Чанъань, где встретил более чем прохладное к себе отношение. При Ян Цзяне и Ян Гуане ему пришлось довольствоваться скромными должностями. Одно время служил чиновником среднего звена в Нэйшишэн (内史省, юридическое ведомство), затем возглавил область на территории современной пров. Шаньси, а когда в Тайюане поднял мятеж Ли Юань, добровольно сдался последнему, став его личным секретарем. Велика вероятность, что именно Чэнь Шу-да принадлежало авторство львиной доли военной документации, подписанной Ли Юанем в 617—618 гг., и эдиктов, обнародованных от имени кратковременного ставленника будущего основателя Тан (Гун-ди). Сразу после прихода к власти Ли Юань ввел Чэнь Шу-да в руководящий состав Императорской канцелярии, в 619 г. возвел в титул Цзянгоского герцога (Цзянго-гун 江國公) и назначил председателем комиссии по проведению экзаменов на чиновничью должность, что позволило тому оказывать личное влияние на государственную образовательную и культурную политику. Чэнь Шу-да открыто принял сторону Ли Ши-миня во время его конфликта со старшим братом, в начале эры Чжэнь-гуань оставался главою экзаменационной комиссии и удостоился почетного титула *гуанлу фужэнь*, но вскоре выступил с критикой затеянной новым монархом реформы административного аппарата, за что был отправлен губернаторствовать на периферию. От отъезда из столицы Чэнь Шу-да спас уход со службы в связи с трауром по матери. Соболезнуя Чэнь Шу-да и памятуя о некогда оказанной им поддержке, Ли Ши-минь возвысил было его до поста начальника Ведомства церемоний, но затем вновь понизил до средней чиновничьей должности. Таким образом, хотя Чэнь Шу-да около десяти лет прожил при правлении Тай-цзуна, его с полным на то основанием можно считать поэтом «первого поколения», входившим в окружение Гао-цзу. Известно о существовании его собрания сочинений из 15 цзюаней; сохранились только девять стихотворений («Цюань тан шу». цз. 30, и [Цюань Тан ши 2001. Т. 1. Цз. 17. С. 153—154]).

[22] Великая влага (Тайе 太液) — название искусственного озера на территории императорского дворцового ансамбля (Дамингун 大明宫), которое, в свою очередь, являлось религиозно-художественной репликой на одноименный водоем, вырытый по приказу ханьского У-ди в окрестностях столицы. В центре обоих водоемов находились насыпные горы, имитировавшие острова бессмертных Пэнлай. Через это название поэт намекает на место действия стихотворения (столичная резиденция), уподобляет монарха величайшему императору древности и вводит в повествование мотив обретения бессмертия.

Парящие птицы постепенно исчезают из глаз,
Стайки зимородков вдали повсюду мелькают [23].
...
Среди инея раскрыла пурпурный бутон,
Под росой выпустила золотистый цветок.
Но прикажут ее срезать-сорвать,
И безропотно будет в одиночестве вечером красоваться.

Неоспоримым аргументом в пользу верховенства в придворной культуре начального десятилетия Тан поэтического наследия Юга служит и состав компендиума «И вэнь лэй цзюй». Подсчитано, что в него вошли более 900 извлечений из поэтических произведений Лян и только четыре из поэзии Северного Вэй [Tian Xiaofei 2010. P. 276]). Причем два — из стихотворений Сяо Цзуна, сына лянского У-ди, бежавшего в тобийское государство; он внесен в список местных литераторов, но вряд ли может считаться коренным северянином [24]. На подобном отношении к поэтическому наследию Юга и Севера сказалось, разумеется, происхождение Оуян Сюня (коренной южанин, служивший при дворе Чэнь), руководителя проекта по составлению компендиума. Но оно неизбежно должно было соответствовать художественным запросам двора и лично Ли Юаня, который, думается (никакие его высказывания на сей счет не зафиксированы), полагал придворную поэзию Юга более действенной для воспевания установившегося режима, нежели поэзию Севера.

При ближайшем рассмотрении выясняется, что ситуация была не столь однозначной. Судя по составу цз. 30 «Цюань тан ши», открывающей собрание светской поэзии Тан, и по последовательности размещения в ней произведений, в «первое поколение» поэтов входили и северяне, что обеспечило общую «стилистическую разноголосицу» поэзии эры У-дэ.

Традиции северной поэзии (точнее, стихов о границе) и поэзии «мужественно-государственного звучания» явно поддерживали и Доу Вэй, умерший почти сразу после прихода к власти Тан (в 7-м месяце 618 г.), зять Ли Юаня, имевший на того немалое влияние, и Ван Гуй, которого, правда, вслед за Чэнь Шу-да правомерно относить к обоим литературным поколениям поэтов [Мао Шуй-цин 2003. С. 32—33] [25]. Стихотворение Доу Вэя

---

[23] Драгоценное озеро. — В тексте сочетание *яочи* (瑤池 «озеро из особо драгоценного нефрита»), являющееся названием волшебного водоема в горах Куньлунь. Однако нет полной уверенности, что оно употреблено здесь в таком значении, а не в качестве парного лексического конструкта к «нефритовым деревьям».

[24] Сяо Цзун (蕭綜 502?—528, второе имя Ши-цянь 世謙, жизнеописание в «Нань ши», цз. 53) — второй сын лянского У-ди, имевший титул Юйчжанского принца (Юйчжан-ван 豫章王), под которым он и фигурирует в историографических сочинениях о юге. В 524 г., получив назначение на пост генерал-губернатора приграничной провинции Наньдуйчжоу, бежал в Северное Вэй, где занимал высшие государственные должности. Хотя сохранились всего два его стихотворения, оба типичные образцы южной поэзии [Сянь Цинь Хань 1983. Т. 3. С. 2213—2214], Сяо Цзун сочтен одним из ведущих поэтов конца Северного Вэй, чье творчество оказало качественное влияние на местную литературу, содействуя распространению в ней южного поэтического стиля [Цао Дао-хэн 1988. С. 379—380].

[25] Доу Вэй (竇威 ум. 618, второе имя Вэнь-вэй 文蔚, жизнеописания в «Цзю тан шу», цз. 61, и «Синь тан шу», цз. 95) — уроженец местности Фуфэн (пров. Шэньси). Начал

«Чу сай цюй» (出塞曲 «Песнь о выезде за укрепленные рубежи», пятисловное восьмистишие) переносит читателя, подобно большинству южных стихов о границе, во времена противостояния империи Хань и державы сюнну: «Сюнну никак не могли успокоить, / Ханьские генералы замыслили грандизное [наступление]». Однако по простоте и энергичности слога восьмистишие гораздо ближе к стилистике северной, нежели южной, поэзии, включая уже суйские *бяньсайши*. Кроме того, победа ханьского У-ди над сюнну не могла не ассициироваться на рубеже Суй и Тан с воинскими триумфами Ли Юаня.

К такому же художественному приему — рассказ о текущих событиях через повествование о далеком прошлом — прибегает и Ван Гуй. Оба его стихотворения — пространные тексты (из 18 и 20 пятисловных строк), изобилующие намеками на историко-политические реалии и аллюзиями на историческую литературу, что придает им немалое сходство с историографическими сочинениями. Одно — «Юн хань гао цзу» (詠漢高祖 «Воспеваю ханьского Гао-цзу») кратко перелагает фрагменты жизнеописания Лю Бана из «Ши цзи», касающиеся поднятого им антициньского восстания в Пэй. Основная же мысль стихотворения состоит в осуждении бедствий «смутного времени», что сближает его с «Хао ли» Цао Цао [Мао Шуй-цин 2003. С. 33]. Одновременно в нем нетрудно уловить и имплицитное воспевание Ли Юаня, сбросившего, как и Лю Бан, государя-тирана и положившего конец страданиям в стране. Второе стихотворение — «Юн хуай инь хоу» (詠淮陰侯 «Воспеваю Хуайиньского князя»), посвящено военачальнику Хань Синю (韓信 231?—196), который сначала верно служил Лю Бану, а затем, вступив в сговор с «варварами», поднял мятеж и был разбит армией, ведомой лично его недавним сюзереном [26]. Стихотворение воспринимается откровенным предостережением тем генералам и государствен-

службу с поста секретаря Ли Дэ-линя. Дядя (по линии младшего брата отца) первой супруги Ли Юаня, племянницы северочжоуского У-ди (武帝на троне 561—578, личное имя Юйвэнь Юн 宇文邕), впоследствии канонизированной под титулом Тайму Доу-хуанхоу (太穆竇皇后 569?—613?, жизнеописание «Цзю тан шу», цз. 51). Несмотря на смерть жены, Ли Юань продолжал поддерживать тесные отношения с Доу Вэем (именно тот стал первый канцлером, *сянго*, Тан) и глубоко переживал уход его из жизни. Известно о существовании собрания сочинений Доу Вэя из 10 цзюаней [Цюань Тан ши 2001. Т. 1. Цз. 17. С. 156], сохранилось одно-единственное стихотворение [Цюань Тан ши 1960. Т. 2. Цз. 30. С. 433], о нем см. ниже. Ван Гуй (王珪 571—639, второе имя Шу-цзе 叔玠, жизнеописания в «Цзю тан шу», цз. 70, и «Синь тан шу», цз. 98) — выходец из обитавшей в Тайюане малой народности, после казни отца поднявший мятеж против Суй. Ван Гуй жил, вплоть до гибели династии, в отшельническом уединении (в горах на территории пров. Шаньси). Примкнув к Ли Юаню, он попал в свиту наследного принца, но при конфликте того с Ли Ши-минем принял сторону последнего. В 627 г. получил от того аристократический титул *нань* и назначение на пост *хуаньмэнь шилана*, прочно войдя тем самым в интеллектуально-творческое содружество, сложившееся при Тай-цзуне. Каких-либо подтверждений активности Ван Гуя как поэта (сведений, скажем, о собрании его сочинений) нет, сохранились всего два его стихотворения [Цюань Тан ши 1960. Т. 2. Цз. 30. С. 429; Цюань Тан ши 2001. Т. 1. Цз. 17. С. 152], но они видятся весьма показательными в аспекте развития при Тан традиции «мужественно-государственной поэзии».

[26] Подробно перевод жизнеописания Хань Синя из «Ши цзи» (цз. 92) см.: [Сыма Цянь. Т. 8. С. 130—132].

ным деятелям начала Тан, кто выступал против Ли Юаня. Обратим также внимание, что Ван Гуй фактически возрождает традицию *юнши,* которая в качестве самостоятельной тематической категории почти полностью вышла из литературной практики Южных династий, тем более что ее терминологическое название оказалось вторичным по отношению к стихотворениям-воспеваниям.

Особо показательны, на наш взгляд, стихи Юань Лана [27]. С одной стороны, среди них присутствует очередной вариант «Инь ма чан чэн ку син», на этот раз из 34 пятисловных строк и близкий по манере исполнения к стихам Ван Гуя: перенесение места действия в далекое прошлое, насыщенность текста реминисценциями, хотя поэт сохраняет образность и интонации, свойственные стихам о границе, особенно в суйском их варианте. Одновременно мотив воспевания воинской доблести дополнен сентенциями о благах мирного времени, что вновь видится намеком на деяния основателя Тан. Завершающие строки стихотворения:

Солнце заходит, студеный ветер поднимается,
Несущиеся перекати-поле заполонили равнинную низину.
Под мелким дождем цветы замерзают,
Речные струи прозрачны и быстры.
Четыре сезона, на славу потрудясь, подходят к концу,
Но тысячу лет [не выпускали из рук] щиты и пики.
Великое спокойствие вот-вот наступит,
Во взмыленных скакунах навсегда отпадет нужда.
Единственно, что останется, так деяния кисти и туши,
И верувшиеся домой совершат великие жертвоприношения.

С этим стихотворением контрастируют пятисловные восьмистишия «Цю жи ин чжао» (秋日應詔 «По высочайшему повелению об осеннем дне») и «Цю е ду цзо» 秋夜獨坐 («Осенней ночью в одиночестве сидя»). Первое — на пиршественную тему и в стилистике южной поэзии:

Нефритовые деревья повинуются холодному ветру,
На золотой запруде увядают хрупкие травинки.
Листва опадает на Башню Вихря,
Лебеди возвращаются на озеро под полной луной.
В наступившие холода согреваемся коричным вином,
Выпавшие росинки свисают с цветов хризантем.

---

[27] Юань Лан (袁朗 ?—ок. 627, жизнеописания в «Цзю тан шу», цз. 190, и «Синь тан шу», цз. 201) — северянин по происхождению (из Чанъаня), служил в Чэнь, дойдя по высокого поста *мишулана*. Вернувшись после гибели южного государства на Север, продолжил официальную карьеру в Суй, довольствуясь теперь скромными должностями, хотя и в центральных ведомствах. Когда и при каких обстоятельствах Юань Лан оказался в стане Ли Юаня, не очень понятно. Но он сразу получил назначение в свиту Ли Ши-миня, принимал участие в составлении «И вэнь лэй цзюй», что, равно как и возведение в аристократический титул *нань*, свидетельствует о признании его заслуг в области книжных знаний. В библиографическом «Синь тан шу» зафиксировано собрание сочинений Юань Лана из 14 цзюаней, но сохранились всего четыре стихотворения [Цюань Тан ши 1960. Т. 1. Цз. 30. С. 431—433; Цюань Тан ши 2001. Т. 1. Цз. 17. С. 154—156].

Удостоились чести пировать в Чжантай,
Тысяча осеней пусть всегда будут такими [28].

«Цю е ду цзо» — очаровательно-печальная миниатюра о тоскливых чувствах находящегося в одиночестве и стареющего (символика осени) человека. Неясно, говорит поэт о себе (слово «гость» в первой строке) или о лирической героине (намек на «Песню о седой голове» раннеханьской поэтессы Чжо Вэнь-цзюнь в последней строке), и эта недосказанность делает стихотворение психологически универсальным:

Натянутая струна разбивает сердце гостя,
На одинокие звуки слетаются [лишь] парящие птицы.
Наступившая осень обостряет сто горестных дум,
В одинокую ночь еще глубже девять печалей.
Засохшего перекати-поля только и слышен шорох,
Опавшие листья не вернутся на лесные деревья,
Как же выразить в этой мелодии свою тоску?
Сижу и сочиняю песню о седой голове.

Итак, в поэтическом творчестве эры У-дэ за внешним верховенством южной поэзии шел стихийный процесс поиска новых тем и изобразительных средств через варьирование обеих региональных поэтических традиций.

Поэтическое творчество эры Чжэнь-гуань неразрывно связано, в чем заключается одна из его определяющих особенностей, с новым всплеском усилий по осмыслению предшествующей поэзии и разработке литературно-поэтических стандартов. Важно, что эти усилия предпринимались в рамках историографии: почти все созданные в эру Чжэнь-гуань *чжэнши* имеют разделы с биографиями литераторов, во водных или резюмирующих частях которых как раз и изложены оценки поэзии Юга и Севера, подводящие к взглядам на сущность и функции всего поэтического творчества. В результате (и отталкиваясь, по сути, от опыта Бань Гу) представители тогдашнего интеллектуального сообщества максимально способствовали превращению литературных теоретизирований в органическую часть исторической и общественно-политической мысли [Levy 2001. P. 930]. Но это же означает и полное признание первоочередности общественных функций поэзии и неразрывности ее связей с историко-политическими процессами и реалиями [Ло Цзун-цян 1993. С. 33].

Вполне ожидаемо, что возросли критика поэзии Юга и ее противопоставление поэзии Севера, что отчетливее всего показано в разделах о литераторах из «Нань ши» и «Бэй ши» Ли Янь-шоу. В первой соответствующий раздел назван «Вэньсюэ» (文學 «Литераторы»), в него помещены жиз-

---

[28] Башня Вихря (Шанбяогуань 商飆觀) — название дворцового строения для проведения осенних пиршественных церемоний, которое воздвигли в Цзянькане при южноцисском У-ди. Намек на него дает повод предполагать, что это восьмистишие Юань Лан создал, находясь еще в Чэнь [Цюань Тан ши 2001. Т. 1. Цз. 17. С. 156]. Однако, во-первых, в тексте упоминается и о дворце древнего царства Цинь. Во-вторых, независимо от времени создания стихотворения, оно доказывает мастерское владение автором «южном стилем». Коричное вино (*гуйцзю* 桂酒) — вино, настоянное на лепестках цветов коричного дерева, цветущего осенью. Чжантай 章臺 — строение для пиршественных трапез, воздвигнутое в эпоху Чжаньго в царстве Цинь.

неописания 25 человек, преамбула к ним уложена в 50 с небольшим строк (цз. 72, т. 6, с. 1761—1762). Преамбулу открывают цитаты из «И цзина» и «Лунь юя», что сразу предупреждает читателя о характере позиций автора по отношению к литературному творчеству [29]. Далее в двух словах он говорит о поэзии после Хань, определяя ее творцов через сочетание *цыжэнь* (могущее иметь, начиная с теоретизирований Ян Сюна, резко отрицательный смысл), и чуть подробнее останавливается на династиях Лян и Чэнь, акцентируя их политическую несостоятельность. Раздел в «Бэй ши» назван «Вэнь юань» (文苑 «Сад словес»), в него входят 21 жизнеописание (почти половина литераторов Суй) — так создается эффект количественного равенства творческих сил Юга и Севера. Вступительная часть раздела почти в десять раз пространнее преамбулы из «Нань ши» (цз. 83, т. 9, с. 2777—2783). В ней повествование ведется уже с чжоуской эпохи. Ли Янь-шоу затрагивает ханьскую одическую поэзию, перечисляя её ведущих представителей (начиная, что примечательно, с Бань Гу), *Цзянь-ань фэнгу* и завершает обзор именами поэтов Западной Цзинь. Затем дан развернутый очерк якобы начального этапа литературы Севера («якобы» потому, что на самом деле речь идет об историко-этнических процессах с доказательством духовного потенциала «малых народностей»). В заключительной части перечислены все деятели Северного Вэй, Северного Ци и Северного Чжоу, кто имел хоть какое-то отношение к литературному творчеству. В итоге у читателя складывается твердое убеждение, что именно поэзия Севера являлась подлинной наследницей поэтического творчества древности (творений совершенномудрых государей и «шицзиновской традиции», ибо чуские строфы здесь тоже выпущены) и III в. (последний «отголосок классики»), а также образовала магистральную линию литературного процесса до Тан, тогда как поэзия Юга, если сравнить обе *чжэнши*, оказывается боковым и тупиковым ответвлением.

Упреки в адрес поэзии Юга не содержат в себе ничего принципиально нового, по сравнению с филиппиками прежних теоретиков, и по-прежнему сводятся к двум базовым пунктам: содержательная легковесность, перерастающая в развращенность, и внешняя цветистость [30]. Типичными

---

[29] Из «И цзина» приведена строка: «Взирая на человеческие письмена, понимаешь, как трансформировать Поднебесную», которую стандартно приводят во многих литературно-теоретических сочинениях, включая предисловие к «Вэнь сюань». Из «Лунь юя» процитирована строка 煥乎其有文章, из параграфа 19 главы VIII, где Учитель восхваляет деяния Яо [Лунь юй 1988. С. 166]. Ее обычно интерпретируют в качестве относящейся к устоям правления великого правителя: «Сколь блестяща его просвещенность» [Переломов 1998. С. 362]; «Сколь блистательны его [ритуальные] установления» [Мартынов 2001. Т. 2. С. 261]. Однако очевидно, что для Ли Янь-шоу ключевым в данном случае послужило сочетание *вэньчжан*, одно из принятых словарных значений которого, напомним, «образцовые (эталонные) литературные произведения».

[30] С наибольшей, пожалуй, эмоциональностью южная поэзия подвергнута критике в резюмирующей части («ши лунь») из жизнеописания Чэнь Ша-бао, где автор «Чэнь шу» (Яо Сы-лян, сам, напомним, южанин по происхождению и выходец из семьи чэньской знати) с нескрываемым возмущением пишет об увлеченности монарха пирами и прочими придворными увеселениями, о его пристрастии к женскому полу и о процветании там

становятся определения ее как «литературы высшей порочной красоты» (*шаниньличжи вэнь* 商淫麗之文), и красной нитью проходит тезис о том, что она есть звуки гибнущего государства (*вангочжи инь* 亡國之音) [Ло Цзун-цян 1993. С. 31—32] [31]. Впрочем, порицанию подвергалась поэзия не только собственно Южных династий, но и Западной Цзинь (что тоже уже отмечалось прежними теоретиками литературы). Так, об излишне «грандиозной красивости» (*хунли* 宏麗) творчества братьев Лу говорит сам Тай-цзун в послесловии к сочиненному им же жизнеописанию Лу Цзи («Цзинь шу», цз. 54, т. 5, с. 1487).

Различия между южной и северной поэзией адекватнее всего, по общепринятому мнению, сформулировал Вэй Чжэн в предисловии к разделу о литераторах («Вэнь сюэ») из «Суй шу» (цз. 76, т. 6, с. 1729—1731) [32]. В нем тоже содержится абрисный очерк литературы начиная с Хань, выдержанный в несопоставимо более взвешенных тонах, чем у Ли Янь-шоу. Без каких-либо оценок Вэй Чжэн констатирует факт многократного изменения литературного стиля с рубежа Хань и Вэй и на протяжении обеих династий Цзинь и Лю-Сун. Далее он говорит, что «в промежутке между эрами Юн-мин и Тянь-цзянь (天監, девиз правления лянского У-ди, 502—519), Тай-хэ (太和 последний девиз правления Тоба Хуна, 477—500) и Тянь-бао (天保, первый девиз правления Северного Ци, 550—559) и в Лояне, и слева от Реки словесная классика (*вэнья* 文雅) процветала». И называет трех южных авторов — Цзян Яня, Шэнь Юэ и Жэнь Фана (не поясняя такой выбор) и трех же северян — вполне ожидаемо: Вэнь Цзы-шэна, Син Шао и Вэй Шоу. То есть Вэй Чжэн признает равное процветание обеих региональных традиций, окончательно сложившихся, по его мнению, на рубеже V и VI веков. Определяя их различия, он вновь избегает каких-либо уничижительных формулировок:

> Слева от [Чан]цзян разносились дворцовые мелодии, и превыше всего ценили чисто-прекрасное (*цинци* 清綺); к северу от [Хуан]хэ смыслом поэтических строк были правдивость и твердость, признавали важнейшим их природную безыскусность (*цичжи* 氣質, или «способность передавать врожденный характер человека»). Природная безыскусность приводит к торжеству содержательных принципов [поэзии], чисто-прекрасное несет в себе идею словесного узора. Углубляя принципы, [создают то, что] надобно в текущий момент, расцвечивая словесный узор, сотворяют [неподвластные времени] песни. В этом заключаются главные изъяны и достоинства южных и северных поэтических строк.

Более того, Вэй Чжэн высказывает несколько неожиданную на фоне общего скептицизма по отношению к поэзии Юга, но вполне здравую мысль

«новой поэзии» (*синьши* 新詩), суть которой сводилась к «собиранию красоты гаремных дам и превращению её в строки для мелодий» (採尤艷麗者爲曲詞) (цз. 7, т. 1, с. 131—33).

[31] Подобные оценки частично перенесены и на поэзию Ян Гуана: в «Суй шу» проскальзывает мысль, что его увлеченность стихами в южном стиле послужила одним из знаков моральной деградации режима [Kroll 2001. P. 282].

[32] Соответствующий фрагмент цитируется буквально во всех работах по литературе Тан, его переводы и анализ см.: [History of Chinese Civilization 2012. Vol. 3. P. 508; Kroll 2001. P. 284; Tian Xiaofei 2010. P. 276].

о необходимости использовать и объединять лучшие достижения обеих традиций:

> Если суметь дòлжно применять чистые звуки и максимально освободиться от дурного слога, то каждый, кто отбросит кратковременное и объединит непреходящее обеих [традиций], добьется совершенной гармонии внешнего изящества и внутренней простоты, высшего лучшего [содержания] и высшей красоты.

Призывы добиваться высшего лучшего (*цзиньшань* 盡善), безусловно, относились к поэзии гражданского звучания, ибо лично Тай-цзун четко определил функции литературного творчества: «посредством словесности облагораживать и успокаивать Поднебесную» (*и вэнь дэ суй тянься* 以文德綏天下) [Ло Си-ши 1999. С. 144]. Применительно к непосредственно поэтическому творчеству этот постулат логично привел к новому подъему придворной поэзии, сотворяемой в основном членами той же плеяды Восемнадцати ученых. Сохранилось в общей сложности 98 стихотворных текстов (не считая творений самого Тай-цзу, см. ниже) [Тан-дай вэньсюэ ши 2000. Т. 1. С. 75]. Совместно с прочими сведениями о придворной жизни эры Чжэнь-гуань они однозначно свидетельствуют об оживлении практики поэтических экзерсисов, проводимых во время придворных мероприятий и состоящих в сочинительстве (часть, возможно, экспромтом) произведений на заданную тему. Наличествует несколько серий таких композиций, воспевающих династию и правление Тай-цзуна. Обладающие, как правило, стилистической элегантностью и формальной виртуозностью (мастерски составлены из изящных параллельных конструкций), такие стихи лишены, тем не менее, сколько-нибудь приметной творческой индивидуальности [Tian Xiaofei 2010. P. 284]. Поэтому список «подлинных поэтов» эры Чжэнь-гуань невелик: в него стандартно включают (в порядке степени их литературного авторитета) Юй Ши-наня, Чу Ляна, Ян Ши-дао, Вэй Чжэна и Ли Бай-яо (составитель «Книги о Северной Ци») [33]. Список подразделяют по профессиональному и, чаще, региональному принципу: литераторы и ученые-историки, северяне и южане по происхождению. Из литераторов к первым относится Ян Ши-дао, ко вторым — Юй Ши-нань и Чу Лян [34].

---

[33] К изучению поэзии эры Чжэнь-гуань китайские литературоведы вплотную приступили только с 1980-х гг. [Суй Тан Удай вэньсюэ яньцзю 2003. Т. 1. С. 152—153]. Из новейших изданий наиболее развернутые её очерки, включая анализ творчества названных авторов и Ли Ши-миня, даны в кн.: [Мао Шуй-цин 2003. С. 25—36; Тан-дай вэньсюэ ши 2000. Т. 1. С. 74—90]; для зарубежных исследований базовым остается её очерк, с преимущественным вниманием к творчеству Тай-цзуна и Юй Ши-наня, в кн.: [Owen 1977. P. 42—59]. О поэзии самого Тай-цзуна см.: [Chen 2010].

[34] Ян Ши-дао (楊師道 ум. 647, второе имя Цзин-ю 景猷, жизнеописания в «Цзю тан шу», цз. 62, и «Синь тан шу», цз. 100) — член правящего дома Суй, в конце правления империи отказался от государственной деятельности и укрылся в своем имении, откуда и перешел в ряды сторонников Ли Юаня. Женился на одной из его 19 дочерей, но по-настоящему возвысился при Тай-цзуне, получив аристократический титул *гун* и заняв пост *шаншулина* (руководитель Кабинета министров). Сохранилось 24 стихотворных текста (см.: «Цюань тан ши», цз. 34; также см.: [Цюань Тан ши 2001. Т. 1. Цз. 21. С. 172—177]). Приведены хвалебные отзывы Тай-цзуна о его поэзии (в жизнеописании

Однако истинным лидером поэтической жизни эры Чжэнь-гуань был сам Тай-цзун, чья поэзия отличается типичной для монаршего стихотворства самобытностью и творческой свободой.

Тай-цзуну принадлежат 96 стихотворных произведений, самая внушительная коллекция лирической поэзии одного автора для VII в. [35] Пер-

---

из «Синь тан шу», т. 13, с. 3928). Известно также, что Ян Ши-дао славился организацией пиршественных собраний с проведением на них поэтических турниров. В целом его считают одним из главных представителей «партии северян» при дворе Тай-цзуна [Tian Xiaofei 2010. P. 284]. Юй Ши-нань (虞世南 558—638, второе имя Бо-юй 伯玉, жизнеописания в «Цзю тан шу», цз. 72, и «Синь тан шу», цз. 102) — младший брат Юй Ши-цзи, одного из ведущих суйских поэтов и фаворитов Ян Гуна. Как и брат (современники сравнивали их с Лю Цзи и Лу Юнем, о чем сказано в «Цзю тан ши», т. 8, с. 2566), Юй Ши-нань входил в ближайшее окружение второго монарха Суй. Тем не менее перешел на сторону Ли Юаня, в начале Тан стал секретарем Ли Ши-миня и вошел в штат Хунвэньгуань. Фаворит Тай-цзуна, исполнявший, в том числе, функции эксперта по знамениям (эпизоды тоже из «Цзю тан шу», с. 2566—2567). Был очень близок с Оуян Сюнем (современники назвали их «Оу-Юй») и тоже составил (завершен около 630 г., первоначально состоял из 172 цзюаней) энциклопедический свод «Бэй тан шу чао» (北堂書鈔 «Выписки из книг Северного зала»). Единодушно признан самым активным и наиболее талантливым литератором эры Чжэнь-гуань, оставившим после себя богатое литературное наследие: первоначальное собрание его сочинений (с предисловием Чу Ляна) состояло из 30 цзюаней. Его частично восстановили при Мин под названием «Юй ми цзянь цзи» (御秘監集 «Собрание руководителя Дворцовой библиотеки»). Было издано в 1930-х гг. (в серии «Миньго сымин цуншу» 民國四明叢書) и послужило основой для современного комментированного издания [Юй Ши-нань 2012]. Из собственно поэтических произведений до нас дошли четыре оды, самая знаменитая — «Ши цзы фу» (獅子賦 «Оды о льве») (см. также: [Цюань Тан вэнь 2000. Т. 3. Цз. 138. С. 1558—1559]), и 31 стихотворение (см.: «Цюань Тан ши», цз. 36, также см.: [Цюань Тан ши 2001. Т. 1. Цз. 23. С. 188—195]). В дополнение к общественной и литературной деятельности, Юй Ши-нань ярко проявил себя в каллиграфическом искусстве (обучался у потомка Ван Си-чжи) и в качестве теоретика каллиграфии (автор нескольких трактатов) [Белозерова 2007. С. 222—223]. Чу Лян (褚亮 560—647, второе имя Си-мин 希明, жизнеописание в «Цзю тан шу», цз. 72, и «Синь тан шу», цз. 102) — коренной южанин (из г. Цяньтан, на месте современного Ханчжоу, пров. Чжэцзян), происходил из семейства потомственных книжников: прадед был ученым-историком при дворе Лян, дед входил в свиту Сяо Туна, отец возглавлял Дворцовую библиотеку при Чэнь. Сам он начал службу при Суй с должности придворного ученого, затем в таком же статусе находился в аппаратах высших сановников. Перейдя на сторону Ли Юаня, тоже попал в свиту Ли Ши-миня и, чуть позже, в штат Хунвэньгуань. Существовало собрание его сочинений из 20 цзюаней, сохранилось 35 стихотворных произведений, включая тексты для ритуальных песнопений («Цюань Тан ши», цз. 32), однако авторство более чем половины из них спорно [Цюань Тан ши 2001. Т. 1. Цз. 19. С. 161—163].

[35] Первоначальное собрание сочинений Ли Ши-миня («Тан тай цзун цзи» 唐太宗集) из 30 цзюаней тоже утратили. Его лирика занимает первую цзюань во всех редакциях «Цюань тан ши» (см. также: [Цюань Тан ши 2001. Т. 1. С. 1—19]). Кроме того, сохранилось, во-первых, просто ошеломляющее число его «вэньских» произведений, в первую очередь волеизъявлений (*чжао*), писем, эссе (*лунь*) и разъяснений (*юй* 諭) — фактически нового жанра высокой словесности, предназначенного для дополнительного разъяснения августейших распоряжений [Цюань Тан вэнь 2000. Т. 1. Цз. 4—10]. Во-вторых, «Хуан дэ сун» (皇德頌 «Гимн августейшей благой силе») и пять од: «Лин цэн тай фу» (臨層臺賦 «Приближаясь к многоярусной башне»), «Гань цзю фу» (感舊賦 «Ода о думах о прошлом»), «Сяо шань фу» (小山賦 «Ода о малых горах») и «Сяо чи фу» (小池賦 «Ода о малом озере»), а также «Вэй фэн фу» (威鳳賦 «Ода о могучем фениксе») [Там же. Цз. 4. С. 34—36]. Одическое творчество Тай-цзуна до сих пор (насколько нам известно) не

вое, что бросается в глаза при прочтении лирики Тай-цзуна, это преобладание «средних» стихотворных форм (от восьми до 16 строк), выполненных пятисловным поэтическим размером, что уже само по себе задает придворной поэзии формальные стандарты. Действительно, для поэзии Чжэньгуань наиболее типичны стихи в 8—10 строк, что свидетельствует, с одной стороны, о влиянии поэзии Южной Ци и Лян, а с другой — об укреплении тенденции к формированию будущих стихов нового стиля и непосредственно *люйши* [Суй Тан Удай вэньсюэ яньцзю 2003. Т. 1. С. 156—157].

Свое отношение к смыслу стихотворной поэзии Тай-цзун четко высказал в предисловии к циклу «Ди цзин пянь» (帝京篇 «Песни об имперской столице») из 10 пятисловных стихотворений (девять восьмистиший и заключительное шестнадцатистишие). Автор уведомляет читателя о своих длительных раздумьях по поводу литературного творчества прежних эпох, заставивших его прийти к убеждению, что словесность восходит к Шести канонам и должна показывать «вплощение военных подвигов и гражданских заслуг в семи добродетелях» [36]. Непосредственно поэтическое творче-

---

привлекало к себе специального внимания исследователей. Между тем произведения интересны уже своим тематическим и художественным разнообразием. Венценосный поэт прибегает к различным форматам одической поэзии: «Лин цзэн тай фу» (воспевание величественного строения), «Гань цзюй фу» (воспоминание о боевых триумфах молодости) и «Вэй фэн фу» (гимн могучей, не знающей преград в своем полете птице, явная метафора мощи государства) тяготеют к *дафу*, остальные две оды — типичные *сяофу*. Особенно впечатляет с художественной точки зрения «Сяо чи фу» — о реальном водоеме во владениях семейства Сюй Цзин-цзуна (許敬宗, о нем см. далее), являющая собой мастерски исполненное произведение пейзажного характера. Примечательны и вкрапления в некоторые тексты «чуского стиха» — своеобразная реплика на еще ханьские оды в стиле *сао*. Что касается лирики Тай-цзуна, то к её изучению китайские литературоведы приступили тоже в 1980-х гг. За последие две декады прошлого века были опубликованы около десяти статей, где рассматриваются, в том числе, ее формальные аспекты и взгляды монарха на поэзию [Суй Тан Удай вэньсюэ яньцзю 2003. Т. 1. С. 170—172]. Недавно опубликовано и отдельное издание собрания его сочинений [Тан Тай-цзун 2004].

[36] Семь добродетелей (*цидэ* 七德) — категориальный термин, восходящий к «Цзо чжуань» (комментарии к записям о 12-м годе правления Сюань-гуна), посредством которого обозначались семь основных достоинств (качеств) и деяний полководца: отказ от излишней жестокости или самоуправства (*цзиньбао* 禁暴), умение вовремя прекратить боевые действия и отказаться от насилия (*цзибин* 戢兵, букв.: «сложить в кладовые оружие»), охранять большинство населения (*баода* 保大) и т. д. При Тай-цзуне это сочетание превратилось в одну из опорных идейно-политических формул, кодифицирующих первоначальный военный триумф режима и его успехи в гражданском правлении, что лучше всего видно на материале церемониального музыкально-танцевального искусства. Среди восьми главных для времен правления Тай-цзуна представлений находился «Ци дэ у» (七德舞 «Танец семи добродетелей), история которого (как и прочих произведений данного класса) поведана в «музыкальных» трактатах из «Цзю тан ши» (т. 4, цз. 28, с. 1040—1041) и «Синь тан шу» (т. 2, цз. 22, с. 475); см. также: [Сисаури 2008. С. 63; Лю Цин 1991. С. 50]. Первым вариантом этого представления было «Цинь ван по чжэнь юэ» (秦王破陣樂 ««Музыка [прославления] победы Циньского принца») в честь победы над Лю У-чжоу (劉武周 ?—622) — полководцем, вначале возглавлявшем силы противников суйского режима, поддерживаемых тюркским каганатом, и затем выступившим против только что провозглашенной империи. В результате победы над ним (кампания конца 619—лета 620 г.), достигнутой Ли Ши-минем, танские власти освободились от главных соперников, угрожавших им с севера и северо-запада [Попова 1999. С. 28—29]. Именно

ство, по его разумению, должно продолжать «ветер Яо и Шуня». Задавась вопросом о том, как можно поведать о человеческих чувствах, избегая развратного (*инь*), он пишет:

> Почему непременно пребывать на отмелях рек и моря? Коль в Палатах Единорога можно тешиться [беседами с талантами]. Почему непременно находиться между двух могильных курганов? Коль можно привечать [живых] преданных и талантливых. Почему непременно у моря [искать встреч] с божественными бессмертными, коль можно гулять по Фэн и Хао? Почему непременно подниматься [на Куньлунь] к Нефритовому озеру, а не, разъясняя реальные дела, искать процветания? Если [каждый] человек будет исходить из собственных желаний, то смута наступит на великом пути. Благородный муж да устыдится этого! Посему намереваюсь в песнях об императорской столице осветить выражение истинной воли [37].

Куда как недвусмысленно Тай-цзун вещает о своей приверженности конфуцианским воззрениям на поэтическое творчество. Однако его же собственная поэзия с не меньшей на то долей очевидности распадается на два отдела, удачно обозначаемых в китайских исследованиях как *гэгун-сундэ* (歌功頌德 букв.: «воспевать заслуги, восхвалять благую силу») и *ши-гэ* 詩歌 [Чжунго гудай вэньсюэ 2000. Т. 3. С. 70—71], под которыми имеют в виду все те же официальную поэзию и поэзию приватно-досугового характера.

К «воспеваниям-восхвалениям» прежде всего относятся, разумеется, стихи о придворных торжествах, в том числе: «Син у гун цин шан гун» (幸武功慶善宮 «Почтил посещением дворец Циншангун, [где зародились] военные деяния и гражданские заслуги»), «Чунь жи Сюаньумэнь янь цюнь чэнь» (春日玄武門宴群臣 «В весенний день пирую со всеми вассалами за Воротами Сокровенного воина»), «Чу ле» (出獵 «Выезд на охоту») [38]. Са-

---

«Музыка победы» сопровождала коронацию Ли Ши-миня, после чего он лично разработал сценарий хореографической части представления, назвав его «Ци дэ у». Танец вылился в грандиозную постановку, исполняемую 128 танцорами в парадном воинском облачении (в серебряных латах, с пиками и алебардами в руках) и являющуюся, по сути, очередным вариантом «династического танца».

[37] Отмели рек и моря (*цзянхайчжи бинь* 江海之濱) — вариант устойчивого выражения «реки и море» (*цзянхай* 江海), восходящего к «Чжуан-цзы» и употреблявшегося в поэзии Юга в качестве эвфемизма отшельника [Кравцова 2001. С. 310]. Палаты Единорога (Линьгэ 麟閣) — сокращение от Цилиньгэ 麒麟閣, названия при Хань дворцового книжного хранилища, ставшего образом сосредоточения талантливых людей. Фэн и Хао 豐鎬 — названия древних чжоуских столиц, воздвигнутых Вэньваном и У-ваном, соответственно, и олицетворяющих строительство государственности. Истинная воля. — Употребленное в тексте сочетание *ячжи* (雅志 букв.: «классическая воля») позволяет усматривать в нем намек на постулат *ши янь чжи*. Обратим также внимание, что Тай-цзун опротестовывает даже не поэзию на любовные темы, а произведения с отшельническими и даосско-религиозными мотивами, передающие антисоциальные настроения и устремления человека, что, с его точки зрения, было абсолютно неприемлемым для поэтического творчества, надобного государственной системе.

[38] Циншаньгун — дворец, где родился Ли Ши-минь. В 632 г. (6-й год эры Чжэньгуань), он, о чем подробно говорится в «Синь тан шу» (трактат «Ли юэ чжи», цз. 21, т. 2, с. 468), посетил дворец и устроил там пышную трапезу, во время которой гости слагали стихи и оды. В честь этого события создали «Гун чэн цин шань юэ» (功成慶善樂 «Му-

мое же известное стихотворение этой тематической серии — «Чжэн жи линь чао» (正日臨朝 «Встреча рассвета первого дня [Нового года]», пятисловное шестнадцатистишие), послужившее образцом для многочисленных стихотворений литераторов из окружения Сюань-цзуна [39].

Под вольным ветром раскрываются радостные побеги,
Точно выверенные лады торопят зачинающуюся янскую силу.
Сто племен инородцев издалека спешат с дарами,
[Послы] десяти тысяч царств на рассвете в Вэйян.
Если бы не заветы Шуня и Юя,
Разве бы так наслаждались спокойствием Неба и Земли?
Колесничные колеи объединили восемь сторон,
Книги и словесность сплотили четыре части света.
Сияют-сверкают балдахины над величавыми головными уборами,
Великое множество эмблем на роскошных одеяниях.
Знамена с перьями летят над императорской дорогой,
Колоколов и барабанов звук громом разносится по галереям-кручам.
Доспехи ратников переливаются зоревыми красками,
[Серебристые, как от] инея, пики пылают в лучах восходящего солнца.
Рассветные небеса проясняют все на душе,
Постыдное исчерпывают,
и [это состояние] распространяется до пустошей на краю света [40].

зыка обретения заслуг во дворце Циншань»), в названии намекается на становление личности Ли Ши-миня как будущего монарха. Дополненная хореографической постановкой, тоже разработанной лично Тай-цзуном, она превратилась в «Цзю гун у» (九功舞 «Танец девяти заслуг») из того же набора церемониальных действ, что и «Ци дэ у» (см. также: [Сисаури 2008. С. 63; Лю Цин 1991. С. 52; Music 1997. P. 23]). *Цзюгун* есть тоже терминологическое сочетание, восходящее к «Цзо чжуань» и передающее принципы успешного государственного правления через управление пятью силами природы (водой, огнем, металлом, деревом и землей) и соблюдение основных правил управления обществом: исправление нравов, обеспечение интересов (духовных запросов) и зажиточной жизни (материального благополучия) населения. Танец исполняли 64 танцора-подростка (*тун*), число коих соотносится с гексаграммами «И цзина», подчеркивая происходившие во внутреннем облике мальчика изменения, благодаря которым он стал великим государем. По «Юэфу ши цзи» (цз. 56), стихотворение Тай-цзуна первоначально являлось текстом для песнопения, исполняемого во время представления. Сюаньумэнь — ворота, названные по имени духа-покровителя Севера (Сюань-у, Сокровенный воин), ведущие из основной части столицы в императорскую резиденцию — Дамингун, которая располагалась за восточным отрезком северного участка основной городской стены. Решение вынести свой дворец за пределы собственно территории столицы (впервые, кстати, в истории китайского градостроения) принял сам Тай-цзун, пожелавший дополнительно обезопасить свою особу. Дамингун представлял собой подлинную цитадель, обнесенную мощными стенами с дозорными башнями и соединенную с городом одним-единственным проходом.

[39] Такие стихи под однотипным названием «Фэн хэ чжэн жи линь чао ин чжао» (奉和正日臨朝應詔 «По высочайшему повелению и почтительно вторя [августейшим стихам] о встрече рассвета первого дня [Нового года]») есть, в том числе, и у Вэй Чжэна и Ли Бай-яо.

[40] Вольный ветер (*тяофэн* 條風) — древний метеорологический термин, обозначающий ветер, дующий с северо-востока, его считали климатической приметой наступления весны (нового года). Точно выверенные лады. — В тексте употреблен специфический музыкальный термин *хуэйлюй* (灰律 букв.: «пепельный музыкальный лад»), обозначающий настолько точно настроенные музыкальные инструменты, что от их ме-

В отдел официальной лирики справедливо включать стихи на ратные темы, лучше всего представленные еще одной вариацией «Инь ма чан чэн ку син», уже привычно смешивающей характерные для стихов о границе мотивы суровости приграничья и жертвенного мужества ратников. При всей вторичности стихотворения по отношению к предшествующим произведениям, оно примечательно уже резким стилистическим расхождением с основным корпусом поэзии Тай-цзуна [Ло Си-ши. С. 147], показывая владение тем различными художественными манерами.

Более типично для поэзии Тай-цзуна (что делает его литературным наследником Ян Гуана) объединение «дум о государстве» с зарисовками увиденных им мест, нередко перерастающими в пейзажные миниатюры, и сиюминутными настроениями, вызванными теми или иными жизненными реалиями. Таковы, например, «Ляо чэн ван юэ» (遼城望月 «Со стен Ляо взираю на луну»), «Цю вань янь чжи» (秋暮言志 «Осенним вечером вещаю о своих устремлениях»), «Чунь жи ван хай» (春日望海 «Весенним днем взираю на море»), «Дэн сань тай янь чжи» (登三臺言志 «Поднявшись на Три башни, вещаю о своих устремлениях»), последние два вмещают в себя и исторические мотивы[41]. Причем в них постоянно встречаются строки, словно заимствованные из южной поэзии: «Далекие горы прекрасны, словно узорчатый шелк, / Тянущиеся струи их обвивают, будто пояс» — из «Юй бэй пин цзо» (於北平坐 «На севере спокойно сижу»), об одном из военных походов; или: «Новые водоемы наполнены старой водой, / Древние деревья выпустили молодую листву» — первое из двух стихотворений цикла «Го цзю чжай» (過舊宅 «Миную старое жилище»), о дворце Цин-шаньгун.

К *шигэ* относятся те же пейзажные зарисовки и повествования о личных впечатлениях и настроениях поэта, но без сколько-нибудь приметного звучания социальных мотивов. Есть также серия стихотворений (вновь вспомним о поэзии Ян Гуана) о временах года: «Шоу чунь» (首春 «Первый день третьего весеннего месяца»), «Чу ся» (初夏 «Начало лета»); «Ду цю» (度秋 «Наступление осени»). И о времени суток, чаще всего вечере и порою с отходом от ставшей шаблонной для китайской поэзии ассоциации

лодий поднималась древесная зола. На рассвете в Вэйян... — Тай-цзун употребляет название главного здания раннеханьского дворцового ансамбля (Вэйянгун), имея в виду собственную резиденцию. Галереи-кручи — почти буквальный перевод употребленной в тексте словесной конструкции *яньлан* 巖廊, передающей образ строений, вздымающихся словно горные утесы. Этот образ полностью соответствует особенностям дворцового зодчества Тан: дворцы из Дамингун представляли собой возвигнутые на высоких (в несколько метров) насыпях строения, соединенные между собой переходными мостиками и крытыми галереями (*лан*).

[41] «Ляо чэн ван юэ» — пятисловное десятистишие, созданное в начале 645 г. в г. Ляо (на месте современного Ляояна, пров. Лоянин), когда Тай-цзун возглавлял поход против северо-восточного царства Гаоли. «Чунь жи ван хай» — отдаленная вариация на тему стихотворения Цао Цао, в которой Тай-цзун вспоминает, правда не о нем, а о ханьском У-ди и Цинь Ши-хуане: «Взойдя сюда, думаю о ханьском владыке, / Стоя на Цзеши, вызываю образ Цинь-хуана». Название «Дэн сань тай янь чжи» тоже содержит реминисценцию на древние времена: под тремя башнями имеются в виду легендарные строения ханьской эпохи, одно из которых — Линтай (靈臺 «Чудесная башня») служила обсерваторией.

заката со старостью и от печальных дум лирического героя (автора). Из «Чу цин ло цзин» (初晴落景 «Закат в наступившую ясную погоду»):

Вечернее зарево всегда доставляло наслаждение,
А в наступающую ясную погоду еще больше радует.
Солнце догорает, расцвечивая сто цветов,
Ветер колышет бирюзу тысячи лесных деревьев.

И наконец, среди *шигэ* присутствует внушительное число стихотворений-воспеваний, помеченных в заглавиях, кроме иероглифа *юн,* сочетанием *фудэ* [42]. Много стихов имеют знакомые нам по поэзии в стиле Юн-мин и стихам дворцового стиля названия: «Юн юй» (詠雨 «Воспеваю дождь»), «Юн сюэ» (詠雪 «Воспеваю снег»), «Юн тао» (詠桃 «Воспеваю персиковое дерево»), «Фу дэ цань цзюй» (賦得殘菊 «Воспеваю опавшую хризантему»), цикл из двух пятисловных четверостиший «Юн чжу» (詠燭 «Воспеваю светильник») и т. д. Наиболее близки к *гутиши* «Фу дэ ли» (賦得李 «Воспеваю сливу») «Фу дэ ин тао» (賦得櫻桃 «Воспеваю вишню и персик») и «Цай фу жун» (采芙蓉 «Рвут фужуны») [Ло Цзун-цян 1993. С. 40] [43]. «Фу дэ ин тао»:

Эти цветущие деревья полнили все вокруг благоуханьем,
Когда в Лояне царила солнечная весна.
Спелые красоты таили в себе те далекие дни,
Бирюзовые краски отражались в тянущейся протоке.
На вершинах пели очаровательные птички,
Нижние ветви приманивали красавиц.
Прежде были фруктами в саду,
Ныне драгоценные угощения на циновке.

«Цай фу жун» пронизано (подобно подражаниям южным песням Сяо Яня) озорными нотками и двусмысленно по содержанию: речь идет то ли о беззаботно веселящихся гаремных красавицах (после прогулки по озеру возвращаются в Цзяньчжангун 建章宫 — использовано название ханьского дворца), то ли о влюбленной парочке (словесное клише «взявшись за ру-

---

[42] Как *фудэ* 賦得 первоначально обозначали стихи, созданные во время коллективных поэтических экзерсисов и по августейшему повелению (что к поэзии Тай-цзуна, естественно, не относится), позже оно приобрело значение «на тему» [Цюань Тан ши да цыдянь 2003. С. 82]. Поэтому *фудэ* вводили и в названия произведений на исторические темы, а могли определять их и как *юн*: стихотворение Тай-цзуна «Юн сы ма бяо "Ду хань чжи"» (詠司馬彪續漢志 «Воспеваю "Продолжение анналов Хань" Сыма Бяо»), об ученом-историке Сыма Бяо (司馬彪 ?—306), дополнившем «Хань шу» несколькими главами, названными «Сюй хань чжи» (или «Сюй хань шу» 續漢書, «Продолжение "Книги о Хань"»), которые в VI в. включили в состав «Хоу хань шу» Фань Е. Следует также иметь в виду, что не все воспевания Тай-цзуна, перекликающиеся по названиям с южными *юн,* принадлежат данной поэтической традиции по содержанию. Так, в стихотворении «Юн фэн» (詠風 «Воспеваю ветер») обыгран образ ветра как символа могущества государства, восходящий к песне Лю Бана, на которую и ссылается поэт в заключительных строках: «Со всем старанием пою Песнь о великом ветре, / Чтобы грозной силой очистить четыре стороны».

[43] Существует точка зрения, что подавляющее большинство произведений Тай-цзуна выполнены в стиле *гунтиши*, чем его творчество серьезно отличается от поэзии литераторов его окружения [Kroll 2001. P. 284].

ки»), в последнем случае повествование приобретает еще и фривольные интонации:

Вместе веселились-играли на квадратной дамбе,
Взявшись за руки взошли на резной кораблик.
Кораблик тронулся, разрезая легкие волны.
Ветерок разносит плывущий в воздухе аромат.
Вспорхнувшие иволги никак не успокоятся,
Испуганные кряквы мечутся в беспорядке.
Лотосов поубавилось, звон браслетов стих,
Над водной ширью длится песня гребцов.
Птички на ветке вновь юркнули в древесную темень,
Наплавались-накатались и вернулись в Цзяньчжан.

Увлеченность Тай-цзуна стихами в дворцовом стиле вызывала протест даже у его окружения. Широко известен эпизод беседы самодержца с Юй Ши-нанем, приведенный в жизнеописании того из «Синь тан шу» (т. 13, с. 3972): «Владыка создал стихотворение в дворцовом стиле и вручил [Юй Ши-наню], чтобы тот ему вторил. Ши-нань ответил: "Совершенный мудрец с непревзойденным мастерством исполнил, однако сам этот стиль уж слишком не классический (*ячжэн* 雅正). Одобренное наверху обязательно получает популярность внизу. Ваш слуга боится, что, если такие стихи раз получат широкое хождение, то в Поднебесной ветер придет в упадок. Поэтому осмелюсь не выполнить Ваше повеление"» [44].

Юй Ши-нань, похоже, и вправду стремился абстрагироваться от южного стиля, настойчиво обращаясь, в противовес тому, к стихам о границе: цикл (два стихотворения) «Цун цзюнь син» (從軍行 «Походная песня), «Чу сай» (出塞 «Выезжая за укрепленные рубежи») и т. д., все (от 16 до 22 строк) стилизуют древние *юэфу* балладного типа и видятся образцовыми композициями «мужественной поэзии» [Мао Шуй-цин 2003. С. 28]. Поэт создавал вариации и на темы других древних песен: «Чжун фу чжи лю хуан» (中婦織流黄 «Средняя невестка ткет струящийся желтый [шелк]», подражание одноименному фольклорному произведению) или «Бэй гэ син» (悲歌行 «Песня о моей обиде») Бань цзеюй. Художественные эксперименты Юй Ши-наня объективно способствовали поддержанию в рамках придворной поэзии стилистической линии, восходящей к древнему фольклору и северному поэтическому творчеству, что, возможно, и послужило одной из главных причин особого благожелательного отношения к нему в традиции. Вместе с тем, и его творчество не избежало влияния поэзии Юга, приметного в произведениях на тему: «Фэн хэ ю шань юй хоу ин лин» (奉和幽山雨後應令 «По повелению наследника престола почтительно вторю стихам об окончании дождя в потаенных горах»), «Фу дэ у ду» (賦得吳都 «Воспеваю столицу царства У»), «Ши янь гуй янь тан» (侍宴歸雁堂 «На пиру в Зале Возращающихся гусей») — и тем более в «классических» воспеваниях: «Юн у» (詠舞 «Воспеваю танец»), «Юн чань» (詠蟬 «Воспеваю цикаду»), «Чань» (蟬 «Цикада»). Все три стихотворения — пятисловные четве-

[44] На этот эпизод тоже постоянно ссылаются в исследованиях, его переводы и анализ см., например: [Kroll 2001. P. 285; Owen 1977. P. 43—44].

ростишия, последнее признано не только лучшим творением самого Юй Ши-наня, но и единственно достойным из поэтического наследия эры Чжэнь-гуань быть включенным в список шедевров всей танской поэзии [Тан ши цзошан цыдянь 1986. С. 1—2]:

Свесив головку, пьет чистую росу,
Стрекот доносится из глубины платанов.
Где-то высоко обитает, но слышен издалека,
Совсем иной, чем звуки осеннего ветра.

Собственно досуговой поэзии в творчестве Юй Ши-наня, пожалуй, нет (или она не опознается под флером стилизаций), но нельзя не заметить очаровательную элегию-миниатюру «Чунь е» (春夜 «Весенняя ночь»):

Над весенним садом луна блуждает-гуляет,
Бамбук вокруг жилища в ночи расступился.
Испуганные птички проносятся по лесу,
Лепестки цветов ветер доносит до самой воды.

Уловить качественные различия между творческой манерой и художественными пристрастиями южанина Чу Ляна и северянина Ян Ши-дао затруднительно по причине вторичности их поэзии: подавляющее большинство сохранившихся стихов созданы по высочайшему повелению (априори на заданную тему) и вторят произведениям названных или безымянных высокопоставленных персон. Правда, значительная их часть есть не панегирики, а стихи с преобладанием пейзажных зарисовок и элегических интонаций, проистекающих, когда предположительно, а когда и совершенно определенно, из настроений и стилистики текстов-оригиналов: «Фэн хэ ван юэ ин вэй ван» (奉和望月應魏王教 «По повелению и по указаниям Вэйского принца почтительно вторю стихам о взирании на луну») Чу Ляна, «Чу цю е цзо ин чжао» (初秋夜坐應詔 «По высочайшему повелению о том, как в начале осени ночью сижу»), «Фэн хэ ся жи вань цзин ин чжао» (奉和夏日晚景應詔 «По высочайшему повелению почтительно вторю стихам о вечере летнего дня») Ян Ши-дао [45]. При этом у Ян Ши-дао заметно больше, чем у Чу Ляна (либо они просто лучше сохранились), стихотворений-воспеваний: «Юн у» (詠舞 «Воспеваю танец»), «Юн шэн» (詠笙 «Воспеваю шэн»), «Ин чжао юн чао няо» (應詔詠巢鳥 «По высочайшему повелению воспеваю гнездящуюся птицу») и т. д. Несколько оригинальнее «Хуань шань чжай» (還山宅 «Возвращаюсь в горную обитель») и «Чунь чао сянь бу» (春朝閒步 «Весенним утром иду по захолустью») Ян Ши-дао, оба с отшельническими мотивами. Кроме того, у этого же поэта есть семисловные стихотворения, одно из них — восьмистишие «Юн ма» (詠馬 «Воспеваю коня»), отдаленный предшественник семисловных *люйши.*

Задержимся и на лирике Вэй Чжэна и Ли Бай-яо, памятуя об их статусе ученых-историков и репутации ревнителей имперской государственности.

Из стихотворений Вэй Чжэна особое внимание обычно уделяют «Шу хуай» (述懷 «Следуя тому, что на душе»), другое название «Чу гуань» (出

[45] Вэйский принц — Ли Тай (李泰 618—652), четвертый сын Тай-цзуна, никаких его поэтических произведений не сохранилось.

關 «Минуя горную заставу»)[46]. Пятисловное двадцатистишие, созданное еще зимой 618 г., когда Вэй Чжэн выполнял по поручению Ли Юаня дипломатическую миссию, вмещает в себя переживания автора от увиденного им запустения (после междоусобицы) и его раздумья об устоях монаршего правления, выраженные через обильные реминисценции и исторические намеки.

На старом дереве кричит озябшая птица,
В пустых горах вопят ночные обезьяны.
Как же ранит, что видишь на тысячу *ли*,
Перевернулась в трепете девять раз моя душа,
Разве не боязно от опасностей и трудностей?
Тем глубже упование на августейшую милость к мужам,
пекущимся о стране.
Цзи Бу не давал двух клятв,
Хоу Ин уважал и одно [обращенное к нему доброе] слово.
Человеческая жизнь откликается на [государственные] нравы,
О [незыблемости] заслуг и славы кому стоит вновь рассуждать?[47]

---

[46] Известно о собрании сочинений Вэй Чжэна из 20 цзюаней [Цюань Тан ши 2001. Т. 1. Цз. 18. С. 159], сохранились два цикла культовых песнопений (всего 31 текст), четыре стихотворения и «Дао гуань нэй бо шу фу» (道觀内柏樹賦 «Ода о кипарисовом дереве в даосском храме»). Культовые песнопения Вэй Чжэна — «У цзяо юэ чжан» (五郊樂章 «Тексты для музыки [при жертвоприношениях] в пяти предместьях») и «Хунь тай мяо юэ чжан» (太廟樂章 «Тексты для музыки [при жертвоприношениях] в святилище императорских предков») относятся к разряду храмовых песнопений (см.: «Юэфу ши цзи», цз. 6, 10; см. также: [Цюань Тан ши. 2001. Т. 1. Цз. 11. С. 89—93; Цз. 13. С. 113—115]). Первый состоит из гимнов Пяти повелителям частей, представляющих собой небольшие по объему (преимущественно восьмистишия) четырехсловные стихотворения. Отмеченные энергичностью стиха и стилистической красочностью, они несколько напоминают, на мой взгляд, ритуальную поэзию Западной Цзинь, в первую очередь творческую манеру Фу Сюаня. В основной редакции «Цюань тан ши» все произведения поэта собраны в цз. 31, см. также: [Цюань Тан ши 2001. Т. 1. Цз. 18. С. 159—160]. Ода, представленная в [Цюань Тан вэнь 2000. Т. 3. Цз. 139. С. 1579], выполнена в формате малых од аллегорического характера и формально находится в русле одической поэзии соответствующего класса Южной Ци и Лян, однако заметно отличается от нее лексической простотой [Ма Цзи-гао 1987. С. 263]. По содержанию это воспевание благородной личности, стойко переносящей любые невзгоды, оно вызывает в памяти (по нашему личному впечатлению) «Цзюй сун» Цюй Юаня. Общую характеристику поэзии Вэй Чжэна см., например: [Мао Шуй-цин 2003. С. 26—27; Тан-дай вэньсюэ ши 2000. Т. 1. С. 83—84; Kroll 2001. P. 284].

[47] Полный перевод этого стихотворения (В. М. Алексеев. «По-прежнему о заветном») см. в кн: [Алексеев 2000. Т. 1. С. 305—309; Постоянство пути 2003. С. 27—33]. Перевернулась в трепете — вариативная цитата из стихотворения «Чоу энь» цикла «Цзю чжан» («Чуские строфы»): «Все дальше следую по дороге от Ин, / Душа за одну ночь девять раз повернулась». Цзи Бу 季布 — чуский военачальник, о котором сказано в «Ши цзи» (цз. 100, перевод: [Сыма Цянь. Т. 8. С. 204—205]). Дав клятву на верность Сян Юю, он истово служил ему, за что вызвал к себе ненависть Лю Бана. Расправившись с Сян Юем, основатель Хань пообещал щедрую награду за поимку Цзи Бу. Друзья Цзи Бу прятали его, выдавая за каторжанина. Но и среди окружения Лю Бана нашлись люди, считавшие поведение Цзи Бу высшим проявлением мужества и преданности, в чем они убедили монарха. И тот не только прекратил преследовать Цзи Бу, но и пригласил его на почетную службу. Образ Цзи Бу, с одной строны, превратился в символ верности человека своему слову, что нашло воплощение в крылатой фразе «обеща-

Художественные достоинства этого стихотворения, честно сказать, не особо впечатляют. Но оно действительно привносит новую струю в китайскую поэзию, намечая путь для обновления гражданской (но служащей интересам государства) лирики.

Два стихотворения относятся к эре Чжэнь-гуань, оба образцы официальной поэзии: о праздновании начала Нового года и «Фу си хань» (賦西漢 «Воспеваю Западную Хань») [48]. Вновь выделяется явно приватное стихотворение — «Му цю янь хуай» (暮秋言懷 «На закате осени рассказываю о том, что на душе») [49]:

В начале лета расстался со столичными помощниками,
В конце осени оказался в Саньхэ.
Смутно-далеки Палаты Пэнлая,
Днем и ночью полон дум о родных местах.
Иней ранит у замерзших ступеней хризантемы,
Ветер губит на укромной заводи лотосы.
Аромат [былых] лет на сиденье растворился-иссяк,
И в ответ остается лишь петь «О зачем, о зачем!» [50]

К числу лучших творений Ли Бай-яо относят, во-первых, «Ту чжун шу хуай» (途中述懷 «В пути, следуя тому, что на душе», пятисловное четырнадцатистишие), созданное в конце Суй и перекликающееся с «Шу ху-

---

ние Цзи Бу дороже сотни цзиней лучшего золота» 得黃金百斤不如得季布一, до сих пор имеющей хождение в китайском языке [Сыма Цянь. Т. 8. С. 204—205]. С другой стороны, в предании о Цзи Бу зафиксированы и монаршие нормы: умение побороть личную неприязнь к человеку, обладающему высокими и полезными для государства моральными качествами. Хоу Ин 侯嬴 — персонаж из предания о княжиче древнего царства Вэй (Вэй гунцзы 魏公子), тоже приведенного в «Ши цзи» (цз. 77, перевод: [Сыма Цянь. Т. 7. С. 196—197]. Достигший 70-летнего возраста Хоу Ин жил в такой нужде, что был вынужден работать привратником у городских ворот. Узнав о том, княжич вначале предложил ему материальное вспомоществование. Хоу Ин отказался, мотивируя это тем, что привык к аскезе и не считает возможным принимать милостыню. Проникшись уважением к его чувству собственного достоинства, княжич устроил пир в честь Хоу Ина, но прежде уважил его просьбу отвезти его на рынок, лично управлял колесницей и терпеливо ждал, пока старец побеседует с рыночными знакомцами. Они опоздали на пиршественную трапезу, заставив долго ждать благородных гостей. Но, как сказал на пиру сам Хоу Ин, княжич намеренно нарушил этикет, чтобы показать, как он ценит любого, даже самого ничтожного, жителя своей страны.

[48] Первое из них было создано в подражание стихотворению «Чжэн жи линь чао» Ли Шиминя. Второе (пятисловное восьмистишие) — экспромт, сочиненный во время пиршественной трапезы, устроенной во время посещения монархом Лояна, когда тот повелел всем участникам пира сложить по оде, воспевающей империю Западная (Ранняя) Хань. Все экспромты должны были заканчиваться здравицами монарху.

[49] В одном из рукописных литературных собраний, найденных среди манускриптов Дуньхуана, это стихотворение приписано другому поэту, что, по мнению современных исследователей, полностью соответствует действительности [Цюань Тан ши 2001. Т. 1. Цз. 18. С. 160].

[50] Саньхэ (三河 букв.: «Три реки») — образное название местности на стыке Хэнань и Шэньси, там находились три области, в название которых входило слово «река». Палаты Пэнлая (Пэнлайгэ 蓬萊閣) — образное название Библиотечного управления (Мишушэн). «О зачем, о зачем» — песня «Ши цзина» (третий подраздел «Го фэн») «Ши вэй» (式微 «О зачем», I, III, 11, «О зачем, о зачем мы ничтожны, бедны»).

ай» Вэй Чжэна [Мао Шуй-цин 2003. С. 29—30] [51]. Во-вторых — «Ин чэн хуай гу» (郢城懷古 «В городе Ин переживаю о древнем»), пространное повествование (36 пятисловных строк), совмещающее в себе вариации на тему «Плачу о столице Ин» Цюй Юаня и «У чэн фу» Бао Чжао. Насыщенное аллюзиями и вариативными цитатами, оно развивает мысль об историко-политических превратностях и испытаниях, выпадавших на долю страны. К «Ин чэн хуай гу» примыкают такие стихи на исторические темы, как «Е хань гао мяо» (謁漢高廟 «Посетив поминальное святилище ханьского Гао-цзу»), «Фу дэ вэй ду» (賦得魏都 «Воспеваю столицу Вэй»), о Граде Е и временах властвования Цао Цао.

Еще одну серию образуют стихотворения, где исторические мотивы и переживания автора по поводу событий прошлого вписаны в пейзажные, надо сказать, весьма тонко выписанные, зарисовки: «Цю вань дэн гу чэн» (秋晚登古城 «Осенним вечером поднялся на древнюю городскую стену»), «Вань ду цзян цзинь» (晚渡江津 «Вечером переправляюсь по броду через Реку»), «Ду хань цзян» (渡漢江 «Переправляюсь через Хань[шуй] и [Чан]-цзян») [Тан-дай вэньсюэ ши 2000. Т. 1. С. 86]. Есть, разумеется, и несколько образцов придворной поэзии, в том числе еще одна вариация на тему встречи Нового года, а также «Фэн хэ чу чунь чу ю ин лин» (奉和初春出游應令 «По повелению свыше почтительно вторю [стихам] о прогулке в начале весны»), последнее (пятисловное восьмистишие) тоже воспринимается в качестве скорее пейзажного произведения, нежели панегирика [52].

И, наконец, два пятисловных восьмистишия «Сун бэ» 送別 «На прощание») и «Юй хоу» (雨後 «После дождя») вновь явно относятся к разряду приватной лирики. Первое выглядит «переходным мостиком» между прощальными стихами южных поэтов-друзей и их тематическими аналогами в «зрелой» танской поэзии [53]:

Со словами любви [выпьем] по чарке вина,
Печально и грустно, встаем, скорбя о разлуке.
Ночные цветы разметало от росистого воздуха,
Сумеречные воды стремительно кружат струи.
Гусиные пути уводят до самой луны,
Стрекот насекомых далеко раздается в призрачной осени.
Завтрашним днем поднимемся на речной мостик,
С кем буду беседовать о лодке, уплывшей к бессмертным? [54]

---

[51] Всего сохранилось 26 стихотворений (см.: «Цюань тан ши», цз. 43; [Цюань Тан ши 2001. Т. 1. Цз. 31. С. 260—265]).

[52] Возможно, подражание «Чунь ю цюй» (春游曲 «Мелодии о весенней прогулке»), семисловному восьмистишию, единственному сохранившемуся произведению супруги Тай-цзуна — императрицы Вэньдэ-хуанхоу (文德皇后 601—636) [Цюань Тан ши 2001. Т. 1. Цз. 5. С. 49], судя по которому, она обладала незаурядными поэтическими дарованиями и чутьем лирика.

[53] Среди самых известных произведений приведенное выше пятисловное *цзюэцзюй* «Сун бе шань чжун» Ван Вэя. «Сун бе» Ли Бай-яо является также одним из первых стихотворений, отвечающих формальным параметрам *люйши* [Мао Шуй-цин 2003. С. 30].

[54] Поднимемся на речной мостик — аллюзия на строки из поэтического послания Ли Лина к Су У: «Держась за руки, поднялись на речной мостик, / Отправившийся в путь вечером где окажется?» Лодка, уплывшая к бессмертным. — В

«Юй хоу», посвященное сцене окружающей действительности после дождя, тоже предвосхищает собой одну из излюбленных тем грядущей поэзии [55].

Вечер настал, ветер [принес] великолепную погоду,
В наступившем безоблачье все сущее красуется цветением.
Нависшие тучи исчезли в небесных просторах,
Едва заметная радуга на глазах превращается в дугу.
Позади окна бамбуковые заросли приблизились к берегу,
Перед ступенями стелется речной песок.
Такое спокойствие, что прежде не встречал,
Уважив вино, беседуем о ветре и цветах.

Итак, в эру Чжэнь-гуань состоялось окончательное формирование традиции уже танской придворной поэзии, опиравшейся на поэтический опыт Севера и Суй, но полностью ассимилировавшей и художественное наследие Юга [Owen 2010. P. 286]. Важно, что использовали модель придворного поэтического творчества, допускавшую тематическую и стилистическую полифонию произведений на коллективные темы, равно как и сочинение одним автором произведений официального и досугового характера. Более того, в частной лирике представителей поэзии эры Чжэнь-гуань наметились (но проистекающие, в сущности, из предшествовавшего литературного опыта) некоторые формальные особенности и мотивы, получившие развитие в «зрелой» поэзии Тан.

Конец правления Тай-цзуна и первая половина правления Гао-цзуна отмечены тенденцией ко все более широкому признанию значимости для поэтического творчества его формального эстетического компонента. Эта тенденция четко зафиксирована в докладе трону Сюй Цзин-цзуна и Шангуань И, представленном в третьем году эры Лун-шо (龍朔 661—664) и как бы суммирующем опыт придворной поэзии нового периода (с конца правления Тай-цзуна) [Ло Цзун-цян 1993. С. 34] [56]. Авторы доклада — ведущие

оригинале *сяньчжоу* (仙舟 «лодка бессмертных), намек на легенду о двух друзьях, поплывших на лодке вверх по Хуанхэ и неожиданно для себя оказавшихся в местах обитания бессмертных.

[55] Например, тоже знаменитое пятисловное восьмистишие «Шань цзюй цю мин» (山居秋暝 «В горном жилище осенним вечером») Ван Вэя, начинающееся строкой: «Пустынные горы обновились после дождя». Попутно заметим, что уж совсем невероятным кажется присутствие у Ли Бай-яо пятисловного четверостишия «Чунь сяо» (春曉 «Весеннее утро»), ибо точно такое же название имеет прославленное пятисловное *цзюэцзюй* Мэн Хао-жаня.

[56] Сюй Цзин-цун (許敬宗 592—672, второе имя Янь-цзу 延族, жизнеописания в «Цзю тан шу», цз. 82, и «Синь тан шу», цз. 223) — южанин по происхождению (из г. Синьчэн, современный Фуян, пров. Чжэцзян) и сын крупного царедворца уже суйского времени, он был одним из немногих молодых людей, кто получил высшую степень (*сюцай*) при сдаче государственных экзаменов, введенных при Суй. Хотя его отец до последнего хранил верность Ян Гуану и был убит вместе с ним, Сюй Цзин-цзуна приняли на службу в Тан. Некоторое время занимал должность помощника юго-восточной (пров. Цзянсу) области и затем был приглашен лично Ли Ши-минем в Хунвэньгуань. При Ли Ши-мине Сюй Цзин-цун занимал руководящие должности в Императорском секретариате и в Кабинете министров, в 645 г. стал правым наставником будущего императора Гао-цзуна, по вступлении коего на престол возглавил Министерство ритуалов (Либу 禮部).

представители данного этапа развития поэзии и одновременно крупные государственные деятели, чьи политические судьбы сложились по-разному. Сюй Цзин-цзун принял сторону рвущейся к власти У Цзэ-тянь (поддержал её интронизацию), в восьмой месяц 657 г. по её протекции возглавил Государственный секретариат (Шаншушэн) и оставался на этом посту до 670 г., уйдя с него по собственному желанию. Шангуань И, напротив, был ярым противником У Цзэ-тянь, советовавшим монарху её низложить. В 664 г. он и ряд его сторонников были обвинены в заговоре против трона и преданы казни.

Лирика Сяо Цзин-цзуна и Шангуань И в целом продолжает художественную линию первых десятилетий Тан [Kroll 2001. P. 285] [57]. Но каждый из них делает это по-своему. У Сяо Цзин-цзуна преобладают стихотворения, созданные по высочайшему повелению, многие в подражание произведениям Тай-цзуна, в том числе: «Фэн хэ чунь жи ван хай» (奉和春日望海 «Почтительно вторю [стихам] "В весенний день взираю на море"»), «Фэн хэ цю вань янь чжи ин ши» (奉和秋暮言志應詩 «По высочайшему приказу почтительно вторю стихам "Осенним вечером вещаю о своих устремлениях"»), «Фэн хэ го цзю чжай ин ши» (奉和舊宅應詩 «По высочайшему приказу почтительно вторю стихам "Миную старое жилище"»). Вариации превосходят, как правило, августейшие творения по пространности повествования (до 40 строк), витиеватости слога, дополненный бесконечными цитатами и реминисценциями, а также внешней эффектностью стиха [Ло Цзун-цян 1993. С. 54]. С этой точки зрения нельзя не признать, что придворная

Энциклопедически образованный и литературно одаренный человек, Сюй Цзин-цзун принимал участие во многих гуманитарных проектах эры Чжэнь-гуань и начальных лет правления Гао-цзуна. Входил в состав комиссий по составлению *чжэнши* о Лючао, затем — по редактированию и систематизации подневных дворцовых хроник правления Тай-цзуна и Гао-цзуна, подготавливая их для будущей *чжэнши* о Тан. Фавор по отношению к Сюй Цзин-цуну со стороны У Цзэ-тянь во многом объясняется еще и тем, что, помимо личной ей преданности и административных способностей, Сюй Цзин-цзун был незаменимым консультантом в области исторических прецедентов, подсказывая ей способы легитимации ее политического курса [Twitchett 1979. P. 252]. Кроме того, Сюй Цзин-цзуна считают главным составителем грандиозного (в 1000 цзюаней) литературного свода «Вэнь гуань цы линь» (文館詞林 «Лес литературных произведений из Палаты словесности»), завершенного в 657 г. (один из проектов, предпринятый под патронажем уже Гао-цзуна) и собравшего дотанскую поэзию. Часть свода передали посланцам из корейского царства Шилла (Силла), прибывшим ко двору в 686 г. с просьбой познакомить их с имперской ритуальной и официальной поэзией. Полученные посланцами свитки уцелели в Японии (в Китае свод был полностью утрачен) [Owen 2010. P. 296]. Шангуань И (上官儀 608?—664, второе имя Ю-юнь 游韻, жизнеописания в «Цзю тан шу», цз. 80, и «Синь тан шу», цз. 105) — уроженец Шаньчжоу (на территории современного уезда Шаньсянь, юг пров. Хэнань), выдвинулся через экзамены: в начале эры Чжэнь-гуань с блеском выдержал столичный экзамен и сразу получил назначение в Хунвэньгуань.

[57] Согласно библиографическому разделу «Синь тан шу», некогда имелось собрание сочинений Сюй Цзин-цзуна из 80 цзюаней. Сохранилось 45 стихотворений («Цюань тан ши», цз. 35), авторство 17 из них спорно [Цюань Тан ши 2001. Т. 1. Цз. 22. С. 177—186]. У Шангуань И имелось собрание сочинений из 30 цзюаней, сохранилось 19 стихотворений (см.: «Цюань тан ши», цз. 40; и [Цюань Тан ши 2001. Цз. 28. С. 235—238]), большая часть которых относятся к эре Чжэн-гуань [Ло Цзун-цян 1993. С. 51].

поэзия в исполнении ее Сюй Цзин-цзуном вступила в новую фазу художественной эволюции.

Вместе с тем Сюй Цзин-цзун создавал и вариации на тему произведений южных поэтов, достаточно точно и мастерски имитируя их стилистику, в частности, стихотворение «Ни цзян лин юй чан ань гуй ян чжоу цзю жи фу» (擬江令於長安歸楊州九日賦 «Подражаю [стихотворению] главы [Кабинета министров] Цзяна "В девятый день пишу о возвращении из Чанъаня в Янчжоу"»), созданное по мотивам одноименного стихотворения Цзян Цзуна [58]:

Странник, что несущееся перекати-поле,
В думах о родных краях так бы и последовал за перелетным гусем.
Воображаю, как подхожу к заводи в хризантемах,
Ароматные бутоны для кого теперь раскроются?

Поэзия Шангуань И заметно более разнообразна по мотивам и настроениям и распадается, по меньшей мере, на три тематические серии. Одну, если ориентироваться на формальный показатель, образуют пиршественная поэзия и все те же «почтительные подражания», включая и произведения Тай-цзуна, например, еще одна версия на тему «Минуя старое жилище». Вместе с тем вновь, по случайному совпадению или в результате осознанного выбора, поэт варьирует в основном стихи с личностными настроениями и пейзажного характера: «Юн сюэ ин чжао» (詠雪應詔 «По высочайшему повелению воспеваю снег»), «Фэн хэ шань е лин цю» (奉和山夜臨秋 «Почтительно вторю [стихам] "В ночных горах близится осень"»), «Фэн хэ и чуань гун цю е» (奉和潁川公秋夜 «Почтительно вторю "Осенней ночи Ичуаньского герцога"») [59]. Во вторую серию мы бы выделили поминальные песни (четыре стихотворения), все о конкретных лицах, что позволяет говорить об окончательной трансформации прежних *ваньгэ* в категорию стихотворных реквиемов. Третья серия вмещает в себя все остальное. Мы видим здесь и вариацию на тему Ван Чжао-цзюнь (пятисловное восьмистишие), на этот раз сосредоточенную в переживаниях героини и лишенную мотивов суровости приграничья, свойственных *бяньсайши*; и «Юн хуа чжан» (詠畫障 «Воспеваю разрисованный экран»), семисловное восьмистишие, развивающее художественный прием, зародившийся в *гунтиши*: поэт рисует живописные образы красавиц, в чем проявляется его творческая индивидуальность [Kroll 2001. P. 286]; и миниатюру «Жу чао ло ди бу юэ» (入朝洛堤步月 «Прибывая ко двору, передвигаюсь под луной по дамбе через реку Ло»):

---

[58] Цзян Цзун (江總 519—594, второе имя Цзун-тэ 總特) — чэньский сановник, бывший *шаншулином* при последнем монархе Чэнь и один из крупнейших поэтов той поры, оставивший после себя около ста стихотворных (*ши* и *юэфу*) произведений [Сянь Цинь Хань 1983. Т. 3. С. 2567—2598], равно славившийся мастерством в *гунтиши* и поэзией на буддийские темы [Ван Чжун-лин 1988. С. 740—741, 751]. Отдельное место занимают стихи, созданные в Суй, куда он был увезен вместе с Чэнь Шу-бао: они пронизаны ностальгией по родине. Одному из таких стихотворений и подражает Сюй Цзин-цзун.

[59] Ичуань-гун — аристократический титул сановника Хань Юаня (韓瑗 606—659).

Неотрывно гляжу на широкого потока струи,
Пришпорив коня, миную длинную отмель.
Сороки пролетели, в горах лунный восход,
Цикады стрекочут, в пустоши ветреная осень.

Обращение к осенней природе вообще характерная черта поэзии Шангуань И. Он постоянно использует образы осеннего ветра, текущей воды, лунного света, цикад, улетающих гусей, вырабатывая, вопреки внешней вторичности его стихотворений, собственные поэтический язык и стилистическую манеру, которая так и вошла в историю китайской поэзии как «стиль Шангуаня» (*шангуаньти* 上官體). В дополнение к элегичности звучания, этот стиль характеризуется образной новизной: такое, скажем, сочетание, как *сюэхуа* (雪花 «снежные цветы»), о падающем снеге; и виртуозностью параллельных конструкций, примером которых служат заключительные строки приведенного стихотворения [60].

Правление У Цзэ-тянь ознаменовалось курсом на дальнейшее повышение общественной значимости поэтического творчества и включение его в орбиту государственной системы. В 679 г. в экзаменационные испытания были включены поэтические композиции, в скором времени приобретшие нормативные формальные параметры: так называемые регулярные оды (*люйфу* 律賦). *Люйфу* не имели строгих ограничений в объеме и по этому показателю тяготели к *дафу:* одно из лучших произведений для конца VII в. состояло из 294 иероглифов [Чу Бинь-цзе 1990. С. 92]. При этом на них распространялись, во-первых, правила *пяньли* (преимущественное использование шестисловной и четырехсловной строк). Во-вторых, требование соблюдения мелодического рисунка, не столь строгого, как для просодии регулярного стиха, но тоже основанного на контрастности чередования тонов. В-третьих, правила рифмы, с обязательной сменой «групп рифм», имевшей смыслообразующую функцию: сегменты, связанные одной рифмой, одновременно являлись аналогом предложения (абзаца), раскрывающего тот или иной аспект темы произведения. В-четвертых, употребление параллельных синтаксических конструкций в рамках двустишия. То есть, в итоге, создание *люйфу* требовало от человека безукоризненнего владения всеми формальными приемами стихотворной поэзии и высокой художественной словесности, в первую очередь теми, которые использовали и в официальной документации того времени. Таким образом, в ходе тренинга по написанию *люйфу* человек обучался риторике и практическим навыкам составления деловых бумаг [Kroll 2001. P. 278] [61]. Регулярные оды создава-

---

[60] В оригинале: 鵲飛山月曙 / 蟬噪野風秋. О стилистических особенностях поэзии Шангуань И подробно см.: [Owen 1977. P. 73—76]. Формальная виртуозность поэта во многом объясняется его теоретическими разработками в области стихосложения. Он создал на эту тему специальное сочинение, извлечения из которого сохранились в корпусе антологии «Вэнь цзин ми фу лунь» (文鏡秘府論 «Рассуждения о потаенных палатах зеркала словесности»), составленной в 819 г. японским буддийским монахом, пробывшим в Китае с 804 по 806 г. Опираясь на теоретические построения Шэнь Юэ, Шангуань И выделил 28 «болезней стиха» (подробно см.: [Тан-дай вэньсюэ ши 2000. Т. 1. С. 95]). Приблизительно тогда же появились еще сочинения по вопросам стихосложения [Kroll 2001. P. 286—287] — верный признак роста значимости внешней эстетики поэзии.

[61] Обучение написанию *люйфу* происходило, видимо, подобно обучению навыками создания произведений художественной словесности и навыкам каллиграфии через копиро-

ли на темы преимущественно исторического или философского характера, которые обычно кодифицировались в цитатах из поэтических произведений прошлого, занесенных в «Вэнь сюань». Так, в том же, 679-м, году темой послужила строка «При дворе и в полях множество того, что радует» из начального двустишия стихотворения «Юн ши» Чжан Се. Однако такое отношение к предшествующей поэзии потребовало унификации ее толкований. Важнейший шаг в этом направлении как раз и предпринял Ли Шань, сам не осознавая, возможно, всех последствий своего труда. К сказанному выше о «Вэнь сюань» уместно добавить, что, предприняв комментирование свода по собственной инициативе, Ли Шань преподнес трону выполненную им редакцию памятника еще в 658 г. С момента введения в экзаменационную практику *люйфу* предложенные им интерпретации стихотворений и отдельных строк приобрели нормативный характер.

Главной целью этого экзаменационного нововведения для самой У-хоу было обновление собственного литературного окружения по мере ухода из жизни её первых соратников (членов Бэймэнь сюэши) [Owen 2010. P. 294] [62]. С точки зрения идейно-политической стратегии, *люйфу* должны были стать важнейшим способом объединения в интересах государства интеллектуально-творческого потенциала представителей образованных кругов [63]. Вмес-

---

вание уже имеющихся произведений. Многочисленные копии-упражнения, сделанные готовящимися к экзаменам студентами, найдены среди рукописей Дуньхуана [Schmid 2001. P. 966]. Такая методика образовательного процесса неизбежно вела к усилению шаблонности поэзии и минимизации в ней индивидуального творческого начала.

[62] К моменту провозглашения У Цзэ-тянь собственной династии (Чжоу, октябрь 690 г.) никого из Ученых Северных врат уже не было в живых, многие пали жертвами развернутых ею же репрессий, что предельно обострило требование императрицы от членов формируемого придворного сообщества личной ей преданности и беспрекословного повиновения [Twitchett 2003. P. 52]. Хотя занятия собственно поэтическим творчеством не входили в непосредственные обязанности Ученых Северных врат, многие из них проявили себя и на этом поприще. Известно о существовании их (равно как и для ряда крупных политических деятелей заключительных десятилетий правления Гао-цзуна) богатого литературного наследия, однако почти ничего не сохранилось [Twitchett 2003. P. 47. Note 35]. Ведущим придворным поэтом из когорты Бэймэнь сюэши называют Лю И-чжи (劉禕之 631–687, второе имя Си-мэй 希美, жизнеописания в «Цюань тан шу», цз. 87, и «Синь тан шу», цз. 117), тоже южанина по происхождению, дед которого служил при Чэнь. Сам Лю И-чжи состоял в штате Хунвэньгуань, принимал участие в создании «Цзинь шу» и оставил после себя собрание сочинений из 70 цзюаней. До нас дошли пять стихотворений (см.: цз. 44 в основной редакции «Цюань Тан ши»; [Цюань Тан ши 2001. Т. 1. Цз. 32. С. 265—266]), примечательные лишь своей шаблонностью: предельно стилистически рафинированные, выспренние по слогу и лишенные признаков не то что творческой самобытности, но и индивидуализированности.

[63] С объективной точки зрения экзаменационная система способствовала расширению географического (исходя из происхождения людей) состава столичного и непосредственно придворного интеллектуально-творческого сообщества. Так, из столичных ученых и литераторов 649—756 гг. 25 % были выходцами из центральных регионов Китая (пров. Хэнань), 25 % — с востока и северо-востока (пров. Шаньдун, Хэбэй), 25 % — с юга и юго-востока (особенно могочисленны уроженцы пров. Цзянсу, Чжэцзян и Аньхой), и оставшиеся 25 % составляют уроженцы метрополии, прилегающих к ней северо-западных районов (пров. Ганьсу) и севера (пров. Шаньси) [Frankel 1962-1. P. 66—67]. То есть и вправду шел процесс консолидации в столице интеллектуально-творческих сил всей страны.

те с тем одновременно был запущен механизм миминизации индивидуального начала поэзии во имя подчинения ее имперским идейно-художественным императивам.

На придворное поэтическое творчество возложили дополнительную функцию: создание произведений, долженствующих служить художественными ориентирами и содержать эталонную образность для экзаменационных сочинений и, шире, всей литературной практики. Лучшим примером служат 120 «стихотворений о предметах» (но не собственно *юн*) Ли Цяо [64]. В них раскрыты опорные для китайской поэзии образы: астральные объекты (солнце, луна, звезды), атмосферные явления (ветер, туман, облака, дождь, снег, роса), элементы ландшафта (гора, поле, пашня, равнина), водоемы (море, река, озеро), строения (в том числе город, городские ворота, башня, жилище, мост), литературные явления и орудия письма (ода-*фу*, стих-*ши,* бумага, кисть, тушь), предметы вооружения (меч, лук, стрела), музыкальные инструменты, драгоценности (нефрит, жемчуг, золото) и т. д. Каждое стихотворение задает поэтическую парадигму данного образа: его лексико-иконографический набор и трактовку, обязательно в семантических ассоциациях с деяниями правящего режима, вводимых с помощью аллюзий на исторические события и религиозные представления. Например, восьмистишие «Сюэ» (雪 «Снег») предлагает раскрытие темы, исходя из предания о затяжном снегопаде, длившемся более десяти дней, во время закладки Чжоу-гуном его столицы — Лои (洛邑 будущего Лояна), что, в свою очередь, служило намеком на процветание династии Чжоу, провозглашенной У-хоу:

Благовещий снег несется на тысячи ли,
Вместе с облаками затемняет девять небесных сфер.
Землю уподобляет ночному полнолунью,
Горы делает похожими на утреннее белотучье.

---

[64] Ли Цяо (李嶠 654?—714?, второе имя Цзюй-шань 巨山, жизнеописания «Цзю тан шу», цз. 94, и «Синь тан шу», цз. 123) — уроженец Юэчжоу (в современной пров. Хэбэй), в 15 лет приступил к изучению конфуцианской классики, в 22 года успешно сдал (со степенью *цзиньши*) столичный экзамен. Один из самых плодовитых поэтов рубежа VII и VIII веков. Сохранилось в общей сложности более 160 его стихотворных произведений, большая часть из них пятисловные восьмистишия (см.: «Цюань тан ши», цз. 57—61; [Цюань Тан ши 2001. Т. 1. Цз. 46—50]; комментированное издание [Ли Цяо 1995]). Был также членом придворного содружества *Вэньчжан сыю* (文章四友 Четыре друга-мастера словесности), считаемого наиболее значительным литературным явлением периода властвования У-хоу. В содружество также входили: Су Вэй-дао (蘇味道 648—705), Ду Шэнь-янь (杜審言 645?—708, второе имя Би-цзянь 必簡) и Цуй Жун (崔融 653—706, второе имя Ань-чэн 安成). Су Вэй-дао и Цуй Жуну принадлежат по 15 точно атрибутированных стихотворений, Ду Шэнь-яню — 39 [Цюань Тан ши 2001. Т. 1. Цз. 51, 54, 57]. При полном преобладании в их творчестве образцов официальной лирики, каждому из этих поэтов была свойственна некоторая творческая самостоятельность, проявляющаяся в вариациях на темы различных древних произведений (включая *юэфу*), в поэтических эпистолах друг к другу и в стихах с пейзажными мотивами [Мао Шуйцин 2003. С. 51—59; Тан-дай вэньсюэ ши 2000. Т. 1. С. 146—154]. С творчеством Четырех друзей соотносится и очередной этап совершенствования стихосложения и утверждения в поэтической практике стихотворных форм, все более сближающихся с *люйши* и *цзюэцзюй.*

Вслед за танцем его цветы сияют в движении,
В такт песне, вторя веерам, порхают.
Великая Чжоу на дороге к Небесным вратам,
Сегодня день [торжества между четырех] морей божественного двора.

Несмотря на обращение к историко-политической конкретике (правление У-хоу), стихи Ли Цяо содержали универсальные трафареты по реализации поэтического сюжета, выступая типологическими аналогами энциклопедических сводов [Owen 2010. P. 292]. Не случайно эта поэтическая серия была еще при Тан обнародована в качестве самостоятельного книжного собрания — «Ли цяо цза юн ши» (李嶠雜詠詩 «Разные стихи, воспевающие [предметы], Ли Цяо», 12 цзюаней), зафиксированного в библиографическом разделе «Синь тан шу» (т. 5, цз. 60, с. 1609). Предложенные Ли Цяо трафареты распространялись и на саму придворную поэзию, следовать, создателям которой следовать им было тем более привычно, что их ряды пополняли люди, успешно выдержавшими экзаменационные испытания и, следовательно, привычные к литературной шаблонности.

При преемниках У-хоу придворное поэтическое творчество окончательно ввели в фазу институализации. В мае 708 г. (при Чжун-цзуне) Хунвэньгуань переименовали (вернув структуре прежнее название — Сювэньгуань) и реорганизовали, превратив в координационный центр непосредственно поэтической деятельности [65]. Структура состояла из трех иерархических уровней. Её возглавляли четыре *давэньсюэ* (大文學 «великие ученые»), первоначально негласным лидером квартета стал Ли Цяо. Следующие две позиции занимали восемь ученых-*сюэши* и двенадцать *чживэньсюэ* (值文學 «принципиальные ученые»). Отныне поэтическая деятельность превратилась в их основную служебную функцию, а Сювэньгуань трансформировался из консультативного и оперативного органа по вопросам всей гуманитарной сферы (включая разработку и реализацию книжных проектов, что, естественно, требовало интеллектуально-творческой смелости и оригинальности) в подобие литературного салона, членам коего вменялось лишь тиражировать требуемую двором поэтическую продукцию [Kroll 2001. P. 292]. Главной ареной «тиражирования» стали поэтические турниры, почти обязательно входившие в сценарии придворных и проводимых в частном порядке церемониально-увеселительных мероприятий (те же официальные пиршественные трапезы и банкеты вельмож). Победители поэтических состязаний получали щедрое материальное вознаграждение (золотом, шелками и прочими ценностями), что еще больше способствовало профессионализации (в худшем смысле этого термина) создателей *гунъяньши*. Дошедшее до нас поэтическое наследие придворных поэтов рубежа VII и VIII веков (отделить хронологические серии, созданные в последние годы царствования У-хоу и после ее отречения, почти невозможно) исчисляется сотнями стихотворений. Нельзя полностью отрицать присутствие среди

[65] Из европейских исследований самое подробное описание структуры Сювэньгуань с перечислением всех входящих в нее поэтов дано в кн.: [Owen 1977. P. 231—233]. В этой же книге (гл. 4) читатель найдет и развернутый анализ придворной поэзии рубежа VII и VIII веков (с выделением ее типологических характеристик и детальным разбором практики стихосложения).

ученых Сювэньгуань личностей, способных хоть как-то выйти за рамки художественной шаблонности [66]. Отделить зерна от плевел теперь стало еще затруднительнее по причине максимального сужения пространства для досуговой поэзии. Ведь в набор заданных тем попали разлука друзей, мечты о жизни на приволье, наслаждение красотою природы, размышления об истории, еще недавно бывшие прерогативой в большей степени досуговой, чем официальной поэзии. Единственным художественно ценным из того, что привнесла придворная поэзия первой декады VIII в. в историю китайской литературы, было окончательное утверждение в литературной практике стихотворных форм регулярной поэзии. Хотя если вдуматься, то ценность сего достижения весьма и весьма относительна.

Самым ярким и самобытным поэтом конца ранней Тан оказывается сама императрица У-хоу, бывшая, безусловно, очень литературно одаренной личностью [67]. Ее поэтическое наследие состоит из 46 произведений, 14 из них — светские стихотворения, остальные — тексты для ритуальных песнопений, сведенные в три серии: «Да сян хао тянь юэ чжан» (大享昊天樂章«Песнопения для больших жертвоприношений Великому Небу», двенадцать текстов), «Мин тан юэ чжан» (明堂樂章 «Песнопения для [жертвоприношений в] Минтан», двенадцать текстов) и «Да сян бай ло юэ чжан» (大享拜洛樂章«Песнопения для больших жертвоприношений почитания Ло[яна]», 14 текстов) [68].

Тексты для ритуальных песнопений выполнены с немалым художественным вкусом и отличаются энергичностью слога и эмоциональной напряженностью. Читателю передается тот экстатический восторг, который поэтесса-императрица испывала во время ритуальных действ от сознания величия ею содеянного и личного приобщения к сакральному. Вдохновенности и творческой раскрепощенности содействовала виртуозная техника стиха. У-хоу свободно владела различными приемами стихосложения, используя любой поэтический размер. Большая часть текстов пятисловные, но она прибегала и к четырехсловной строке, явно стилизуя «шицзинов-

---

[66] Наиболее талантливыми и самостоятельными поэтами считают Ду Шэнь-яня (из когорты Четырех друзей, который тоже попал в штат Сювэньгуань), Сун Чжи-вэня (宋之問 676?—712, второе имя Янь-цин 延清) и Шэнь Цюань-ци (沈佺期 656?—714, второе имя Юнь-цин 雲卿), первому принадлежат 187 (или 196) стихотворений, второму — около 150 (см.: «Цюань тан ши», цз. 51—53, 95; [Цюань Тан ши 2001. Т. 1. Цз. 40—43, 84—86]). Обоим в первоочередную заслугу ставят совершенствование пятисловных *люйши* и начало активного использования семисловных восьмистиший [Тандай вэньсюэ ши 2000. Т. 1. С. 154—162; Luo Yuming 2011. Vol. 1. P. 270—271]. Они же, будучи главами экзаменационных комиссий, способствовали повсеместному распространению этих форм и норм *гэлюй* в поэтической практике [Kroll 2001. P. 291].

[67] Согласно «Цзю тан шу» (библиографический раздел и жизнеописание У Цзэ-тянь), ею было создано около 10 сборников литературно-прозаических произведений, причем литературным творчеством, она, по-видимому, неустанно занималась на всем протяжении своей политической жизни [Twitchett 2003. P. 53—54].

[68] В основной редакции «Цюань тан ши» все поэтические произведения У-хоу представлены в цз. 5; комментированное издание: [Цюань Тан ши 2001. Т. 1. Цз. 5. С. 50—52; Цз. 10. С. 80—81, 87—89; Цз. 12. С. 100—101]; тексты ритуальных песнопений включены также в «Юэфу ши цзи» (цз. 5, 6).

ские» гимны: «Сияет-сияет Высочайший Владыка, / Торжественно-торжественно снизу взираем».

Особо впечатляют стихи, созданные трехсловным размером, придающим им непривычный ритмический рисунок и ауру глубокой древности, как, например, заключительный текст «Да сян хао тянь юэ чжан»:

Возносимся по небесной дороге,
Распахнуты небесные врата.
Возвращается солнечная колесница,
Развеваются облачные одеяния.
Поднимаемся к Золотым башням,
Вступаем в Пурпурное таинство.
Зрим колесницы бессмертных,
Уповаем на высочайшую милость [69].

Стихи светского содержания, вошедшие в «Цюань тан ши», относятся к разным годам жизни У-хоу, некоторые носят частный характер, отражая ее сугубо персональные переживания: «Цун цзя син шао линь сы» (從駕幸少林寺 «О посещении вместе с Его Величеством монастыря Шаолинь», пятисловное двадцатистишие), сочиненное после смерти (670) матери У Цзэ-тянь, к которой та была очень привязана (перевод и анализ см.: [Women Writers 1999. P. 47—49]). Но и стихи, созданные в ранге императрицы и посвященные придворным мероприятиям тоже далеки от официоза, они отражают скорее личное мироощущение женщины, наслаждающейся своим всевластием над миром. Такова очаровательная с художественной точки зрения миниатюра (пятисловное четверостишие) «Ла жи сюань чжао син ю шан юань» (臘日宣詔幸游上苑 «В новогоднюю ночь Мое Величество повелело отправиться в императорский парк»), написанное в 691 г. (перевод по кн.: [Китайская поэзия 2007. С. 133], см. также: [Чжан Мин-е 1989. С. 88]):

Едва рассветет, пойдем в императорский сад,
Немедля велим весне наш направить доклад.
Да будут цветы всю ночь напролет раскрываться,
И пусть на заре под ветрами не облетят.

Приведем еще восьмистишие «Ю цзю лун тань» (游九龍潭 «Путешествие к Пучине девяти драконов»), сразу предупредив, что такое название имел отнюдь не водоем, а горная гряда, завершающая на востоке хребет Тайшишань, входящий в массив Суншань (Цетральный священный пик):

В горах за окном странствуют нефритовые девы,
Протока за дверями смотрит на нефритовые пики.
Над горными кручами парит пара фениксов,
В сердце горной гряды распластались девять драконов.
В вине плавают бамбуковые листья,
Верх кубков расписан цветами фужуна.

---

[69] Золотые башни (*цзиньцюэ* 金闕, букв.: «золотые парные привратные вышки») — образное название небесного дворца. Пурпурное таинство (*цзывэй* 紫微) — также образ небесных чертогов.

Вот так наслаждаемся жизнью в горах,
Лишь ветер проникает за сосны.

Литературной преемницей У-хоу в определенной степени можно считать Шангуань Вань-эр — внучку Шангуань И, игравшую немаловажную роль в придворно-политической жизни при Чжун-цзуне [70]. Сохранилось 32 её стихотворения, 28 сведены в циклы: «Цзя син синь фэн вэнь цюань гун сянь ши» (駕幸新豐溫泉宮獻詩 «Стихи для дара, когда сопровождала Его Величество в поездке в Синьфэн, во Дворец Теплого источника») и «Ю чан нин гун чжу лю бэй чи» (遊長寧公主流杯池 «Прогулка с принцессой Чан-нин, когда пускали чарки плыть по озеру»). В первый входят два трехсловных и одно четырехсловное четверостишия (перевод: [Women Writers 1999. P. 51]). Во второй — 25 стихотворений: четырехсловные, пятисловные и семисловные четверостишия, пятисловные восьмистишия. Столь формальное разнообразие поэзии Шангуань Вань-эр сразу заставляет вспомнить о текстах ритуальных песнопений У-хоу. По содержанию большинство из них представляют собой миниатюры элегического характера. Из второго цикла (четырехсловные четверостишия):

Вверх смотрю — тростниковая крыша,
Вниз погляжу — корявые ветви.
Дымка с зарей о чем-то беседуют,
Ветер с луной оба о том знают.
...
Древесные ветви пышны-пышны,
Их узоры совершенно-гармоничны.
Горный лес — мой наперсник,
Корицы и сосны — соседи.

---

[70] Шангуань Вань-эр (上官婉兒 она же Шангуань Чжао-жун 上官昭容, 664—710, жизнеописания в «Цзю тан шу», цз. 51, и «Синь тан шу», цз. 67). — Родившаяся в роковом для семейства Шангуань 664 г. (был казнен и её отец), она, как и все домочадцы Шангуань И, была обращена в рабство и по достижении 14 лет определена в придворную прислугу. Благодаря незаурядным способностям, привлекательной внешности и трудолюбию, обратила на себя благосклонное внимание У-хоу и в 696 г. стала её личным секретарем, занимаясь, в том числе, редактированием августейших указов. После прихода к власти Чжун-цзуна Шангуань Вань-эр была принята в его гарем в статусе наложницы высокого ранга, что не помешало ей сблизиться с императрицей Вэй (Вэй хуанхоу 魏皇后), возглавившей придворную партию, руководившую слабовольным монархом. Рассказывают, что за поддержку, которую она неизменно оказывала ему в ссылке, Чжун-цзун пообещал в случае, если ему суждено будет стать императором, предоставить ей такое же право на участие в государственных делах, какое У Цзэ-тянь имела при Гао-цзуне. В партию входила и принцесса Ань-лэ (Ань-лэ гунчжу 安樂公主 684/685—710), старшая дочь Чжун-цзуна, которую мать-императрица и ее политическая соратница пытались сделать законной наследницей престола. Им удалось спровоцировать назначенного официального преемника Чжун-цзуна на мятеж. Шангуань Вань-эр приняла участие и в интригах против будущего Сюань-цзуна, пытаясь воспрепятствовать его возвышению, за что и поплатилась жизнью: тот собственноручно её зарубил (по другим версиям, заставил покончить с собой). Поэтическое наследие Шангуань Вань-эр представлено в цз. 5 основной редакции «Цюань тан ши» и в кн.: [Цюань Тан ши 2001. Цз. 5. С. 53—57].

Из пяти стихотворений вне этих циклов лучшим считается пятисловное восьмистишие «Цай шу юань» (彩書怨 «Обида от письма на цветной бумаге»; см. также: [Чжан Мин-е 1989. С. 90; Women Writers 1999. P. 50—51]), в котором поэтесса, привлекая и обыгрывая книжные сюжеты, словно бы повествует об эпизоде из личной жизни:

Листва опадает там, где Дунтин начинается,
Думаю о том, кто за десять тысяч с лишним *ли.*
Уж росы обильны, под надушенным одеялом зябко,
Луна заходит, за парчевой ширмой пусто.
Как хотелось бы исполнить мелодию «К югу от Реки»,
Да вот получила письмо с севера Цзи.
В письме нет и мысли о расставанье,
Но уж больно тоскливо так долго в разлуке жить.

Нет ни малейших оснований сомневаться в том, что Шангуань Ваньэр достойна считаться лучшим поэтом первой декады VIII в., к литературному мнению ее должны были прислушиваться все придворные пииты [Owen 2010. P. 298]. Однако её творчество вряд ли могло хотя бы притормозить стремительно шедшее окостенение придворной поэзии. Институализация и профессионализация выхолостили из *гунъяньши* живой творческий потенциал. А механизм экзаменационной системы грозил окостенением и всей поэзии-*ши*, чему как раз и препятствовали процессы, происходившие вне *гунъяньши.*

19.3. Традиция частной поэзии VII в.

История «поэзии рядовых чиновников», если распространить это терминологическое обозначение на все поэтическое творчество вне *гунъяньши,* вмещает в себя несколько относительно автономных тенденций и литературных явлений, которые объединяет стихийная или осознанная оппозиция к придворной поэзии. Первая такая тенденция — продолжение традиции собственно частной лирики, идущей от *фэнлю* и поэзии полей и огородов. Самым крупным для нее поэтом и объективно наиболее значительным автором всей танской поэзии первой половины VII в. сегодня полагают Ван Цзи — отпрыска именитого семейства, предпочитавшего вести свободный образ жизни [71]. Тем не менее он оставил после себя на удивление

[71] Ван Цзи (王績 580—643 или 590—644, второе имя У-гун 無功, прозвание Дунгао-цзы 東皋子, Учитель из Дунгао, жизнеописания в «Цзю тан шу», цз. 192, и «Синь тан шу», цз. 196) — представитель клана тайюаньских Ванов, сводный брат знаменитого мыслителя Ван Туна (см. главу 17, примеч. 37) и литератора Ван Ду (автора новеллы «Гу цзин цзи» 古鏡記 «Записки о древнем зеркале», см. главу 20.1.1), он был принят при дворе Суй и дважды (623—627 и 637—638 гг.) занимал столичные чиновничьи должности. Но оба раза подал в отставку, предпочтя удинение в родовом имении Дунгао (близ современного Хэцзиня, в юго-западной оконечности пров. Шаньси, на границе с Шэньси), от названия которого и происходит его литературное прозвище. Жизнь и творчество Ван Цзи активно обсуждались в китайском литературоведении с первых десятилетий XX в.,

богатое для того времени поэтическое наследие: более 50 стихотворных произведений и четыре оды [72]. Ван Цзи декларировал себя (с чем согласны и современные исследователи) духовным и литературным преемником Жуань Цзи и Тао Юань-мина. «Цзуй хоу» (醉後 «Во хмелю»):

Жуань Цзи редко когда был трезв,
Тао Цянь постоянно был пьян.
Сто лет [нашей жизни] как иначе пройти,
Если не подчиняться внезапному вдохновению и просто петь?

Соответственно, его лирика подхватывает типичные для лирики *фэнлю* и поэзии полей и огородов мотивы: опротестовывание социального бытия и служебной карьеры, отстаивание права личности на духовную свободу, воспевание радостей уединения — как собственно отшельнического, так и сельского приволья, и мечты об обретении духовно родственного человека. Показательно пятисловное восьмистишие «Е ван» (野望 «Глядя на поля»), одно из первых танских стихотворений, близких по формальным критериям к *люйши* ([Тан ши цзошан цыдянь 1986. С. 2]; см. также: [Luo Yuming 2011. Vol. 1. P. 271—272]).

Из Дунгао смотрю, как начинает вечереть,
Хожу туда и сюда, на кого я могу положиться?
Дерево за деревом — все в осенних красках,
Гора за горой в отблесках закатного сияния.
Пастух возвращается, погоняя стадо.
Охотник поспешает, на лошади добытая птица.
Обменялись взглядами, не обмолвившись ни словом,
Долго пою, мечтая о том, кто собирает повилику [73].

немало работ посвящено уточнению дат его жизни [Суй Тан Удай вэньсюэ яньцзю 2003. Т. 1. С. 175—179]. Очерки его творчества можно найти практически в любом исследовании по истории китайской литературы (поэзии), тем более — непосредственно эпохи Тан. Из наиболее авторитетных изданий первой половины прошлого века см., например: [Лу Кань-жу 1956. Т. 2. С. 408—411; Лю Да-цзе 1957. Т. 2. С. 49—52]; из современных изданий: [Тан-дай вэньсюэ ши 2000. Т. 1. С. 57—73; Чжунго гудай вэньсюэ 2000. Т. 3. С. 74—76]; для зарубежных исследований вновь сошлемся на: [Owen 1977. P. 60—71], краткую характеристику творчества Ван Цзи см. также: [Kroll 2001. P. 284; Tian Xiaofei 2010. P. 285]. Отечественному читателю лирика этого поэта знакома лишь по художественным переложениям нескольких стихотворений, выполненным Л. Н. Меньшиковым [Китайская поэзия 2007. С. 127—131; Чистый поток 2001. С. 56—64].

[72] Точное число творений Ван Цзи неизвестно. Первоначальный объем составленного им самим собрания сочинений составил 20 цзюаней, но это собрание вскоре утратили. Друг поэта и известный ученый Люй Цай (呂才 606—665) частично восстановил собрание под названием «Ван у гун вэнь цзи» (王無功文集 «Собрание словесности Ван У-гуна»), уже в 5 цзюанях; оно зафиксировано в библиографических разделах «Цзю тан шу» и «Синь тан шу» [Цюань Тан ши 2001. Т. 1. С. 195]. Эту версию тоже утратили и восстановили при Мин в новой редакции (из трех цзюаней), которую дважды публиковали (в 1630-х гг. и в 1906 г.) [Чжунго гудай вэньсюэ цыдянь 1985. Т. 2. С. 453]. Развернутый анализ имеющихся редакций собраний сочинений поэта см.: [Tian Xiaofei 2007-2]. Лирика Ван Цзи представлена в «Цюань тан ши» (цз. 37) и [Цюань Тан ши 2001. Т. 1. Цз. 24—25]; оды в: [Цюань Тан вэнь 2000. Т. 3. Цз. 131. С. 1466—1470]; комментированные издания: [Ван Цзи 1981; Ван Цзи 1998].

[73] Кто собирает повилику — намек на легендарных отшельников Бо И и Шу Ци.

Особо философичны циклы «Гу и лю шоу» (古意六首 «Шесть стихотворений о думах о старине») и «Вань нянь сюй чжи ши ди чу ши чжэн ши (晚年叙志示翟處士正師 «На склоне лет излагаю свои устремления для уведомления о них ученого Ди [по имени] Чжэн-ши»), адресованный так и оставшемуся неизвестным конфуцианскому ученому, который предпочел не служить (значение термина *чуши*). В обоих произведениях поясняется мировосприятие поэта, но в первом в несколько абстрактном ракурсе со ссылками на прославленных отшельников прошлого:

Затаившийся от мира, где он может быть?
В Пурпурных скалах следы обретшего бессмертие.
Под луною кладет [на колени] драгоценный *цинь,*
И что еще ему для себя желать? [74]

Второе произведение носит более личностный характер и насыщено, вместо намеков на персонажей прошлого, биографическими деталями:

На склоне дней задумываться стал,
Что берег жизни — как песок зыбучий.
Сбежал на юг к покинутым межам,
Тут с севера среди речных излучин,
Осыпан камнем старый наш обрыв
И струйкой тонкой бьет весенний ключик.
Восточный край покинул я давно
И запад больше страхами не мучит.

(Перевод Л. Н. Меньшикова)

Лейтмотивом проходит воспевание вина и «хмельного вдохновения»: «Ветер шумит, чисты в ночи [звуки] *циня*, / Луна сияет, ароматно весеннее вино» («Шань чжун сюй чжи» 山中叙志 «В горах излагаю свои устремления»); «Всю жизнь кто не радуется вину? / Такова природа, что без него не обойтись» (третье стихотворение цикла «Тянь цзя сань шоу» 田家三首, «Три стихотворения о жизни в деревне»). Нетрудно приметить и серию специально посвященных винопитию произведений. Некоторые как бы предвосхищают (особенно если учесть постоянно сопутствующие мотиву винопития образы луны и игры на *цине*) лирику Ли Бо: «Чан чунь цзю» (嘗春酒 «Пробуя весеннее вино»), «Ду чжо» (獨酌 «В одиночестве угощаюсь вином»), «Кань нян цзю» (看釀酒 «Смотрю, как гонят вино») и цикл «Го цзю цзя у шоу» (過酒家五首 «Пять стихов о том, как прохожу мимо винной лавки»). Второе стихотворение цикла:

Все эти дни я беспробудно пью,
Воспитана не так душа моя.
Но видят очи — все кругом пьяны,
Могу ль один остаться трезвым я?

(Перевод Л. Н. Меньшикова)

Есть также стихи с даосско-религиозными мотивами — цикл (четыре стихотворения) под хорошо знакомым нам названием «Ю сянь» — и с пей-

---

[74] Пурпурные скалы (Цзыянь 紫巖) — горный массив на западе современного уезда Сянъюаньсянь (на юго-востоке пров. Шаньси).

зажными зарисовками: «Ши чжу юн» (石竹詠 «Пою о камнях и бамбуке»), «Чунь жи» (春日 «Весенний день») «Е хуань дун си» (夜還東溪 «Ночью возвращаюсь к восточному ручью»), «Юн у шань» (詠巫山 «Воспеваю горы Ушань»). Самым же самобытным и запоминающимся произведением видится цикл (два четверостишия) «Чунь гуй вэнь та» (春桂問答 «Спрашиваю весеннее коричное дерево, и оно отвечает»):

Спросил весеннюю корицу:
Персики и сливы уже в полном цвету,
Под весенними лучами все вокруг заполняют.
Почему же ты одна не цветешь?
...
Весенняя корица ответила:
Весеннее цветение не может быть долгим,
Под ветром и дождем вскоре опадет.
Об одиноком аромате господин помнить не станет.

Следующая тенденция — нарастающий протест против *гунъяньши* в среде чиновных литераторов, не принадлежавших к придворному литературному сообществу. Эта тенденция также обозначилась в начальные десятилетия Тан и ярче всего представлена творчеством впоследствии полузабытого Чэнь Цзы-ляна [75]. Его лирика, дошедшая до нас в 13 стихотворениях, отмечена художественной нетривиальностью и живостью [Kroll 2001. P. 284], проистекающей, добавлю от себя, из конкретики повествования [76]. Так мотивы *бяньсайши*, все более приобретавшие в то время умозрительность, предельно достоверно звучат в его «Юй сай бэй чунь жи сы гуй» (於塞北春日思歸 «Находясь на севере от границы, весенним днем думаю о возвращении домой», семисловное восьмистишие), где в первом же двустишии вводится автобиографический подтекст: «Моя семья в Гуйцзи, далеко у зеленых гор, / Я обитаю у пограничных застав, где скапливаются белые облака». Искренни и эмоциональны (несмотря на стереотипность образности) его прощальные стихи: «Бе цай цань цзюнь» (別蔡參軍 «Прощаюсь с адъютантом Цай», пятисловное восьмистишие) и пятисловное четверостишие «Сун бе» (送別 «На прощание»):

Опавшие листьев скопились и вновь рассеялись,
Караваны птиц улетели и не возвращаются.

---

[75] О Чэнь Цзы-ляне (陳子良 575—632) буквально в двух строках сообщается в жизнеописании ученого и литератора Хэ Дэ-жэня (賀德仁) из «Цзю тан шу» (т. 15, цз. 190, с. 4987): уроженец г. Учэн (современный Сучжоу, пров. Цзянсу), он всю жизнь, в отличие от Ван Цзи, служил, но на невысоких постах. Начал официальную карьеру при Суй с секретарской должности (*цзиши*) при Ян Су. При Гао-цзу некоторое время был ученым при наследном принце, в 627 г. назначен главою уезда, где и умер. Его лирика представлена в цз. 39 «Цюань тан шу» и в кн.: [Цюань Тан ши 2001. Т. 1. Цз. 27. С. 228—230].

[76] Справедливости ради следует упомянуть и о стихотворных панегириках поэта, в первую очередь «Цзань дэ шан юэ го гун ян су» (讚德上越國公楊素 «Хвала добродетелям Юэгоского герцога Ян Су») — пространный (50 пятисловных строк) и донельзя велеречивый текст, судя по которому, Чэнь Цзы-лян вполне мог стать, сложись так его судьба, придворным пиитом танских императоров.

Обо мне страдая, проливаете горькие слезы,
Намочили и платье едущего к границе.

Особо примечательно пятисловное восьмистишие «Жу шу цю е су цзян чжу» (入蜀秋夜宿江渚 «Въезжая в Шу, осенней ночью заночевал на речной отмели»), предвосхищающее пейзажные стихи с мотивами путешествия, типичные для последующей танской лирики [77]:

Я плыл до наступления заката,
Опустил весла и в полном одиночестве привязал лодку.
Над водой туман с одной стороны поднимается,
Лес под ветром на обоих берегах такой осенний.
Горные тени окрасили черным прибрежную гальку,
Лунного сияния блекло-холодные струи.
Родные места отсюда за тысячи *ли,*
Чем же умерить охватившую печаль?

Ключевую фазу процесса опротестовывания *гунъяньши* соотносят с творчеством *чу Тан сыцзе* (初唐四傑 «Четыре таланта / выдающихся начала Тан»). Это Ло Бинь-ван, Лу Чжао-линь, Ван Бо и Ян Цзюн [78]. Реальность

---

[77] Например, знаменитое «Су цзянь дэ цзян» (宿建德江 «Ночую на реке Цзяньдэ») Мэн Хао-жаня: «Двигаясь на лодке, добрался до затянутой дымкой отмели, / Солнце заходит, и путника объяла печаль. / Луга простираются, небо опустилось до самых деревьев, / Река чиста, луна приближается к людям».

[78] Л о Б и н ь - в а н (駱賓王 635?—684?, второе имя Гуань-гуан 觀光, жизнеописания в «Цзю тан шу», цз. 190, «Синь тан шу», цз. 201) — уроженец Иу (в современной пров. Чжэцзян), вырос на востоке (в пров. Шаньдун), где служил его отец. Рассказывают, что свою первую оду Ло Бинь-ван сочинил в семилетнем возрасте. Понять, в каком возрасте он поступил на службу, невозможно из-за противоречивости дат его рождения: от 619 г. [Тан-дай вэньсюэ ши 2000. Т. 1. С. 133] до 640 г. [Чжунго гудай вэньсюэ цыдянь 1985. Т. 1. С. 237]; о других версиях и полемиках по поводу времени рождения и смерти поэта подробно см.: [Суй Тан Удай вэньсюэ яньцзю 2003. Т. 1. С. 206—210]; мы указали даты, предложенные в кн.: [Цюань Тан ши да цыдянь 2003. С. 74]. Приблизительно в 650 г. (в каком возрасте, естественно, неизвестно) Ло Бинь-ван попал в свиту принца крови Ли Юань-цина (李元慶 636—664), где, видимо, оставался до смерти последнего. С 665 по 670 г. секретарствовал в столице, затем был послан в армейский штаб, участвовал в двух походах, один раз дойдя до Турфана, второй — до современной пров. Юньнань. В 674 г. вновь занял должность секретаря вначале в близлежащей от Чанъаня области, затем в самой столице. При У-хоу Ло Бинь-вану доверяли работу с официальными документами, но, оказавшись среди противников императрицы, он был выслан на юго-восток (в пров. Чжэцзян) на должность помощника области Линьхай. Примкнул к восстанию, поднятому в 684 г. в Янчжоу против У-хоу, и, после его подавления, был заключен в темницу и казнен. Л у Ч ж а о - л и н ь (盧照鄰 637?—689?, второе имя Шэн-чжи 升之, отдельного жизнеописания нет, вехи его биографии реконструируются по различным источникам) — уроженец Фаньяна (в райне современного Пекина), обучался у видных ученых-конфуцианцев и был принят в штат принца Ли Юань-юя (李元裕 ?—665), 17-го сына Гао-цзу. Был вхож в придворные круги, примкнув к партии, поддерживающей Гао-цзуна. Приблизительно в 663 г. получил назначение в Синьду (вблизи от современного Чэнду, пров. Сычуань), где провел несколько лет, мучаясь от ностальгии и ощущения несостоятельности своей служебной карьеры. В 669 г. Лу Чжао-линь ушел со службы, некоторое время тяжело болел, что подтолкнуло его к занятиям фармакологией и духовными практиками. Несколько раз менял место своего уединения, пока не поселился в горах Цзюйцышань (пров. Хэнань). Измученный прогрессировавшей болезнью, доставлявшей ему невыносимые физические страдания, Лу Чжао-линь покончил с собой,

существования такого содружества крайне сомнительна. Пик творческой деятельности всех четырех поэтов пришелся, несмотря на разницу в возрасте, на 670—676 гг., но нет никаких свидетельств их постоянного и тесного общения друг с другом [Indian Companion 1986. Vol. 2. P. 872] [79].

Принято считать, что именно «четыре таланта» первыми открыто выступили против нарастающих формализации и заданности придворной поэзии и пытались найти способы противодействия этим тенденциям через обращение к истокам национальной поэзии («Ши цзину», поэзии-*сао*, древней песенной лирике), усиление в собственных творениях автобиографического элемента и индивидуального начала. Они сделали приоритетными темы, идущие от обыденной жизни: персональные впечатления, отношения с друзьями. В творчестве «четырех талантов» присутствуют многочисленные вариации на тему *юэфу* — и древних, и северных песен: «Линь гао тай» (臨高臺 «Подхожу к высокой башне»), «Фан шу» (芳樹 «Ароматное дерево»), «Чжэ ян люй» (折楊柳 «Ломаю [ветви] тополя и ивы») Лу Чжао-линя; «Ю со сы» (有所思 «У меня есть о ком думать»), «Цун цзюнь син» (從軍性 «Тяготы военного похода»), «Чжэ ян люй» (折楊柳 «Ломаю [ветви] тополя и ивы») и «Чжань чэн нань» (戰城南 «Сражение к югу от города») Ян Цзюна [80]. Симптоматично появление у Лу Чжао-линя и Ло Бинь-вана

бросившись в реку Иншуй. Ван Бо (王勃 650?—670?, второе имя Цзы-ань 子安, жизнеописания в «Цзю тан шу», цз. 190, «Синь тан шу», цз. 201; см. также: [Духовная культура Китая. Т. 3. С. 233]) — представитель клана тайюаньских Ванов, внук Ван Туна и внучатый племянник Ван Цзи, что позволяет проводить прямую линию преемственности между ним и «четырьмя талантами» [Чжунго вэньсюэ ши 1981. Т. 2. С. 23]. Тоже с детства славился одаренностью и приблизительно в 15 лет получил первую чиновничью должность. Но дальнейшая карьера не сложилась: Гао-цзун, усмотрев в его оде о петушиных боях сатиру на августейшее семейство, лишил Ван Бо должности. В 669 г., отчаявшись получить новое назначение, Ван Бо уехал в Сычуань, где встретился с Лу Чжао-линем. В 672 г. вернулся в метрополию и получил назначение в областной аппарат. В 674 г. намеренно или по неосторожности Ван Бо убил казенного раба, за что был сам осужден и приговорен к смерти, но помилован в конце того же года по амнистии. Ван Бо отправился в южную область (на севере современного Вьетнама), где находился в ссылке его отец. По дороге он утонул (либо умер от болезни). Ян Цзюн (楊炯 650?—693, жизнеописания в «Цзю тан шу», цз. 190, и «Синь тан шу», цз. 201) был уроженцем метрополии (из г. Хуаинь, в современной пров. Шэньси), в 659 г. выдержал так называемый экзамен божественных подростков, предназначенный для мальчиков не старше 9 лет, на котором они должны были продемонстрировать свое знание «Лунь юя» и «Сяо цзина», — и получил назначение в Хувэньгуань. Далее его жизнь проходила более чем благополучно. В 684 г. Ян Цзюн был послан на судейскую должность в одну из областей Сычуани. В 690 г. его вернули в столицу, доверив преподавание в дворцовой школе, но через три года вновь отправили на юго-восточную периферию (в Чжэцзян), где он и скончался.

[79] Название «четыре таланта» впервые употребил Ян Цзюн в предисловии к составленному им собранию сочинений Ван Бо. Там же он дал общую оценку их творчества, акцентируя неприятие ими *гунъяньши*, точнее придворной поэзии эры Лун-шо [Мао Шуй-цин 2003. С. 36—37].

[80] Лирико-поэтическое наследие (одической поэзии мы намеренно касаться не будем) Лу Чжао-линя состоит из почти 100 стихотворений, 67 из которых относят к *цзиньтиши* [Тан-дай вэньсюэ ши 2000. Т. 1. С. 129], представлены они в «Цюань тан ши» (цз. 41—42) и в кн.: [Цюань Тан ши 2001. Т. 1. Цз. 29—30], комментированные издания: [Лу Чжао-линь 1980; Лу Чжао-линь 1994; Лу Чжао-линь 1998]. Лирика Ян Цзюна, больше

вариаций на тему столь знакового произведения, как «Син лу нань» (行路南 «Дорожные тяготы», знакомо читателю по творчеству Бао Чжао). У Ло Чжао-линя — стихотворение (36 семисловных строк) под таким же названием, у Ло Бинь-вана — цикл «Цун цзюнь чжун син лу нань эр шоу» (從軍中行路難二首 «Два стихотворения о тяготах дорожной жизни в военном походе») [81]. Оба автора следуют Бао Чжао, одновременно сочетая мотивы стихов о границе в их различных хронологических вариантах. Поэты могли обращаться и к песенной лирике иного содержания: «Цю е чан» (秋夜長 «Осенняя ночь длинна») Ван Бо, по мотивам одновременно одноименного *юэфу* и «Песен "Белое полотно"», с обыгрыванием характерного для тех ритмического рисунка (чередование трехсловных и семисловных строк) [82]. У «четырех талантов» обильны также стихи, связанные с эпизодами их жизни, посвященные их знакомым. Часто встречаются «путевые заметки», запечатлевающие увиденные автором ландшафтные виды, среди них стихи Ян Цзюна о знаменитых ущельях в верхнем течении Янцзы — «Гуань си ся» (廣溪峽 «Ущелье в Гуанси»), «У ся» (巫峽 Ущелье в У»), «Си лин ся» (西陵峽 «Ущелье Силин»), выдержанных в классическом (заданном Се Лин-юнем и поэтами-пейзажистами следующих поколений) стиле *шань-шуйши.*

Роль «четырех талантов» в литературном процессе начала Тан первым однозначно определил Ду Фу в цикле «Си вэй лю цзюэ цзюй» (戲爲六絕句 «Шесть "оборванных строф", написанных в шутку»), который, вопреки его названию, является вдумчивым размышлением на тему истинного и ложного в литературном творчестве [83]. Он усмотрел в их поэзии возрождение «истинного конфуцианского духа литературы» как объединяющего социального фактора, и такая общая оценка творчества «четырех талантов» в целом принята в современной науке.

Однако из слов самого Ду Фу явствует, что современники не принимали художественных экспериментов поэтов: «[Знатоки] принципов сти-

---

известного в качестве поэта-одописца и мастера *пяньли* [Тан-дай вэньсюэ ши 2000. Т. 1. С. 120—123], включает в себя 33 стихотворения (см.: «Цюань тан ши», цз. 50; [Цюань Тан ши 2001. Т. 1. Цз. 39]; комментированное издание: [Лу Чжао-линь 1980]). Преобладают пространные тексты с весьма замысловатым поэтическим языком, изобилующие аллюзиями и цитатами, что делает их предтечей *гутиши.*

[81] Всего для Ло Бинь-вана известны 110 стихотворных произведений («Цюань тан ши», цз. 77—79; [Цюань Тан ши 2001. Т. 1. Цз. 66—68]; комментированные издания: [Ло Бинь-ван 1989; Ло Линьхай 1985]). Основное место в его творческом наследии занимают пятисловные восьмистишия и близкие к ним по объему формы (10—16 строк). Подобно Ян Цзюню, этот поэт питал склонность к пространным повествованиям, тяготеющим к формату поэмы (до 100 строк, но исключительно пятисловных) и нередко снабженным пространными же предисловиями, например, «Ся жи ю дэн чжоу цзэн гао сы» (夏日游德州贈高四 «Летним днем по прибытии в Дэчжоу преподношу в дар Гао Четвертому») или «Цзай цзань нань цзэн сун у чжи вэнь» (在江南贈宋五之問 «Находясь в Цзяннани, преподношу в дар Суну Пятому по его просьбе»).

[82] Для Ван Бо сохранились 84 стихотворения, преимущественно пятисловные восьмистишия, немало и пятисловных четверостиший («Цюань тан ши», цз. 55—56; [Цюань Тан ши 2001. Т. 1. Цз. 44—45], комментированное издание: [Ван Цзы-ань 1995]).

[83] Перевод и развернутый анализ этого цикла с особым вниманием к характеристике «четырех талантов» читатель найдет в кн.: [Сторожук 2010. С. 86—91].

хосложения, современные Вану, Яну, Лу и Ло, / [Считали, что] пишут [они] легковесно и слабо, насмешки до сих пор не стихли» (перевод А. Г. Сторожука). Современники нередко не осознавали истинной значимости рождающихся на их глазах литературных явлений, но если обратиться к современным поэтическим сборникам, то выясняется, что, вопреки столь представительному поэтическому наследию «четырех талантов» и единодушному признанию новаторства их творчества в исследовательских работах, достойными памятования сочтены лишь единичные их стихотворения: для Лу Чжао-линя — «Чанъ ань гу и» (長安古意 «Думы о Чанъане [как] в древности»), тоже поэмообразный (66 семисловных строк), спорный с художественной точки зрения и трудно читаемый текст; для Ло Бинь-вана — «Цзай юэ юн чань» (在嶽詠蟬 «В тюрьме воспеваю цикаду»), пятисловное восьмистишие, снабженное пространным предисловием; для Ян Цзюна — «Цун цзун син»; и чуть больше для Ван Бо: от двух до шести стихов, обязательно «Тэн ван гэ» (騰王閣 «Палаты Тэнского князя»), семисловное десятистишие, но тоже имеющее пространное предисловие (обычно публикуется отдельно) [Тан ши цзошан цыдянь 1986. С. 8—14, 18—26; Чжунго лидай шигэ 1988. С. 300—333, 308—311] [84].

Приведем «Цун цзун син» Ян Цзюна (читатель вполне способен сам сравнить это стихотворение, коль захочет, с цитированными прежде вариациями на тему) и «Цзай юэ юн чань»:

Пламя сигналов над западной столицей,
Сразу на сердце, конечно, от них тревога.
Знак полководца выносим из Врат Дворцовых,
Латников конных ставим вкруг Стен Дракона.
В темени вьюжной узоры знамен поблекли,
В ветре все время слышен бой барабанов…
Все же в походе командовать просто сотней
Лучше, чем дома сидеть одному за книгой!

(Перевод Л. З. Эйдлина)

Когда я в осеннее утро, узник с далекого юга,
Слушаю пенье цикады, — думы меня терзают.
Цикада, скажи, зачем ты ко мне под окно прилетела?
Зачем ты напевом грустным тревожишь меня, седого?
Роса твои крылья смочила, они тяжелы для полета,
И сильный, пронзительный ветер твой голос легко заглушает.
Никто в этом мире грязном в твою чистоту не поверит,
Хоть ты и поешь свои песни от самого чистого сердца!

(Перевод Л. Е. Черкасского)

Теоретиком «новой поэзии», правильнее сказать — очередного всплеска идей возвращения к древности, стал Чэнь Цзы-ан, основным теоретическим сочинением которого является «Юй дун фан цзоши цю сю чжу пянь сюй» (與東方左史虬修竹篇序 «Предисловие к "Песне о высоком бам-

[84] Все перечисленные стихотворения переведены на русский язык [Антология 1957. Т. 2. С. 6—11, 12, 14—16; Китайская поэзия 2007. С. 133; Китайская классическая поэзия 1956. С. 39—40; Поэзия эпохи Тан 1987. С. 27—32; Сухой тростник 1999. С. 19—20]. Перевод «Тэн ван гэ» совместно с предисловием (В. М. Алексеев. «Во дворце Тэнского князя») см. также в кн.: [Шедевры 2006. Т. 1. С. 279—283].

буке", написанное в ответ [на стихотворение] главного придворного историографа Дунфан Цю») [85]. Выраженные в нем мысли по поводу истории национальной поэзии не отличаются революционностью. Подобно многим предшествующим теоретикам литературы, Чэнь Цзы-ан превозносит «классический дух словесности», идущий от «Ши цзина», признает величие *Цзянь-ань фэнгу,* говорит о начале «разрушения литературных устоев» при Западной Цзинь и резко порицает поэзию Южных династий за цветистую красивость и утрату подлинной вдохновенности.

Бóльшей новизной обладали его поэтические эксперименты, направленные на создание нового стиля, соединявшего личностное мировидение и автобиографическую конкретику с литературным языком, основанным на «классике». Этот стиль, наиболее внятно и успешно реализованный в цикле «Гань юй ши» (感遇詩 «Стихи о впечатлениях от встреченного», из 38 пятисловных стихотворений, от 8 до 20 строк), как раз и есть *гутиши*, противопоставляемые стихам нового стиля [86]. Не имея каких-либо семан-

---

[85] Даты жизни Чэнь Цзы-ана (陳子昂 659—700, второе имя Бо-юй 伯玉, жизнеописания в «Цзю тан шу», цз. 90, и «Синь тан шу», цз. 107; см. также: [Ло Юн 1986]) тоже проблематичны: рождение датируют в диапазоне от 658 до 661 г., смерть — от 699 до 702 г. Жизнеописания полнят агиографические легенды, самая известная — об его эксцентрическом поведении по прибытии в Чанъань, благодаря которому Чэнь Цзы-ан якобы и привлек к себе внимание столичных интеллектуалов (легенда излагается и в отечественных работах, в том числе: [Постоянство пути 2003. С. 38]). Поэтому многие детали жизненного пути Чэнь Цзы-ана восстанавливаются по другим источникам и его же собственным произведениям. Основными фактами его биографии являются происхождение из богатого семейства Сычуани (уезд Шэхун, на месте современного одноименного уезда) и увлечение с юности буддизмом и даосизмом. Чэнь Цзы-ан приступил к подготовке для сдачи экзаменов только в 18 лет, и первая попытка (682) закончилась неудачей. Через два года он получил все же степень *цзиньши* средней категории и назначение на должность «правщика иероглифов» (*чжэнцзы* 正字) в Императорском секретариате, функционально аналогичную корректорской службе с той лишь существенной разницей, что исправления вносились в августейшие документы. Неудивительно, что на Чэнь Цзы-ана обратила внимание сама У-хоу, но карьерного взлета это за собой не повлекло. Он оставался на положении неформального советника императрицы и лишь в 693 г. получил повышение по службе, заняв пост в отделе дворцовой охраны (*цзовэйчжоуцао цаньцзюнь* 左衛胄曹參軍). В 698 г. Чэнь Цзы-ан подал в отставку в связи с трауром по отцу и уехал домой, там был схвачен местным губернатором (говорят, по наущению кузена У-хоу и всесильного тогда временщика, политику которого Чэнь Цзы-ан осмеливался критиковать) и заключен в тюрьму, где и умер. Лирическое наследие Чэнь Цзы-ана составляет 56 стихотворных произведений (включая циклы, см. далее) в «Цюань тан ши» (цз. 83—84) и в кн.: [Цюань Тан ши 2001. Т. 1. Цз. 72—73]; комментированные издания: [Чэнь Цзы-ан 1981; Чэнь Цзы-ан 1999. Цз. 1]. Перевод и анализ «Юй Дун фан цзо ши цю сю чжу пянь сюй» совместно с текстом стихотворения см. в кн.: [Сторожук 2010. С. 48—56].

[86] Существует отдельное издание цикла [Хэ Вэнь-хуэй 1978] и специально посвященные ему монографические исследования [Лю Юань-чжи 1987]. О поэзии Чэнь Цзы-ана см. также: [Ho 1993; Owen 1977. P. 157—233]. Перевод трех стихотворений цикла на русский язык см. в кн.: [Поэзия эпохи Тан 1987. С. 33—35]. Надобно заметить, что, во-первых, название цикла, подобно «Юн хуай ши» Жуань Цзи, сложно для перевода. Предложенный нами вариант опирается на самую удачную, на наш взгляд, переводную версию «Moved by Events I Encounter» [Varsano 2007. P. 227]. Во-вторых, за внешней простотой повествования скрывается глубинный подтекст. Нередко поэт использует образы, отсылающие читателя к натурфилософским и антрополого-философским концеп-

тических внутренних связей, они видятся коллекцией случайных записей впечатлений поэта от нечто его поразившего и (или) его размышлений. Второе стихотворение цикла:

Когда б и летом, и зимой орхидеи всходили,
Едва ль бы нам их красота чаровала взоры.
Цветенье пышных орхидей все в лесу затмевает,
На фиолетовых стеблях красные листья никнут.
Медленно-медленно ползет в сумрак бледное солнце,
Гибко, едва коснувшись земли, взвился осенний ветер.
В расцвете лет — уже конец трепета, опаданье...
Прекрасным замыслам когда ж можно осуществиться?

(Перевод В. Рогова)

Есть еще несколько стихотворений Чэнь Цзы-ана, включенных в список шедевров танской лирики, в том числе: «Чунь е бе ю жэнь» (春夜别友人 «Весенней ночью прощаюсь с другом», пятисловное восьмистишие), «Вань цы лэ сян сянь» (晚次樂鄉縣 «Вечером останавливаюсь в уезде Лэ-сян», пятисловное восьмистишие) и «Дэн ю чжоу тай гэ» (登幽州臺歌 «Песня о том, как поднялся на башню в Юйчжоу», пятисловное четверостишие). Приведем последнее (в переводе Л. Н. Меньшикова) [87]:

— Что впереди? —
Тех, кто придет, я вовеки не встречу.
— Что позади? —
Древние люди меня не встречали.
Думаю я:
Небо с Землею бескрайни, бескрайни —
И одиноко
Слезы роняю в глубокой печали.

Но поэзия Чэнь Цзы-ана тоже не встретила понимания у современников (хотя сам по себе стиль *гутиши* приобрел немало последователей), что с грустью констатировал его друг и первый биограф Лу Цзан-юн (盧藏用 664—713) [Owen 1977. P. 163]. Еще более показательны слова Ли Паньлуна из предисловия к «Тан ши сюань»: «При Танах уже не существовало тех древних пятизначных стихотворений-*гуши,* но были старинного типа стихи (т. е. *гутиши. — М. К.*). Такие *гуши* Чэнь Цзы-ана, тем древним подражавшие, сюда не отобраны» (перевод В. М. Алексеева [Постоянство пути 2003. С. 24]).

Столь прохладное, мягко говоря, отношение современников и последующих ценителей поэзии к творчеству «четырех талантов» и Чэнь Цзы-

---

там, и в результате автор высказывает свое понимание природы и сущности поэтического творчества, перекликающееся с даосскими воззрениями и идеями *фэнлю*: о слиянии с энергией Космоса и постижении Абсолюта. Поэтому стихи требуют не просто комментария, но и развернутой интерпретации с обращением к широкому книжному кругу, что и сделано в кн.: [Сторожук 2010. С. 297—309], — это первый, подчеркнем, опыт в отечественном китаеведении скрупулезного семантического анализа поэтического творчества Чэнь Цзы-ана.

[87] Все перечисленные стихотворения тоже переведены на русский язык, см.: [Антология 1957. Т. 2. С. 27; Классическая поэзия 1977. С. 238—239; Китайская поэзия 2007. С. 134; Поэзия эпохи Тан 1987. С. 33, 35; Чистый поток 2001. С. 72—73].

ана проще всего объяснить консервативностью китайского книжного сообщества. А если предположить, что *гутиши* просто не воспринимали в качестве чего-то принципиально нового? *Гутиши*, бесспорно, качественно отличаются от современной им придворной поэзии, но оказываются объективно вторичными по отношению к поэзии прошлого. «Гань юй ши» есть, в сущности, подражание «Юн хуай ши» Жуань Цзи. Чем качественно отличаются пейзажные стихи «четырех талантов» от *шаньшуйши* Се Линюня и других поэтов-южан, тоже создававших подобия «путевых заметок», или надрывные думы о бренности и эфемерности человеческого бытия от поэзии, скажем, представителей *Тай-канти*? Мы уже не говорим о неизбежной вторичности подражаний песенной лирике и стихов на ратные темы. Последние на тот момент уже настолько исчерпали арсенал потенциально возможных изобразительных средств, что произведения участников реальных боевых действий, выражающие их персональные чувства, кажутся, за редким исключением, очередной вариацией «походных песен» и прочих тематических категорий *бяньсайши.* Словом, «обращение к древности» вместо искомого обновления вынуждало поэзию идти, что называется, по второму кругу.

По-настоящему живую струю в танскую поэзию привнесла традиция, порожденная буддийским мировосприятием, прежде всего учением знаменитой Школы созерцания (*Чаньцзун* 禪宗)[88]. Распространению чаньских идей в интеллектуально-творческих кругах вне придворного сообщества в

---

[88] Напомним (все сказанное ниже читатель найдет в любой работе по истории чань или, более знакомой в западном мире под её японским названием, — цзэн-буддизма), что традиция Чань возводится к эпизоду из жизни Будды Шакьямуни: однажды в собрании учеников он поднял цветок и улыбнулся, смысл этого жеста понял только Махакашьяпа, сделавший то же самое в ответ и в то же мгновение переживший состояние пробуждения (просветления). Основателем китайской Школы созерцания считается Бодхидхарма (кит. Путидамо 菩提達摩 или Дамо 達摩), прибывший в Китай в V или VI в. и обучавший новым методам медитативного сосредоточения. На рубеже VII и VIII веков чаньская традиция разделилась на Северную и Южную школы: представители первой утверждали постепенный характер пробуждения, второй — мгновенный или внезапный. Северная школа вскоре прекратила свое существование, а Южная разделилась на пять направлений («пять домов»), на первое место вышло направление, основанное Хэцзе Шэнь-хуэем (菏澤神會 684—758), которое и считается классическим чань-буддизмом. При нем же окончательно установилась тоже ставшая классической линия передачи учения из шести первых чаньских патриархов: от Бодхидхармы до знаменитого Хуэйнэна (慧能 638—713), которому приписывается оформление основных доктрин школы. Основу учения чань составляет постулат, что опыт или состояние пробуждения передается «от сердца к сердцу» вне письменных знаков, не будучи обусловлено каким бы то ни было отвлеченно-умозрительным учением или доктриной. Непосредственное видение своей собственной природы или своего собственного сознания должно открыть его тождественность сознанию или природе будды. Подобно тому как Будда Шакьямуни «передал» состояние пробужденности Махакашьяпе, так и чаньские наставники стремились передать это состояние своим ученикам через оказание воздействия на их сознание, долженствующего привести к моментальному, подобному вспышке молнии, прозрению-озарению. Способами такого психологического воздействия служили внешне эксцентрические поступки и тоже знаменитые парадоксальные диалоги (*вэньда* 問答: «вопросы-ответы») и высказывания (кит. *гунъань* 公案; яп. *коан*), кажущаяся алогичность которых должна стимулировать выход за пределы двойственного видения реальности, способствовать осознанию пробужденности собственного сознания.

немалой степени способствовало вытеснение буддизма из сферы официальной идеологии (за исключением периода правления У-хоу) [89]. Благодаря родовой легенде правящего рода Ли, возводящего себя к Лао-цзы, высшее место (не считая традиционных имперских культов) в ней занял даосизм, адепты которого воспринимались в качестве служителей культа династийного первопредка [90]. Поэтому обращение к буддизму теперь ассоциировалось и с отходом от идейно-культурного официоза.

Еще важнее, что в русле чаньского учения (*чаньсюэ* 禪學) возникла целостная эстетическая программа, наиболее полно реализованная в живописи, но распространившаяся на любой вид творчества, включая поэзию [91]. Начавшая складываться совместно с возникновением в Китае самой школы, то есть приблизительно со второй половины VI в., она предусматривала, во-первых, отношение к любому, даже самому обыденному, предмету

---

[89] У-хоу, как это хорошо известно, для легитимации своего политического верховенства использовала учение о Вселенском правителе (Чакравартине) в его версии, изложенной в околоканонической сутре «Да юнь цзин» (大雲經 «Сутра о великом облаке»), сюжет которой разворачивается вокруг истории о смерти Чакравартина и передачи власти его дочери. Она официально приняла титул Цзиньлунь дашэн (金輪大聖 Великий совершенномудрый государь с золотой чакрой) и опиралась на часть буддийского духовенства во главе с настоятелем монастыря Баймасы, продолжавшего оставаться одним из самых авторитетных буддийских духовных центров.

[90] Особую роль в создании этой легенды сыграло даосское духовенство Шанцин (Маошань). В самом начале правления иерарх этой школы Ван Юань-чжи (王遠知 528—635), обучавшийся у ученика самого Тао Хун-цзина, объявил, что Ли Юань является носителем Небесного мандата и, как утверждалось, тайно передал ему священный даосский реестр, то есть посвятил нового императора в таинства школы [Торчинов 1998. С. 323; Benn 1977. P. 31—43; Wechsler 1985. P. 69—73]. По указу от 666 г. были установлены 300 почитаемых на государственном уровне даосских святынь, по указу от 674 или 678 г. «Дао дэ цзин» и «Чжуан-цзы» были включены в круг текстов, обязательных к изучению при подготовке к государственным экзаменам. Высшего официального статуса даосизм достиг при Сюань-цзуне, который поддерживал уже не отдельные даосские школы, а всю религиозную систему, все настойчивее увязывая её с родословной правящего дома и культом предков. Об этом свидетельствует строительство в столице двух святилищ, посвященных Лао-цзюню, предписание во всех городах соорудить святилища в его честь и проводить службы по образцу поминальных служб в столичном храме, а также иметь повсеместно по всей стране изображения Лао-цзы в императорском одеянии. В 743 г. вышел очередной указ, повелевавший называть даосские святилища и монастыри «дворцами» (*гун*). С другой стороны, элементы даосской ритуальной музыки и танца были введены в придворный ритуал. Фактически был сделан существенный шаг по превращению Лао-цзы в одно из центральных божеств государственного пантеона. О положении даосизма в официальной идеологии Тан из отечественных работ подробнее всего сказано в главе «Три учения и государственная религиозно-идеологическая политика в эпохи Суй и Тан» (А. Д. Зельницкий) готовящегося к печати издания «История Китая с древнейших времен до начала XXI века. Том 3. Троецарствие, Цзинь, Южные и Северные династии, Суй, Тан: 220—907 гг.».

[91] Эстетическая программа чань тоже излагается во многих работах, в том числе: [Демулен 1994. С. 296—311; Завадская 1975. С 78—90; Осенмук 2001. С. 93—122]. Под реализацией эстетической программы живописи чань в живописном творчестве имеется в виду «чаньская живопись», выделившаяся в особую традицию китайского изобразительного искусства при Южной Сун: творчество монахов Фа-чаня (法常, он же Му Ци 牧谿), Юйцзяня 玉澗 и светского мастера Лян Кая (梁楷 1140?—1210); общие сведения о них см. в кн.: [Духовная культура Китая. Т. 6. С. 649, 674—677, 887—889].

как к достойному внимания объекту творчества (что основано на признании тождества экзистенциальной ценности каждой вещи в этом мире). Во-вторых, — спонтанность (вслед за моментальностью пробуждения) вдохновения: литературное и живописное произведения должны быть созданы «на одном дыхании», фиксируя мгновенное впечатление. В-третьих, произведение должно было обладать эскизностью и «незавершенностью», поскольку всегда предполагало прямой диалог с читателем и зрителем и было рассчитано на исключительно индивидуальное восприятие [92].

Судя по материалам рукописного наследия из Дуньхуана, при Тан получила развитие не только собственно религиозная поэзия (гатхи и гимны-*сун*), но и фольклорная песенная традиция, слагавшаяся в среде прихожан и серьезно отличавшаяся от литературного поэтического творчества [93]. Не мог не вступить в силу и процесс влияния первой на второе, который прочно ассоциируется с поэзией Ван Фань-чжи (王梵志 590?—660?). Это имя несколько раз встречается в различных сочинениях танского времени. Прежде всего зафиксирована апокрифическая легенда о его рождении, приведенная в «Тай пин гуан цзи» (цз. 82) [94]. В ней рассказывается о некоем Ван Дэ-цзу 王德祖, жившем в окрестностях г. Лияна (Хэнань) и владевшем имением с садом из яблоневых (*линьцинь* 林檎, особый сорт фруктового дерева) деревьев. В годы правления суйского Вэнь-ди (Ян Цзяня) на одной из яблонь появился нарост, набухавший в течение трех лет, после чего он трансформировался в младенца. Потрясенные чудом, члены семейства Ван усыновили младенца и нарекли его Линьму Фань-тянь (林木梵天 Брахман из дерева), впоследствии это имя сократилось до Фань-чжи. Появление подобной легенды, безусловно, свидетельствует о почитании ее героя в качестве чудесной личности.

Творчество Ван Фань-чжи стало известо науке благодаря рукописям из Дуньхуана, где запечатлены две коллекции его произведений, одна из

---

[92] В живописной практике полагалось не столько постулировать реальную форму (которая при всей впечатляющей живости могла быть сильно искажена), сколько визуализировать трансцендентную сущность объекта, мгновенно схваченную художником, поскольку просветленность вырывала его из потока времени и позволяла оказаться у истоков вещей «как они есть». Спонтанностью вдохновения и самого творческого акта диктовалась предельная лаконичность рисунка. Среди художественных техник предпочтение отдавалось монохромной живописи, использующей черную тушь, оттенки которой имели несметное число нюансов, передающих «тьму» значений. Для письма, помимо кисти, могли быть использованы любые сколько-нибудь пригодные для этого «инструменты» — стебель бамбука, а иногда даже палец мастера или прядь волос, благодаря чему сама личность художника уподоблялась кисти, реализуя чаньский принцип осуществлять любое (творческое) действие всем своим существом.

[93] Выделяется специфическая поэтическая категория *цюйцзы* (曲子 песни), как раз и полагаемая записями песенного фольклора [Cartelli 2003. P. 11—12].

[94] Приводя эту легенду, ссылаются также на «Гуй юань цун тань» (桂苑叢談 «Собрание речений из Коричного сада») Фэн И-цзы (馮翊子 рубеж IX и X веков) (см., например: [Тан-дай вэньсюэ ши 2000. Т. 1. С. 163; Чжунго гудай вэньсюэ 2000. Т. 3. С. 471]). Впервые на легенду обратил внимание, видимо, Ху Ши, который и предложил на её основании указанные годы жизни поэта ([Ху Ши 1996. С. 165]; перевод и анализ легенды см. также: [Demiéville 1982. P. 10]). К мнению Ху Ши восходит и характеристика поэзии Ван Фань-чжи как созданной на разговорном языке (*байхуа*).

них включает 92 пятисловных четверостишия, другая представляет собой «Собрание из трех цзюаней», куда входят и тексты других форм (шестистишия, восьмистишия), но все исключительно пятисловные [95]. «Собрание» восстановлено по семи манускриптам, каждая цзюань содержит предисловие (к сожалению анонимное и недатированное), сообщающее о собрании Ван Фань-чжи из 300 стихов [96]. В целом Ван Фань-чжи приписано около 400 стихотворений, что не мешает исследователям сомневаться в его историчности [97]. Распространена также точка зрения, что все эти стихи не могли быть созданы одним человеком и в одно время [Цюань Тан ши да цыдянь 2003. С. 100]. Стихотворения, собранные в коллекции из 92 четверостиший и в «Собрании из трех цзюаней» действительно существенно разнятся. Первые характеризуются назидательностью, перелагающей даже не столько буддийские, сколько конфуцианские морально-этические установки. Типичны такие наставления (в переводе Л. Н. Меньшикова):

К поступкам хорошим ты должен душою стремиться,
Поступки дурные вершить не давай себе воли.
Умеющий делать как сказано в этом совете,
Изгонит невзгоды и встретит счастливую долю.
...
С почтенным родителем вместе отправившись в путь,
Нельзя, чтобы сын его где-то сзади оставил.
Со знающим дело старайся почаще общаться —
Усвоишь тогда, как не уклоняться от правил.
...
Есть сын у тебя, и хочешь его ты женить?
Ему выбирай жену из достойного дома.
Пусть даже не будет прелестной головка её,
Должна она быть со строгим порядком знакома.

Среди стихов из «Собрания» преобладают меланхолические раздумья на все те же «вечные вопросы», наполненные сетованиями на бренность и эфемерность человеческого бытия.

Кто уже умер, тот под землею уснул;
Ну а живой по земле куда надо идет.
Кто уже умер, тот бездыханен лежит;

---

[95] Все пятисловные четверостишия переведены на русский язык Л. Н. Меньшиковым, который относит их к суйскому времени, и опубликованы (под общим названием «Нравоучительные четверостишия») в кн.: [Китайская поэзия 2007. С. 83—110].

[96] Первая цзюань восстановлена по манускриптам S778, S5796; вторая — P3211, S5441, S5641; третья — P2914, P3833. Из европейских исследований самый подробный текстологический анализ дан в работе: [Demiéville 1982]. Там же содержится описание рукописей, перевод и сопоставительный анализ предисловий (с. 23—31). 23 стихотворения из этой коллекции тоже переведены Л. Н. Меньшиковым ([Китайская поэзия 2007. С. 114—127]; см. также: [Сторожук 2010. С. 195—197]).

[97] В редакцию собрания стихов Ван Фань-чжи, подготовленную Чжан Си-хоу (張錫厚 1937—2005), входит 336 текстов [Ван Фань-чжи 1983]; в редакцию Сян Чу (項楚 р. 1940) — 399 [Ван Фань-чжи 1991]; обе относятся к числу самых авторитетных изданий поэзии Ван Фань-чжи. О других изданиях (до начала XXI столетия) см.: [Суй Тан Удай вэньсюэ яньцзю 2003. Т. 2. С. 1274—1276].

Ну а живой открывает без устали рот.
Умерший рано скоро окончил свой век,
Знать не дано, что на сотый случилось бы год.
Ждет нас приказ: возвратиться к Владыке Небес,
Нам он себя проявить до конца не дает.

(Перевод Л. Н. Меньшикова.)

Собственно буддийские мотивы встречаются на удивление редко для поэта-буддиста, и то в основном применительно к буддийским заповедям этического плана (предупреждения о мучениях по приговору владыки Ада — Яньло-вана 閻羅王 или Янь-лао 閻老):

И мясо мое, и мясо всех прочих живущих
По виду отличны, по сути неразличимы.
Едины они по сути своей изначальной,
И только по виду предстали телами иными.
В мученьях других когда умирать заставляем,
Грядущее наше поступками губим своими.
Чем повод давать для его приговоров Янь-лао,
Давайте рассудим, как кончить с делами такими.

(Перевод Л. Н. Меньшикова)

У читателя, знакомого с чаньским художественным творчеством по живописным произведениям, принадлежность подобных стихотворений к чань может вызвать оправданные сомнения [98]. Литературная реализация чаньских эстетических установок и впрямь разительно отличается от живописной. Тем не менее Ван Фань-чжи считали чаньским литератором сами представители учения: он назван в качестве оного в «Чань юань чжу цюань ду сюй» (禪源諸詮都序 «Предисловие к собранию разъяснений истоков чаньских [истин]») самого Цзун-ми [99].

Чаньская парадоксальность и алогичность стихов Ван Фань-чжи кроются в их беспрецедентной для тогдашней литературно-поэтической прак-

---

[98] И не только у читательской аудитории. Так, в европейские антологии чаньской поэзии Ван Фань-чжи могут вообще не включать [Drifting Boat 1994]. Некоторые китайские литературоведы предпочитают рассматривать его творчество в контексте эволюции не буддийской и чань-буддийской поэзии, а поэтического творчества «рядовых чиновников», ставя в один ряд с Ван Цзи [Мао Шуй-цин 2003. С. 21—25].

[99] Цзун-ми (宗密 780—841, прозвание Гуйфэн Цзун-ми 圭峰宗密, Цзун-ми с пика Нефритового скипетра, от названия пика в горах Чжуннаньшань, в пров. Шэньси, где находился его монастырь) — выдающийся буддийский мыслитель и проповедник, бывший одновременно патриархом чань в ее направлении, идущем от Хэцзе Шэнь-хуэя, и Школы Хуаянь (*Хуаяньцзун* 華嚴宗), также выделившейся в конце Лючао. Цзун-ми предпринял серьезные шаги по систематизации наследия чань: создал впоследствии утраченный свод «Чань цзан» (禪藏 «Чаньская сокровищница»). Общие сведения о нем см. в кн.: [Духовная культура Китая. Т. 1. С. 543]; более подробно см. в кн.: [Буддизм в переводах 1992. С. 128—130; Избранные сутры 1999. С. 375—462; Цзун-ми 1998]. «Чань юань чжу цюань ду сюй» является одним из важнейших его теоретических сочинений, перевод (К. Ю. Солонин) см. в кн.: [Буддизм в переводах 1992. С. 100—128; Буддизм в переводах 1993. С. 99—127]. Стихотворение, приписываемое Ван Фань-чжи, было приведено и в утраченном впоследствии труде по истории чань «Ли дай фа бао цзи» (歷代法寶記 «Записи о драгоценностях Дхармы различных эпох»), созданном в 780 г. [Indian Companion 1986. Vol. 1. P. 862].

тики лексической простоте и моментальной доступности для понимания, в чем узнаваемо влияние, с художественной точки зрения, низового песенного фольклора. Он избегает исторических и прочих намеков, использует даже шаблонную образность словно собственные художественные находки и апеллирует не к книжной образованности потенциального читателя, а к его врожденным культурным познаниям и житейскому опыту, оказывая тем самым на него неодолимое психологическое воздействие. Если стихотворения, приписываемые Ван Фань-чжи, были и вправду анонимными творениями, созданными в разное время (с Суй по конец начала Тан), то это лишь означает феноменальную популярность связываемого с ним поэтического стиля.

Следующим и на этот раз уже всеми признаваемым чаньским поэтом является Хань-шань, точное время жизни которого неизвестно [100]. При Сун и Юань годы его жизни настойчиво соотносили с эрой Чжэнь-гуань [Тандай вэньсюэ ши 2000. Т. 1. С. 184, примеч. 15]. Но на протяжении прошлого века (начиная, кстати, с работ Ху Ши) в китайском литературоведении постепенно возобладала точка зрения, что он жил в период от времени правления Сюань-цзуна по время правления Дэ-цзуна (779—805) [Цюань Тан ши да цыдянь 2003. С. 32]. Несмотря на уединенный образ Хань-шаня, его творчество было хорошо известно современникам, сохранилось чуть более 300 его стихотворений, преимущественно пятисловные [101]. Часть похожи на стихи Ван Фань-чжи непосредственностью повествования и назидательными интонациями (высмеивание человеческих пороков), но с более отчетливым личностным отношением к происходящему. В некоторых стихах речь идет о людях, которых поэт как бы лично знал, и эпизодах, в которых сам участвовал. Но его реакция на окружающих, часто насмешливо-озорная, тоже отвечает чаньской эстетике, проповедовавшей художественную ценность любого жизненного момента:

Старушка живет на восток от лачуги моей,
Три года назад у нее поприбавилось благ.

---

[100] Хань-шань (寒山 букв.: «Холодная гора»). — Его происхождение и подлинное имя тоже неизвестны, хотя его образ овеян легендами, подробно см. в кн.: [Сторожук 2010. С. 197—200]. Рассказывается, что он обитал в горах Тяньтайшань (пров. Чжэцзян), на пике Ханьянь (Холодный утес), откуда и произошло его прозвание, полный вариант — Ханьшань-цзы (寒山子 Мудрец с Холодной горы).

[101] В «Цюань тан шу» (цз. 806—807) собраны 309 стихотворений Хань-шаня; см. также: [Цюань Тан ши 2001. Т. 5. Цз. 801]. Первое печатное издание поэзии Хань-шаня — «Хань шань цзы ши цзи» (寒山子詩集 «Собрание стихов Мудреца с Холодной горы»), выполнили в 1570-х гг., в него вошли 304 стихотворения поэта и еще 48 стихотворений его друга-монаха Ши-дэ 拾得 [Цюань Тан ши да цыдянь 2003. С. 1070]. Оно послужило основой для современного комментированного издания [Хань Шань-цзы 1991]. Еще в одну современную редакцию вошли 309 стихотворений Хань Шаня и 57 стихотворений Ши-дэ ([Хань-шань 1991; Хань-шань 1998]; см. также: [Хань-шань 2000]). Полный перевод его произведений на английский язык см. в кн.: [Henricks 1990]; см. также: [Burton 1962]. На русский язык выполнены художественные переводы всего нескольких стихотворений поэта (Л. Е. Бежин и Л. Н. Меньшиков), см.: [Классическая поэзия 1977. С. 240—241; Китайская поэзия 2007. С. 151—153; Чистый поток 2001. С. 114—117]; комментированный перевод и анализ см. в кн.: [Сторожук 2010. С. 197—205].

Недавно была и меня самого-то бедней,
А ныне она потешается: ты, мол, бедняк…
Все судит меня, что совсем я лишился лица,
Ее барышам я такой же упрямый судья.
Один над другим потешаемся мы без конца:
Она на востоке, напротив, на западе, — я.

(Перевод Л. Е. Бежина)

Но есть и стихи, совершенно отличные по содержанию от поэзии Ван Фань-чжи, в первую очередь те, что написаны трехсловным размером: одно из 14 строк, одно — восьмистишие, два — четверостишия и три содержат нечетное число строк. И вот эти стихи уже совершенно «чаньские» по спонтанности и эскизности. «Во цзюй шань» (我居山 «Я живу в горах»):

Я живу в горах,
Не знаюсь с людьми.
Средь белых облаков
Вечно в спокойствии и безмолвии.

(Перевод А. Г. Сторожука)

Когда бы точно ни жил Хань-шань, отнесение его в традиции к ранней Тан имеет, думается, свой смысл: его образ кодифицирует эволюцию чаньской поэзии, шедшую в VII в. и в скором времени оказавшую властное влияние на светскую лирику.

19.4. ПОЭЗИЯ РАСЦВЕТА ТАН

Обе магистральные литературно-поэтические страты, выделившиеся в VII в., нашли свое продолжение в период расцвета Тан. Придворная поэзия продолжила существование при императорском дворе и в литературных салонах при дворах принцев крови, «поэзия рядовых чиновников» — в среде столичного чиновничества, включая творческие личности, в какой-то момент отказавшиеся от служебной карьеры, но продолжавшие поддерживать тесные дружеские связи с прежними коллегами. Как бы промежуточное место между ними занимали творческие содружества, сложившиеся при именитых государственных деятелях и обладавшие относительной творческой свободой в зависимости от художественных вкусов своих патронов, также порою оказывающихся крупными литературными фигурами [102]. Самым яркими среди них персонажем видится Чжан Юэ, один из ключевых государственных деятелей конца VII в. и эры Кай-юань (開元 713—741) [103]. Его авторству принадлежат не только многочисленные официаль-

[102] Эти четыре типа литературных сообществ, выделяемых по социокультурному признаку и охватывающих столичное литературное пространство в эру Кай-юань, разобраны в кн.: [Owen 1981. P. 20].

[103] Ч ж а н Ю э (張說 667—730, второе имя Дао-цзи 道濟 или Юэ-чжи 說之, жизнеописания в «Цзю тан шу», цз. 97, «Синь тан шу», цз. 125; см. также: [Чэнь Цзу-янь 1984]) —

ные произведения (воспевания придворных мероприятий, стихи на тему и т. д., большинство их созданы по высочайшему повелению), но и тексты для культовых песнопений, что позволяет, на первый взгляд, однозначно относить его к придворным пиитам [104]. Однако в поэтическом наследии Чжан Юэ есть немало частной лирики (создана в основном в периоды ссылок), выдержанной в духе отшельнической поэзии и поэзии, восходящей (через творчество Ван Цзи) к традиции *фэнлю*. Важен даже не сам факт создания таких стихов (досугово-частную лирику творили практически все члены придворных и салонных сообществ), а убежденность последующих теоретиков в том, что для самого Чжан Юэ главным было занятие поэтическим творчеством для собственного удовольствия [Owen 1981. P. 12]. Достаточно, думается, сослаться на такое его пятисловное четверостишие, как «Цзюй чжун цзо» (碎中作 «Пишу во хмелю») [105]:

Пью вино — и радость беспредельна,
И уж куда как лучше, чем в периоды трезвости.
Каждое движение превращается в танец,
Стоит только заговорить, и получается стих.

отпрыск относительно скромного семейства, обитавшего в Лояне, он в 689 г. занял второе место (из тысячи с лишним кандидатов) на особом экзамене, проведенном по распоряжению У-хоу, что сразу открыло ему доступ в высшие властные эшелоны. Почти 15 лет оставался среди фаворитов императрицы, пока не встал в оппозицию к набиравшей силу новой придворной партии, за что поплатился (703) ссылкой в Гуандун. Новый виток политической карьеры Чжан Юэ начался с царствования Жуй-цзуна, тогда же он безоговорочно принял сторону будущего Сюань-цзуна, став одним из самых доверенных его политических советников. Тем не менее в 713 г. Чжан Юэ вновь сослали: в течение ряда лет он занимал должности в военной администрации провинции, добившись нескольких военных и дипломатических успехов по удержанию в подчинении у империи некитайских народностей, чем постепенно вернул доверие к себе Сюань-цзуна. В 721 г. Чжан Юэ вернулся в Чанъань на должности военного министра и члена историографического бюро. В 723 г. возглавил новую гуманитарную структуру — Цзисянь шуюань (集賢書院 Академия Собрания мудрецов), став тем самым руководителем всей официальной гуманитарной науки империи. С середины 720-х гг., несмотря на формальные то взлеты, то понижения по служебной лестнице, продолжал оставаться доверенным лицом монарха, игравшим значительную роль в политической жизни двора и страны в целом. Его поэтическое наследие состоит из 352 стихотворных произведений, см.: «Цюань тан ши», цз. 85—89; [Цюань Тан ши 2001. Т. 1. Цз. 74—78].

[104] Это: «Тан хун тай мяо юэ чжан» (唐享太廟樂章 «Песнопения для исполнения в храме императорских предков», 25 текстов) и «Тан фэн тай шань юэ чжан» (唐封泰山樂章 «Песнопения для жертвоприношения в Тайшань», 14 текстов); см. также «Юэфу ши цзи» (цз. 10, 5). Первая была создана в 720 г. (в 7-й год эры Кай-юань), когда Сюань-цзун вознамерился решительно обновить репертуар поминальных песнопений и танцев (часть текстов цикла предназначены для сопровождения танцевальных постановок). Вторая серия относится к жертвоприношению *фэншань*, которое Сюань-цзун исполнил в 11-м месяце 725 г. в массиве Тайшань по настоянию Чжан Юэ, который лично разработал и сценарий церемонии.

[105] Еще одно известное стихотворение (тоже пятисловное четверостишие) этого поэта — «Ша дао хоу ци» (蜀道後期 «Опаздываю на дороге из Шу», см. также: [Тан ши цзошан цыдянь 1986. С. 58]): «Гость в своем сердце и дням знал, и лунам счет, / До Шу и обратно заранее вычислил путь. / Осенний же ветер гостя не подождал / И первым ворваться успел в столицу Лоян!» (перевод Л. З. Эйдлина) [Поэзия эпохи Тан 1987. С. 41].

Из окружения Чжан Юэ вышли несколько сановных поэтов, в первую очередь Чжан Цзю-лин, тоже выступавший в амплуа придворного пиита, но по-настоящему прославившийся в качестве поэта-пейзажиста [106]. В его творчестве нашла продолжение лючаоская традиция *шаньшуйши* и по духу — воспевания величественных ландшафтных видов с приметным оттенком их визуализации, и по формальным особенностям — пространные повествования, хотя и выполненные строгим пятисловным размером с виртуозно сделанными и органично введенными в художественную канву параллельными конструкциями [107].

---

[106] Чжан Цзю-лин (張九齡 678—740, второе имя Цзы-шоу 子壽, жизнеописания в «Цзю тан шу», цз. 99, «Синь Тан шу», цз. 126; см. также: [Ян Чэн-цзу 1964]) — уроженец крайнего юго-востока (г. Цюйцзян, на севере современной пров. Гуандун), в 702 г. занял второе место на столичных экзаменах и получил назначение на должность сверщика текстов (*цзяошулан* 校書郎) в Хунвэньгуань. Привлек к себе внимание Чжан Юэ, согласившегося считать его своим дальним родственником. В 712 г. вошел в окружение будущего Сюань-цзуна и по его рекомендации стал секретарем в Государственном секретариате. Но через четыре года, вступив в конфликт с некоторыми сановниками из окружения монарха, подал в отставку и вернулся в родные края, где провел в уединении еще два года. Вернувшись в столицу (718), стал помощником Чжан Юэ, в 723 г. получил аристократический титул (*Цюйцзян-нань* 曲江男). В 727 г., во время очередной опалы своего патрона, Чжан Цзю-лин вновь был отправлен на периферию, служил в Хунчжоу (пров. Цзянсу) и Гуйчжоу (пров. Гуандун). Будучи вновь вызван в 731 г. в столицу, начал собственную политическую карьеру, став помощником начальника Архивного приказа (*мишу шаоцзянь* 秘書少監) и главой Цзисянь шуюань. В 733 г. возглавил Государственный секретариат, в 736 г. вошел в руководство Кабинетом министров (в должности *шаншу ючэнсян* 尚書右丞相), фактически исполняя на протяжении этих лет функции первого министра правительства Сюань-цзуна, в качестве которого (и воплощения идеала «конфуцианского министра») образ Чжан Цзю-лина и трактуется в традиционалистской историографии. В том же, 737-м, году вновь оказался в ссылке, на посту руководителя области Цзинчжоу (пров. Хубэй), в 740 г. подал в отставку по болезни, вернулся в родные края, где вскоре и скончался. Стихотворное наследие Чжан Цзю-лина состоит из 218 произведений, см.: «Цюань тан ши», цз. 47—49; [Цюань Тан ши 2001. Т. 1. Цз. 36—38]; современные издания: [Тан чэнсян 1981; Цюйцзян цзи 1982], первое — переиздание редакции собрания сочинений Чжан Цзю-лина, подготовленной минским Чжань Жо-шуем (湛若水 1466—1560). Сегодня Чжан Цзю-лина и Чжан Юэ полагают самыми крупными поэтами первой половины правления Сюань-цзуна, с их творчеством соотносится ключевое звено переходного этапа от поэзии начала Тан к высшему расцвету танской лирики, представленной поэзией «четырех великих» [Мао Шуй-цин 2003. С. 90; Тан-дай вэньсюэ ши 2000. Т. 1. С. 265—274]; из отечественных работ кратко о творчестве Чжан Цзю-лина см.: [Сторожук 1010. С. 337—338]. Как придворному поэту Чжан Цзю-лину, помимо внушительного числа панегириков, принадлежит серия «Нань цзяо у вэнь чу жу шу хэ чжи юэ» (南郊武文出入舒和之樂 «[Тексты для] музыки, [сопровождающей] военный и гражданский [танцы], зачинающие и завершающие [часть ритуального сценария разряда] Распространение гармонии»), в которую вошли тексты для песнопений, сопровождающих гражданский и военный танцы, включенные в сценарий жертвоприношения Небу и исполненные Сюань-цзуном в 724 г. (в 11-й год эры Кай-юань), см. также: «Юэфу ши цзи», цз. 5.

[107] Относительно новым художественным приемом пейзажной лирики Чжан Цзю-лина является создание ландшафтных панорамных картин, открывающихся с высокого места: с горной возвышенности, с вершины городской стены или высотного строения. Этот прием поэт наиболее активно использовал в произведениях, созданных в Цзинчжоу: «Цзю юэ цзю жи дэн лун шань» (九月九日登龍山 «В девятый день девятого месяца поднялся

Итак, на первое место в литературной жизни расцвета Тан все настойчивее выходила поэзия «о том, что на душе». Этот процесс еще более интенсивно проходил в кругах столичных «рядовых чиновников», но теперь прочно связанных с высшими властными эшелонами. Для молодых людей, только что выдержавших экзаменационные испытания (включая и тех, кто уже получил чиновное назначение), поэтическое творчество служило одним из действенных способов заручиться покровительством сановных персон, коим они щедро преподносили свои творения. Поэтому те были хорошо осведомлены о происходящем в столичных литературных низах и руководствовались при отборе протеже не в последнюю очередь их поэтическими дарованиями. Не менее информирован о там происходившем был и сам Сюань-цзун, который, позиционируя себя просвещенным монархом, знатоком художественного творчества во всех его проявлениях и меценатом, иной раз выказывал редкое для монаршей персоны демократическое отношение к талантам [108].

Творческая активность «рядовых чиновников» привела к появлению целой плеяды литераторов — «серебряных поэтов расцвета Тан» [Kroll 2001 P. 294]. Их персональный состав передан в антологии «Хэ юэ ин лин

на Луншань»), 737 г., о восхождении поэта на горную гряду, расположенную к северо-западу от г. Цзянлин, остававшегося административным центром Цзинчжоу; «Дэн цзюнь чэн нань лоу» (登郡城南樓 «Поднялся на южную башню областного города [Цзянлин]», 738 г.); «Дэн гу ян юнь тай» (登古陽雲臺 «Поднялся на древнюю башню Янъюньтай»), в последнем случае реальный ландшафтный вид смешивается с визуализацией древнего пейзажа, на что указывает введение в заглавие стихотворения названия строения, о котором сказано в «Цзы сюй фу». Примечательны и такие стихи, как «Пэн ли ху шан» (彭蠡湖上 «Поднимаюсь к озеру Пэнли»), заставляющее нас вспомнить стихи Чжань Фан-шэна, а также цикл (12 стихов) «Гань юй», по мотивам одноименного цикла Чэнь Цзы-ана, следуя поэтике которого, Чжан Цзю-лин сокращает свою излюбленную повествовательную манеру (тексты в 10—12 строк), но при этом переносит акцент с философских построений на картины окружающей действительности.

[108] Сюань-цзун, подобно Тай-цзуну и У-хоу, сам был щедро одаренной и многогранной творческой личностью. Он обладал незаурядными каллиграфическими способностями, будучи равно искусен в столь различных по исполнению почерках, как *бафэнь* (八分 разновидность полууставного письма, разработанная еще Цай Юном) и *чжанцао* (章草 вариант скорописи) [Белозерова 2007. С. 218]. Ярко проявил себя в качестве музыканта и хореографа, лично разработав сценарии нескольких танцевальных представлений — от таких масштабных парадных постановок, как «Гуан шэн юэ» (光聖樂 «Музыка лучезарного совершенного мудреца»), исполнявшаяся 80 танцорами и отличавшегося сложностью сценического построения (в виде благопожелательных иероглифов) [Лю Цин 1991. С 52], до камерного «Лун чи юэ» (龍池樂 «Музыка Озера дракона»), сопровождавшего пиршественные трапезы и исполнявшегося 12 танцорами, в сценический костюм которых входили головные уборы в виде цветов лотоса ([Цзю Тан шу 1975. Т. 4. цз. 28. С. 1061—1062]; см. также: [Вац 2011. С. 52, 60; Ван Кэ-фэнь 2004. С. 204]). Весьма богато и его поэтическое наследие: 64 стихотворных произведения («Цюань тан ши», цз. 3; [Цюань Тан ши 2001. Т. 1. Цз. 3]). Его поэзию обходят молчанием в литературоведческих исследованиях, мы тоже пока не беремся судить о ее художественных достоинствах. Отметим лишь очевидный факт склонности Сюань-цзуна к творческой манере, близкой к *гутиши*: пространность повествования и витиеватость слога, подкрепленная обильными реминисценциями и аллюзиями. Стихов, выполненных в формах регулярной поэзии, у него практически нет, что, впрочем, могло для того времени означать стремление к творческой раскрепощенности и отход от собственно придворной поэзии второй половины VII—VIII в.

цзи» (河嶽英靈集 «Собрание выдающихся божественных [произведений, созданных средь] рек и пиков»), составленной Инь Фанем в 753 г.[109] Первоначально в антологию вошли 234 стихотворения (в сохранившейся редакции — 228), принадлежащих 24 авторам. Большинство выдержали экзамены в 720—730-х гг. и снискали литературную известность в конце эры Кай-юань и начале эры Тянь-бао (742—756)[110]. Заманчиво употреблять термин «серебряные поэты» для обозначения всей рассматриваемой творческой общности, тем более что она породила специфическую культурную среду, в которой выросли и будущие «великие».

Из литераторов, представленных «Хэ юэ ин лин цзи», кратко остановимся на творчестве Ван Чун-лина, характеризующемся преобладанием поэтических эпистол друзьям и стихов на ратные темы, формально вторящих предшествующим *бяньсайши*, включая древние *юэфу*[111]. Оживление традиции стихов о границе было на этот раз вызвано реальными военными действиями (войнами империи в центральноазиатском направлении), что отчасти вернуло данной тематической категории историческую достоверность и наполнило её гражданским и патриотическим звучанием[112]. Тем

---

[109] О жизни Инь Фаня (殷璠 VIII в.) практически ничего не известно, кроме происхождения (уроженец г. Данъян в современной пров. Цзянсу), успешной сдачи столичного экзамена и бытия в качестве самодеятельного (не состоявшего на государственной службе) ученого во время правления Сюань-цзуна. Издание антологии см. в первой части кн.: [Фу Сюань-цун 1992], во второй части даны исследования об истории ее создания и характеристика творчества включенных в нее авторов. Обращает на себя внимание, что в кратком предисловии к ней (см. также: [Чжунго ли дай вэньлунь сюань 2004. Т. 2. С. 71—72]) Инь Фань апеллирует к литературным содружествам времен династии Лян, что недвусмысленно указывает на его художественные ориентиры.

[110] Среди поэтов, включенных в антологию, наиболее приметными фигурами в современном китайском литературоведении считают: Цюй Го-фу (崔國輔 678?—754), Чу Гуан-си (褚光羲 706?—763?), Ли Ци (李頎 690?—751?), Чан Цзяня (常建 708?—754?), Цуй Хао (崔顥 700—754?), см. в кн.: [Тан-дай вэньсюэ ши 2000. Т. 1. С. 289—292, 307—311, 370—377, 397—400; Owen 1981. P. 60—70].

[111] Ван Чан-лин (689?—765?, второе имя Шао-бо 少伯, жизнеописания в «Цзю тан шу», цз. 190, и «Синь тан шу», цз. 203; см. также: [Цзян Чжан-дун 1991]) — уроженец столичного региона, в 727 г. сдал экзамен на степень *цзиньши,* но никогда не занимал сколько-нибудь высоких служебных постов. Попав под покровительство Чжан Цзю-лина, по его протекции получил было место в Императорском секретариате, но из-за опалы покровителя (737) тоже оказался на периферии (в Гуандуне), откуда его через год отправили (на должность одного из помощников местного руководителя — *чэн* 承) служить в администрацию Цзяннина (на месте г. Нанкин), осюда и проистекает его прозвание: Ван Цзяннин (王江寧 Ван из Цзяннина). Был убит во время восстания Ань Лушаня. Поэтическое наследие Ван Чан-лина тоже объемное: 170 полных стихотворных текстов, см.: «Цюань тан ши», цз. 140—143; [Цюань Тан ши 2001. Т. 1. Цз. 129—132]; комментированные издания: [Ван Чан лин 1984; Ван Чан-лин 1991]; монографические исследования его творчества: [Ли Чжэнь-хуа 1994; Lee 1982]; краткую характеристику его поэзии см. в кн: [Духовная культура Китая Т. 3. С. 244].

[112] Это привело к трансформации стихов о границе из тематической категории в полноценное идейно-стилистическое направление — *бяньсайшипай* 邊塞詩派 или *Тянь-баоцзянь-дэ бяньсай чжаньчжэнь* (天寶間的邊塞戰爭 [Поэзия] о границе и войнах периода Тянь-бао), которое было выделено в китайском литературоведении в начале прошлого века и долгое время считалось важнейшим, после творчества «великих», литературным явлением расцвета Тан ([Суй Тан Удай вэньсюэ яньцзю 2003. Т. 1. С. 307—318]; см. также:

более примечательно, что как теоретик литературы Ван Чан-лин отстаивал сугубо индивидуализированное поэтическое творчество, предназначенное для выражения личного мировосприятия и психоэмоционального состояния автора [113].

В среде «серебряных поэтов», связанных прочными дружескими узами (многие были сверстниками, подружившимися еще во время подготовки к сдаче экзамена), культивировались идеалы духовной свободы и поэтического вдохновения, для чего они использовали жизненные ценности и поведенческие установки *фэнлю*. О том, насколько там ожил образ славного мужа, красноречиво свидетельствует факт возникновения содружества *Цзючжун басянь* (酒中八仙 «Восемь бессмертных пьяниц»), запечатленного в «Инь чжун ба сянь гэ» (飲中八仙歌 «Песня о восьмерых бессмертных за вином») Ду Фу. В ней названы: Ли Бо, Ли Ши-чжи (李適之 ?—747, второе имя Чан 昌), Ли Цзинь (李璡 ?—750), Цуй Цзун-чжи (崔宗之 ?—751) Су Цзинь (蘇晉 676—734), Хэ Чжи-чжан (賀知章 659—744, второе имя Цзи-чжэнь 季真) и Чжан Сюй (張旭 675?—750, второе имя Бо-гао 伯高). Известно, что стихотворение было создано в 746 г. (в 5-й год эры Тянь-бао) во время застолья у Ли Ши-чжи (родного внука старшего брата Тай-цзуна), в жизнеописании которого из «Цзю тан шу» и упоминается этот эпизод (т. 9, цз. 99, с. 3101—3002). Крупный государственный деятель, он славился среди современников (что также оговорено в его жизнеописании) умением пить не пьянея и устройством дружеских пирушек, длящихся ночи напролет [114]. Су Цзинь скончался в 734 г., Хэ Чжи-чжан и Ли Бо покинули Чанъ-

---

[Духовная культура Китая. Т. 3. С. 54]). Это направление, усиливавшееся по мере нарастания военно-политическими коллизий и занимавшее существенное место в поэтическом творчестве эпохи Тан до конца существования империи, отдельно рассматриваться в этой книге не будет. Оговорим лишь, что, во-первых, с ним была прочно связана гражданская лирика. И, во-вторых, уже в период расцвета Тан появилось несколько его крупных представителей во главе с Гао Ши (高適 703?—765?, второе имя Да-фу 達夫) и Цэнь Шэнем (岑參715—769/770), чье творчество классифицируется в качестве отдельного феномена танской литературы — *Гао-Цэнь шипай* (高岑詩派 направление стихов Гао и Цэня). Общую характеристику их творчества см. в кн.: [Духовная культура Китая. Т. 3. С. 270—271, 534; Поэзия эпохи Тан 1987. С. 10—11]; о Гао Ши см. также: [Хрестоматия 2004. С. 277—280]; неоднократно публиковались художественные переводы их стихотворений, в том числе: [Антология 1957. Т. 2. С. 181—184; Классическая поэзия 1977. С. 275—277; Постоянство пути 2003. С. 214—216; Поэзия эпохи Тан 1987. С. 153—156, 235—238; Сухой тростник 1999. С. 82—88].

[113] Таково было содержание его трактата-эссе «Ши гэ» (詩格 «Типы стихов»), судя по сохранившимся извлечениям (тоже вошли в «Вэнь цзин ми фу лунь»; см. также: [Чжунго ли дай вэньлунь сюань 2004. Т. 2. С. 88—89]). Несмотря на фрагментарность дошедшего до нас текста, это сочинение считают важнейшим по теории литературы расцвета Тан, во многом новаторским по изложению авторских мыслей и зачинающим новый класс произведений литературной критики — *шихуа* (подробно см. далее). Из отечественных работ о «Ши гэ» и взглядах Ван Чан-лина см.: [Сторожук 2010. С. 187—189, 278—279].

[114] Начав службу с руководящих провинциальных постов, Ли Ши-чжи в 741 г. был переведен в столицу, в 742 г. возглавил Императорский секретариат и занял пост *цзайсяна.* Он возглавил одну из придворных партий, удерживавших верховенство до начала 746 г. Ли Цзинь тоже был принцем крови (правнук Гао-цзуна), Цуй Цжун-чжан и Су Цзинь являлись отпрысками крупных сановников [Цюань Тан ши да цыдянь 2003. С. 15, 94], что лишний раз показывает слитность среды «серебряных поэтов» с высшими социальными слоями. С этой точки зрения небезынтересно и сообщение в жизнеописании Ли Ши-

ань за два года до этой встречи. Очевидно, что в стихотворении Ду Фу речь идет не о случайном застолье, участникам которого спонтанно пришло в голову так себя назвать, а о давнишней веселой компании друзей [115]. Самыми же примечательными, не считая Ду Фу и Ли Бо, ее участниками были Хэ Чжи-чжан и Чжан Сюй [116]. Первый, выдержавший экзамен в 695 г., сразу получил назначение на пост *боши* в Институт Четырех врат, снискал покровительство Чжан Юэ и на протяжении последующих нескольких десятилетий успешно продвигался по служебной лестнице (до наставника наследного принца и руководителя дворцовой библиотеки, *мишуцзянь* 秘書監). Но в 744 г. ушел со службы, провозгласил себя даосом и остался жить в столице, ведя настолько экстравагантный образ жизни, что получил прозвание «безумный гость» (*куанкэ* 狂客). Чжан Сюй — гениальный каллиграф, так и оставшийся непревзойденным мастером варианта скорописного письма под красноречивым названием «безумная (дикая) скоропись» (*куанцао* 狂草, со слитным написанием иероглифов в столбце) [117]. Он же был ярым поклонником «винного транса» и устраивал публичные сеансы каллиграфии, находясь в экстатическом состоянии. Характер отношения к нему в среде «серебряных поэтов» очевиден по отзыву Ли Ци (один из 24 литераторов, представленных в «Хэ юэ ин лин цзи»):

> Высокочтимый Чжан имел великое пристрастие к вину, был щедр, открыт душой, великодушен... Когда-то его прозвали «Духом озера Тайху». Без шапки,

---

чжи, что тот, придя в восторг от стихотворения Ду Фу, показал его Сюань-цзуну. Императору оно тоже очень понравилось, что говорит о его вполне одобрительном отношении к подобным проявлениям столичного жизненного стиля.

[115] О такой компании упоминается и в жизнеописании Ли Бо из «Синь тан шу» (т. 18, цз. 202, с. 5783) — вполне достаточно, чтобы считать *Цзючжун басянь* исторически достоверным содружеством, вошедшим в историю не только поэзии, но и культуры Китая, в первую очередь традиции винопития [Чжунго цзю вэньхуа 1990. С. 1990]. Факт долговременного существования содружества и его широкой известности среди современников косвенно подтверждается еще тем, что оно послужило ассоциативным (восемь персонажей, называемых бессмертными) прототипом знаменитой когорты Восьмерых бессмертных (*басянь*) [Ма Шу-тянь 1996. С. 132].

[116] Оба являлись и членами содружества «Учжун сыши» (吳中四士 «Четверо мужей из У»), примечательного уже тем, что оно возникло по географическому принципу: из литераторов, бывших уроженцами юго-востока (пров. Цзянсу). Хотя это содружество в современных исследованиях настойчиво включают в список наиболее заметных литературных явлений расцвета Тан [Тан-дай вэньсюэ ши 2000. Т. 1. С. 275—284], оно обязано своей известностью в первую очередь Хэ Чжи-чжану и Чжан Сюю. Жизнеописание первого представлено в «Цзю тан шу» (цз. 109) и в «Синь тан шу» (цз. 196), краткие сведения о втором есть в «Синь тан шу» (т. 18). Хэ Чжи-чжану принадлежат 12 стихотворений (см.: «Цюань тан ши», цз. 112; [Цюань Тан ши 2001. Т. 1. Цз. 101]). Наиболее примечательны семисловные четверостишия, особенно «Юн люй» (詠柳 «Воспеваю иву») [Тан ши цзошан цыдянь 1986. С. 51—52]: «Украшения из бирюзы и нефрита превратились в её вздымающийся ствол, / Десять тысяч ветвей свисают зелеными шелковыми лентами. / Не знаю, эти хрупкие листья кто сумел сотворить / Во второй месяц весны весенний ветер словно их выстриг». Художественный перевод в общей сложности четырех стихотворений поэта см. в кн.: [Поэзия эпохи Тан 1987. С. 39—40; Постоянство пути 2003. С. 129; Сухой тростник 1999. С. 26].

[117] Подробно о творчестве Чжан Сюя и его месте в истории китайской каллиграфии см.: [Белозерова 2007. С. 227—231; Соколов-Ремизов 1991].

с непокрытой головой, любил он отдыхать на легком стульчике складном, и часто можно было слышать его протяжный, звучный голос. Придет, бывало, вдохновение к нему, и прямо по стене начнет летать он кистью, жонглеру, воину, танцору уподобясь... (цит. по кн.: [Соколов-Ремизов 1991. С. 168]).

В этой атмосфере, пропитанной идеалами Ветра и потока, не могли не вызвать восхищенного признания личность и поэзия Мэн Хао-жаня, словно ожившего легендарного славного мужа [118]. Именно о таком к нему отношении вещают первые строки стихотворения (пятисловное *люйши*) «Цзэн мэн хао жань» (贈孟浩然 «В дар Мэн Хао-жаню») Ли Бо: «Я влюб-

[118] Жизнеописания Мэн Хао-жаня представлены в разделах о литераторах из «Цзю тан шу» (т. 16) и «Синь тан шу» (т. 18), оба лапидарны, содержат лишь скупую информацию о главных эпизодах его биографии. Поэтому жизненный путь Мэн Хао-жаня тоже восстанавливают по крупицам и на материале различных источников, включая его поэтические произведения, например: [Лю Вэнь-ган 1995; Чэнь Сю-цин 1967; Frankel 1962]. Его семья (мелких землевладельцев) проживала в окрестностях г. Сянъян (район современного Сянфаня, север центральной части пров. Хубэй), который и считается местом его рождения (происхождения), — в районе, издавна славившемся красотою пейзажных видов и служившем прибежищем многих легендарных отшельников (в том числе мудреца и будущего прославленного стратега и полководца Троецарствия Чжугэ Ляна). В этом краю Мэн Хао-жань провел большую часть своей жизни, особо любимыми его местами были, во-первых, фамильное имение, находившееся у подножия Фэнхуаншань (鳳凰山 Гора Царственного феникса), приблизительно в трех км к югу от Сянъяна. Эту гору поэт обычно называет в своих стихах Наньшань (南山 Южные гора / горы), что может ошибочно истолковываться в качестве указания на одноименный массив близ Чанъаня. Второе место — Лумэньшань (鹿門山 Гора Оленьих ворот), расположенная в 10 км к юго-востоку от Сянъяна, где Мэн Хао-жань время от времени уединялся, отождествляя себя с обитавшим там прославленным отшельником древности Пан Дэ-гуном (龐德公 рубеж II и III веков). Получивший классическое конфуцианское образование, Мэн Хао-жань был хорошо знаком с буддийским и даосским учениями, откуда он и воспринял философию уединения. Мэн Хао-жань провел первую половину жизни частично в Лумэньшань, частично в путешествиях, совершив, начиная с 717 г., несколько поездок по югу. В 727 г. побывал в Сюаньчэне, где впервые встретился с Ли Бо. А зимой 728 г. (в 15-й год эры Кай-юань), когда ему исполнилось уже 39 (или 40) лет, отправился в столицу и тщетно попытался сдать экзамен на степень *цзиньши.* Несмотря на неудачу, Мэн Хао-жань остался жить в Чанъане, органично войдя в среду «серебряных поэтов» и особо тесно сдружившись с Ван Чан-лином, Чжан Цзю-лином и Ван Вэем. Популярна легенда о его встрече с Сюань-цзуном (занимает центральное место в его жизнеописаниях и повторяется во многих работах), удостоившим своим посещением дом Ван Вэя, где в тот момент находился Мэн Хао-жань. Ван Вэй решил представить своего гостя монарху, рекомендуя его на службу. Мэн Хао-жань, испугавшись, спрятался под кровать. Сюань-цзун приказал ему вылезти и прочесть что-нибудь из своих стихов. Тот продекламировал строки, воспевающие отшельничество. «Если господин не желает служить, не мне же упрашивать его так не поступать! И зачем же обманывать меня?» — осерчал на Ван Вэя император. С 729 г. Мэн Хао-жань предпрининял несколько новых странствий. Он посетил Лоян, отправился на юго-восток, где поднялся на прославленную Тяньтайшань, добрался до Ханчжоу и совершил небольшое морское путешествие. В 734 г., навестив Сянъян, Мэн Хао-жань вернулся в столицу, теперь намереваясь поступить на службу, и, не добившись желаемого, вернулся восвояси. На службу в свой аппарат его взял Чжан Цзю-лин, когда возглавил Цзинчжоу. Главной обязанностью поэта было сопровождать Чжан Цзю-лина в поездках по местным достопримечательностям. Летом 739 г. Мэн Хао-жань тяжело заболел и отпросился домой, откуда больше не выезжал. Друзья о нем не забывали: незадолго до смерти его посетил Ван Чан-лин, и застолье с ним стало последним радостным событием в жизни Мэн Хао-жаня.

лен в достопочтенного учителя Мэна, / [О его] ***фэнлю*** **наслышана вся Поднебесная** (風流天下聞). / [Когда был] с красным лицом (то есть в юности. — *М. К.*), отказался от [чиновничьих] экипажа и шапки, / [Теперь] с седой головой спит [среди] сосен и облаков» [119].

Роль и место Мэн Хао-жаня в истории китайской поэзии, разумеется, не зависели от мнения о нем кого-либо из «серебряных поэтов» и даже самого Ли Бо. Нам было важно показать, что поэзия Мэн Хао-жаня отнюдь не являлась чем-то уникальным на фоне современного ему поэтического творчества, а, напротив, соответствовала генеральным художественным тенденциям расцвета Тан. Мэн Хао-жаня хрестоматийно считают поэтом-пейзажистом. Тем очевиднее та решительная метаморфоза, которую претерпела в его лирике парадигма восприятия природы, по сравнению с классической поэзией гор и вод [120]. Вместо панорамных картин ландшафтных и горных видов мы видим камерные этюды [121]. Изменилась и смысловая тональность стихов: природа не просто вызывает у человека благоговейный восторг перед ее величием, а приносит ему душевный покой, для чего достаточно уметь проникнуться ее каждодневными проявлениями и отдельными реалиями. Таково приведенное ранее «Чунь сяо», почитаемое одним из шедевров Мэн Хао-жаня [122]. Но достижение искомого душевного покоя неразрывно связано с отказом от социальной деятельности. В определенной степени программным произведением видится «Ти да юй сы и гун чань фан» (題大禹寺義公禪房 «Стихи для настенной надписи комнаты для созерцания подвижника И из монастыря Даюй»):

---

[119] Есть несколько художественных переложений (А. Гитович, С. А. Торопцев) этого стихотворения (принятый перевод названия — «Посвящаю Мэн Хао-жаню»), см. также: [Сторожук 2010. С. 332].

[120] Творчеству Мэн Хао-жаня посвящена монография [Дагданов 1991], опубликованы художественные переложения в общей сложности около 30 его стихотворений, большинство исполнены Л. З. Эйдлиным [Антология 1957. Т. 2. С. 32—46; Поэзия эпохи Тан 1987. С. 45—57; Сухой тростник 1999. С. 32—58]. К сожалению, остается неопубликованным (как и перевод «Юй тай синь юн») полный академический перевод лирики поэта, выполненный в 1970-х гг. Б. Б. Вахтиным.

[121] Художественная камерность проявляется уже на формальном уровне: около половины поэтического наследия Мэн Хао-жаня составляют пятисловные *люйши,* чем его пейзажная лирика заметно отличается от пейзажных произведений многих других поэтов того времени. Соотношение стихотворных форм в лирике Мэн Хао-жаня хорошо видно на материале одной из самых ранних редакций собрания его стихотворений — «Мэн хао жань ши цзи» (孟浩然詩集 «Собрание стихов Мэн Хао-жаня»), подготовленной Лю Чэн-вэном (劉辰翁 1232—1297). В нем представлены 227 произведений: 60 пятисловных и семисловных *гутиши*, 13 пятисловных и 6 семисловных *цзюэцзюй*, остальные — *люйши*, только четыре — семисловные [Цюань Тан ши да цыдянь 2003. С. 1098]. Существуют и другие составленные при Мин и Цин редакции, в которых число произведений колеблется от 227 до 263 (там же, с. 1098—1099). В «Цюань тан ши», цз. 159—160) входят 265 стихотворений, см. также: [Цюань Тан ши 2001. Т. 1. Цз. 148—149]. Насчитывается около десяти (не считая сборники) современных комментированных изданий лирики Мэн Хао-жаня, в том числе: [Мэн Хао-жань 1975; Мэн Хао-жань 1989; Мэн Хао-жань 2000].

[122] Нет, наверное, такой антологии китайской лирики, где оно не было бы приведено. Из недавно опубликованных изданий сошлемся на кн.: [Чжунго гу ши 2004. С. 170], рассчитанную на предельно широкую, в том числе и европейскую (все произведения снабжены переводом на английский язык) читательскую аудиторию.

Подвижник И отдыхает, погруженный в медитацию,
Воздвиг обитель рядом с пустынным лесом.
За дверями — одинокий утес благоухает,
Перед ступенями множество расселин глубоки.
Вечернее солнце объединилось с идущим дождем,
Небесная бирюза опала на двор густой тенью.
Взирая на чистоту цветка лотоса,
Понимаешь, как не запачкать свое сердце.

«Не запачкать сердце» (*бу жань синь* 不染心) — буддийское терминологическое сочетание, приобретающее в данном смысле более широкое идейное наполнение: абстрагирование от мирского для обретения внутреннего покоя. Лирика Мэн Хао-жаня, по сути, воспроизводит мир Тао Юань-мина. И дело даже не в том, что Мэн Хао-жань настойчиво вводит в свои стихи мотивы отрады сельской жизни — «Тянь юань цзо» (田園作 «Пишу [среди] полей и садов»), «Тянь цзя юань жи» (田家元日 «Первый день [нового года] в деревне»), застолья с деревенским другом — «Го гу жэнь чжуан» (過古人莊 «Проездом в деревне у старого друга). Главное, что он проповедует смысл и способ бытия, предложенные Тао Юань-мином, что привело к возникновению нового идейно-тематического направления лирической поэзии — *шаньшуй тяньюаньши* (山水田園詩 «стихи о горах, водах, полях и садах») [123]. Вторым основоположником этого направления называют Ван Вэй, чья лирика устойчиво объединяется, несмотря на видимые различия между ними, с лирикой Мэн Хао-жаня в единое поэтическое явление (например: [Ван Вэй 2002; Ван Вэй 2004]) [124].

Ли Бо (его поэтическое наследие составляет около 800 *ши*) виртуозно владел всеми современными ему поэтическими формами (*юэфу*, *цзиньтиши, гутиши*), и его поэзия воспроизводит всю палитру тогдашних тем и мотивов: воспевание красоты юной прелестницы, рассуждения о величии прошлых веков и героях древности, пейзажные картины и острые критические выпады против злоупотреблений чиновников совместно с сентенциями по поводу тягот воинской доли или нищеты крестьян. И все же, если попытаться охарактеризовать его поэзию в двух словах, то ее квинтэссенцией является призыв к индивидуальной свободе [History of Chinese Civilization 2012. Vol. 3. P. 512—513]. Ду Фу вошел в историю китайской литературы в качестве конфуцианской благородной личности и поэта, поднявшего на недосягаемую высоту традицию поэзии гражданского звучания. На самом деле его поэзия значительно более разнообразна по тематике: в

---

[123] Это направление было опознано в начале 1980-х гг., тогда же в научный оборот ввели указанное терминологическое название [Суй Тан Удай вэньсюэ яньцзю 2003. С. 319—320]. В начале следующего десятилетия вышло монографическое исследование [Гэ Сяоинь 1993], окончательно доказавшее существование *шаньшуй тяньюаньши* и выделившее его отличительные особенности.

[124] Лирика Мэн Хао-жаня конкретна и автобиографична: его стихи воспроизводят исключительно персональные настроения автора, возникшие в определенные жизненные моменты, и его впечатления от увиденного. Лирика Ван Вэй, обогащенная даосским и чань-буддийским мировоззрением, тяготеет к абстрактности, метафизичности и универсальности образа лирического героя.

ней тоже присутствуют стихи с даосскими и буддийскими мотивами [125]. Но вот что примечательно — хотя Ду Фу, как это явствует из сказанного выше, вращался в среде «серебряных поэтов», его творчество осознавалось теми чужеродным: в «Хэ юэ ин лин цзи» не вошло ни одного его стихотворения [126].

Говоря коротко, в поэзии расцвета Тан, порожденной интеллектуально-творческим сообществом, бывшим на деле, повторим, органической частью столичной культуры и государственной системы в целом, возобладала лирика не просто индивидуалистического и эгоцентрического характера («пою, что на душе»), но и откровенно антиобщественной направленности — проповедующая уход от социальной жизни во имя личностных духовных запросов и ценностей. Невольно напрашиваются параллели с поэзией в стиле Тай-кан: словно (особенно в эру Тянь-бао) поэты восчувствовали грядущую катастрофу [127].

19.5. ПОЭЗИЯ СЕРЕДИНЫ И ЗАКАТА ТАН

Восстание Ань Лу-шаня и вслед за ним очевидные признаки нарастающей деградации правящего режима ожидаемо привели к очередному витку воззваний о возрождении художественных основ классики [128]. На сей

---

[125] Ду Фу не только активно использует даосскую образность, с той или иной степенью подробности рассказывает о даосских реалиях. Через значительную часть его стихотворений проходит лейтмотивом все та же идея ухода от мира во имя обретения духовной и творческой свободы [Сторожук 2010. С. 340—341]. Есть у него немало стихов и на буддийские темы, в том числе сочтенные образцами чаньской поэзии — «Ю лун мэнь фэн сянь сы» (游龍門奉先寺 «Посетив храм Фэнсянь в Лунмэнь», 764 г.) [Drifting Boat 1994. P. 51].

[126] Еще в одной танской антологии, составленной в 779 г. и включающей 134 стихотворения, созданные 26 поэтами в 756—779 гг., тоже нет ни одного произведения Ду Фу [Owen 2010. P. 324]. Имеются все основания говорить, что к моменту смерти Ду Фу был почти полностью забыт как поэт и его поэтическое наследие игнорировали. Первый всплеск интереса к нему связан с «движением возвращения к древней словесности» (см. ниже), а в качестве великого поэта он был осмыслен уже при Сун, когда в историческом образе Ду Фу и в его поэзии усмотрели высшее проявление опорных для конфуциански настроенной образованной элиты морально-этических, антропологических и эстетических ценностей [Chou 2006. P. 1].

[127] Симптоматично, что именно на эру Тянь-бао приходится пик расцвета стихов о горах, водах, полях и садах в исполнении их Ван Вэем, представленных знаменитым сборником «Ван чуань цзи» (輞川集 «Собрание из Ванчуань»), куда вошли 20 пятисловных *цзюэцзюй*, созданных поэтом в его загородном имении Ванчуань (к югу от столицы), каждое посвящено одному из мест этого имения.

[128] Восстание Ань Лу-шаня вызвало существенные изменения в литературно-поэтической жизни общества. Помимо призывов к возвращению к литературной классике, оно повлекло за собой, во-первых, активизацию низового столичного поэтического творчества: возникли несколько поэтических содружеств, состоявших из чиновников, далеких от придворных кругов, среди них «Да-ли ши цайцзы» (大曆十才子 «Десять талантов эры Да-ли»), от девиза правления Да-ли (766—779) императора Дай-цзуна (на троне 762—

раз они обрели масштаб полноценного идейно-культурного движения — *гувэнь юньдун* (古文運動 «движение за возвращение к древней словесности»), главными теоретиками которого являются Хань Юй и Лю Цзун-юань [129]. Они придерживались различных мировоззренческих позиций и

779). Впечатляет их поэтическое наследие: только для одного из лидеров «десяти талантов» Гэн Вэя (耿湋 734—?) в «Цюань тан ши» (цз. 268—269) приведены более 170 стихотворений (о его творчестве и общую характеристику поэзии эры Да-ли см. в ст.: [Терехов 2012-2]). Во-вторых, произошло изменение геополитического ландшафта поэзии: спасаясь от военных коллизий в метрополии, многие образованные люди бежали на Юг, где постепенно возникли провинциальные творческие сообщества [Тан-дай вэньсюэ ши 2000. Т. 2. С. 25—26; Owen 2010. P. 324].

[129] Хань Юй (韓愈 768—824, второе имя Туй-чжи 退之, прозвание Хань Чанли 韓昌黎, Хань из Чанли, жизнеописания в «Цзю тан шу», цз. 160, «Синь тан шу», цз. 176; см. также: [Бянь Сяо-сюань 2011. Т. 1. С. 9—242; Сюй Минь-ся 1991]) — уроженец г. Хэян (современный Мэнчжоу, на северо-западе пров. Хэнань, левобережная зона Хуанхэ) и выходец из семейства провинциальных ученых, в два года осиротел, воспитывался старшим братом. В 777 г. они были вынуждены покинуть родной город, несколько раз меняли место жительства. В 786 г. Хань Юй приехал в Чанъань для сдачи экзамена, но выдержал его (со степенью *цзиньши*) только с четвертой попытки, в 792 г. Но назначения на службу не получил, отчаявшись его дождаться, согласился на место в аппарате Дун Цзиня (董晉 724—799), военного губернатора (*цзедуши*) Бяньчжоу (район современного г. Кайфэна). Там он оставался до смерти последнего, собрав вокруг себя группу единомышленников, среди них — Мэн Цзяо (孟郊 751—814, второе имя Дун-е 東野), ставший его ближайшим другом и соратником. Примечательно, что уже тогда они безоговорочно признавали интеллектуальное первенство Хань Юя, называя себя его учениками. В 802 г. Хань Юй получил назначение на свою первую государственную должность — пост *боши* в Институте Четырех врат. В 803 г. за отказ присоединиться к придворной фракции Ван Шу-вэня (王叔文 753—806) был сослан на южную периферию (Яншань, в Гуандуне). После разгрома фракции (805), его вернули в столицу по личному приказанию нового монарха — Сянь-цзуна (憲宗 на троне 806—821), стремившегося к созданию своего нового окружения. Тем не менее уже на следующий год Хань Юя перевели в Лоян, где он оставался до 811 г. Вернувшись в Чанъань, стал сторонником канцлера Пэй Ду (裴度 765—839), пытавшегося сдержать сепаратистские выступления, в 817 г. принимал участие в подавлении мятежа в генерал-губернаторстве Хуайси (на севере пров. Аньхой). В 819 г. выступил с резким протестом против буддизма, которому покровительствовали центральные власти, за что был приговорен к смертной казни. По ходатайству Пэй Ду, приговор заменили ссылкой в Чаочжоу (район современного г. Гуанчжоу). В 820 г. Хань Юй опять вернулся в столицу. Занимал ответственные посты в администрации нового императора — Му-цзуна (穆宗 на троне 821—825). Считается одним из крупнейших конфуцианских мыслителей эпохи Тан и предшественников неоконфуцианства. Общую характеристику его философско-политических взглядов см. в кн.: [Духовная культура Китая. Т. 1. С. 479—481], его литературно-теоретических воззрений — в кн..: [Желоховцев 1974; Сторожук 2010. С. 91—97]. Лю Цзун-юань (柳宗元 773—819, второе имя Цзы-хоу 子厚, жизнеописания в «Цзю тан шу», цз. 160, «Синь тан шу», цз. 176; см. также: [Сунь Чан-у 2002. С. 38—154]), формально считающийся уроженцем Хэдуна (пров. Шаньси), родился и вырос в Чанъане, в 20 лет (793) сдал экзамен, сразу получил назначение на должность цензора по общим вопросам и, примкнув к фракции Ван Шу-вэня, стал стремительно продвигаться по служебной лестнице. После того как ставленник Ван Шу-вэня — Шунь-ди (на троне 805 г.) был вынужден отречься от трона по причине тяжелой болезни и поддерживающая его фракция понесла поражение, Лю Цзун-юаня выслали на мелкий административный пост в Юнчжоу (Хунань), где он провел 10 лет. В 815 г. по высочайшему повелению его вернули в столицу, но только затем, чтобы назначить губернатором области Лючжоу (на юго-западе современной пров. Гуанси), где Лю Цзун-юань и умер в возрасте всего 47 лет. Общую характеристику философии Лю Цзун-юаня см. в кн.: [Духовная культура Китая. Т. 1. С. 327—328].

взглядов на природу и функции словесности. Для Хань Юя она предназначена быть инструментом государственной политики. Лю Цзун-юань же, вслед за своими теоретическими разработками, опиравшимися на натурфилософские концепты, полагал, что *вэнь* должна служить нуждам не государства, а выражать высшие природные (*Дао*) принципы и закономерности [Chen 1992. P. 128—131]. Тем не менее оба сходились во мнении о необходимости реформирования современной им изящной словесности с целью, не в последнюю очередь, облегчить для читательского восприятия и официальные, и философские писания. Главным результатом их литературной деятельности стало, как хорошо известно, радикальное изменение художественных принципов достигшего пика своей вычурности парно-изящного стиля в сторону его формального упрощения. Так возникла новая прозаическая (но относимая к высокой словесности) форма — *гувэнь* (古文 «словесность / писания в древнем [стиле]»), которая могла реализовываться в различных жанрах [130]. Вопросами реформирования поэтического творчества на первых порах Хань Юй не задавался. Полагая себя незаурядным (мягко говоря) поэтом, а свои стихи — лучшим из созданного им на литературном поприще, Хань Юй, безусловно, изначально сформулировал для себя набор поэтологических принципов. И они без особого труда реконструируются на основании его стихов [Owen 1975. P. 36] [131]. Во-первых, отрицание индивидуального психоэмоционального начала, что было явной реакцией на предшествующую лирику «о том, что на душе»; во-вторых, обязательная назидательность поэтического повествования; в-третьих, тематическая ясность и четкость вкупе с отвращением к словесным роскошествам и изыскам. Тематика и настроение поэзии Хань Юя менялись со временем и в зависимости от его жизненных обстоятельств. Но неизменными оставались преимущественное использование форм *гутиши,* описательность, подробность, документальная точность и эмоциональная сдержанность повествования, а также лаконичность изобразительных средств и в целом простой, но суховатый поэтический язык [132].

---

[130] *Гувэнь* в исполнении Хань Юем насыщена архаизмами, длинными фразами, в противовес ритмике *пяньли,* необычными синтаксическими конструкциями для достижения риторического эффекта. *Гувэнь* Лю Цзун-юаня более элегантна по стилистике, лишена полемического задора и создает такие поднаправления, как пейзажные эссе, краткие сюжетные рассказы. Переводы прозаических произведений Хань Юя и Лю Цзун-юаня см.: [Хань Юй 1979; Китайская поэзия 2007. С. 177—186; Шедевры 2006. Т. 1. С. 298—340; Т. 2. С. 9—106; Шедевры 2012. С. 55—65; 138—169].

[131] Хань Юю принадлежат более 300 стихотворных произведений, см.: [Цюань Тан ши 2001. Т. 2. Цз. 325—334]. Есть издания собрания его сочинений (в том числе [Хань Юй 1996]) и антологии его поэзии (в том числе [Хань Юй 1984], где приведены 112 стихотворений); список всех изданий, а также китайских исследований творчества Хань Юя см. в кн.: [Цюань Тан ши да цыдянь 2003. С. 1068—1070]. На русский язык переведены в общей сложности 10 его стихотворений, которые опубликованы в кн.: [Антология 1957. Т. 2. С. 214—220; Китайская классическая поэзия 1956. С. 242—244; Китайская поэзия 2007. С. 186—188; Классическая поэзия 1977. С. 291—296; Поэзия эпохи Тан 1987. С. 269—276; Хрестоматия 2004. С. 284—287].

[132] На общем фоне поэзии Хань Юя несколько выделяются по элегичности и стилистической элегантности его семисловные *цзюэцзюй*, в первую очередь «Вань чунь» (晚春 «Поздней весной»).

Из «Шань ши» (山石«Горы и камни») [133]:

Неровны щербатые камни, едва заметна тропа,
Пришел я в сумерках к храму, летают нетопыри.
Я в зале сел на ступени, влажные от дождя,
Огромны банановые листья, пышен гардений цвет.
Монах мне сказал: на стенах буддийские росписи есть,
Принес огня посветить мне — отменное мастерство!
Циновку встряхнул для ложа, похлебкой меня угостил;
Мне пищи простой довольно, чтоб голод мой утолить.

В целом стихи Хань Юя отличаются мастерским слогом, но, увы, почти все лишены экспрессивности, а потому редко когда вызывают желание их перечесть [Kroll 2001. P. 304]. Тем не менее его творческая манера, тоже признанная (совместно с поэзией Мэн Цзяо, более живой и эмоциональной) самостоятельным поэтическим направлением — *Хань-Мэн шипай* (韓孟詩派 «направление стихов Хань Юя и Мэн Цзяо), оказала очевидное влияние на очередную «новую поэзию» — с той только существенной оговоркой, что движение за обновление поэтического творчества через возвращение ему стилистики и «духа древности», под которым понимались социальное звучание и гражданский пафос, обозначилось вне и даже чуть раньше, чем *гувэнь юньдун* [134]. Его подлинным инициатором (если не считать поэзию Ду Фу и *бяньсайши* расцвета Тан) выступил Юань Цзе [135]. Он на-

---

[133] Семисловное 20-стишие, созданное осенью 801 г., во время пребывания Хань Юя в Лояне и по его впечатлениям от посещения буддийского монастыря Хуэйлиньсы (會林寺, к северу от Лояна). Отнесено к лучшим произведениям поэта [Тан ши цзошан цыдянь 1986. С. 781—784]. Цитируется в художественном переводе В. Рогова [Поэзия эпохи Тан 1987. С. 269—270]; ср. с переводом Д. Голубкова в кн.: [Антология 1957. Т. 2. С. 216—218].

[134] Начало *гувэнь юньдун* восходит к экзамену 792 г., при подготовке к сдаче которого Хань Юй и несколько других кандидатов принялись обсуждать проблемы писаний в парноизящном стиле. Первым документом, созданным Хань Юем в *гувэнь,* является письмо к Мэн Цзяо, в котором он утешал друга по поводу неудачи на экзамене [Owen 2010. P. 330—331].

[135] Юань Цзе (元結 715/719—772, второе имя Цы-шань 次山, жизнеописание в «Синь тан шу», цз. 143; см. также: [Сунь Ван 1962]) — дальний потомок тобийского правящего дома, родился и вырос в административном центре уезда Лушаньсянь (на территории одноименного уезда, южная часть пров. Хэнань). В 754 г. сдал экзамен на степень *цзиньши*, но предпочел офицерскую карьеру. Некоторое время служил в администрации генерал-губернаторства Цзинчжоу. Во время восстания Ань Лу-шаня бежал на юг (в Хубэй), в 759 г. вернулся в столицу и удостоился аудиенции у Су-цзуна (на троне 756—763), и тот вновь отправил Юань Цзе на офицерскую должность. Высших карьерных высот Юань Цзе достиг уже при Дай-цзуне (на троне 763—780): в 763 г. тот назначил Юань Цзе губернатором области Даочжоу (современный уезд Даосянь, пров. Хунань), в 768 г. — губернатором области Жунчжоу (современный уезд Жунсянь, пров. Гуанси). В 771 г. Юань Цзе был вызван по августейшему повелению в столицу, но почти сразу по приезде туда тяжело заболел и умер в 4-й месяц того же года. Несмотря на то что большую часть своей жизни Юань Цзе провел на периферии, он был знаком со многими выдающимися людьми: лично знал Ду Фу, который комплиментарно отзывался о его творчестве, поддерживал дружеские контакты с Мэн Цзяо (есть несколько адресованных ему поэтических эпистол). Сохранилось 98 его стихотворений (см.: «Цюань тан ши», цз. 240—241; [Цюань Тан ши 2001. Т. 2. Цз. 229—230]). Кроме *ши*, Юань Цзе создал внушитель-

столько упорно ратовал за возрождение классики, что создавал и прямые стилизации под *фэн* «Ши цзина», и даже легендарные архаические песнопения. Это, во-первых, циклы «Чжи фэн ши у пянь» (治風詩五篇 «Пять песен, [в стиле] *фэн* о [правильном государственном] правлении») и «Луань фэн ши у пянь» (亂風詩五篇 «Пять песен, [в стиле] *фэн* о смутах»), оба содержат по пяти серий из одного-трех текстов (от 6 до 10 строк), исключительно четырехсловных и с употреблением эмфонической частицы *си*. Каждая серия имеет собственное название: «Чжи жэнь» (至仁 «Достижение гуманности»), «Чжи ли» (至理 «Достижение принципов») и т. д.; каждой серии предпослано краткое предисловие, поясняющее данные морально-этические категории. Во-вторых, цикл «Бу юэ гэ ши шоу» (補樂歌十首 «Десять восполнений [древних] песнопений»), куда входят якобы воссозданные творения совершенномудрых государей древности: «Да ся», «Да шао», «Юнь мэнь» и т. д. (обо всех говорилось в главе 2 данной книги). Здесь поэт усиливает архаичность стиха, чередуя четырехсложные и трехсложные строки. Первые два цикла были созданы в последние пять лет эры Тянь-бао, что позволяет соотносить зарождение данного этапа призывов к обновлению поэзии с серединой VIII в. Понятно также, что это была реакция на зияющие промахи политики правящего режима.

Особо значим в аспекте усилий, направленных на обновление поэзии, цикл Юань Цзе «Си юэ фу ши эр шоу» (系樂府十二首 «Двенадцать продолжений *юэфу*»), куда вошли произведения, созданные с 951 г. по период его губернаторства в Даочжоу. Все — стихи острейшего социально-критического звучания, рассказывающие о произволе властей, страданиях простого народа и любого «маленького человека»: «Цзянь ши инь» (賤士吟 «Песенка нищего ученого»), «Пинь фу цы» (貧婦詞 «Песня обездоленной жены»), «Цюй сян бэй» (去鄉悲 «Жалобы покидающих родные места»), «Нун чэнь юань» (農臣怨 «Обида на сельского чиновника»). В отличие от архаизированного стиля имитаций *фэн* и легендарных песнопений, эти стихи написаны простым, почти разговорным языком с использованием лексических приемов народной песни. «Цзянь ши инь»:

Южный ветер распространяет небесную благодать,
Благодатная погода разливается по всей Поднебесной.
Может заставить расцвести все сущее,
Да не может изменить страдания скитальца.

«Пинь фу цы»:

ное число других сочинений, сохранившиеся тексты образуют семь цзюаней [Юань Цы-шань 1960]. Он является также крупным теоретиком литературы, основные взгляды Юань Цзе изложены в предисловии к им же составленной антологии «Це чжун цзи» (箧中集 «Собрание из плетеного короба»), куда Юань Цзе включил стихи всего десяти поэтов, стремившихся, по его мнению, возрождать «дух классики». Предисловие [Юань Цы-шань 1960. С. 155], другие сочинения Юань Цзе, где он касается литературного творчества [Чжунго ли дай вэньлунь сюань 2004. Т. 2. С. 93—94], и его поэзия не оставляют сомнений в том, что он был истовым приверженцем конфуцианской ортодоксии, искренне полагающим, что истинные идейные ориентиры и эстетические установки могут быть исключительно конфуцианскими. О литературно-теоретических взглядах и поэтическом творчестве Юань Цзе см. в кн.: [Тан-дай вэньсюэ ши 2000. Т. 1. С. 566—574; Chen 1992. P. 25—26; Owen 1975. P. 14—17].

Кто знает о горькой участи обездоленной жены?
[А ведь в каждом] доме есть горюющие и скобящие женщины.

Не будет большим преувеличением сказать, что именно этот цикл открывает идейно-стилистическое направление в поэзии середины Тан, получившее название «движение за новые юэфу» (*синьюэфу юньдун* 新樂府運動) и нашедшее лучшее воплощение в поэзии Бо Цзюй-и и Юань Чжэня [136]. Остается лишь повторить, что идейная и художественная установки авторов «новых *юэфу*» могут быть определены как, во-первых, воссоздание принципов древней литературы на материале современных авторам событий с использованием современных же поэтических приемов, и как, во-вторых, создание произведений в ответ на злободневные проблемы и для выражения неких социально-политических взглядов [Сторожук 2010. С. 83—84]. Нет ни малейших оснований сомневаться в справедливости утверждений источников, что поэзия Бо Цзюй-и пользовалась огромной популярностью у современников — как в интеллектуально-творческих кругах различного социального уровня, так и среди широких масс населения. Она вдохнула новую жизнь в поэзию гражданской направленности. И все же новизна «новых *юэфу*» тоже относительна на фоне предшествующего поэтического массива, во всяком случае, значительно менее очевидна, чем *гувэнь*. «Новые *юэфу*», на наш взгляд (возможно, глубоко ошибочный), лишний раз показали танскому литературному сообществу принципиальную невозможность радикального обновления поэтического творчества посредством использования какого бы то ни было художественного опыта прошлого. В этом заключаются вероятные причины возрастания усилий по поиску иных литературных возможностей для реализации своих творческого потенциала и индивидуальности. Именно с середины Тан происходят существенные тематические сдвиги в новеллах-*чуаньци* и на одно из первых мест выходит тема любви в преломлении ее через взаимоотношения молодых людей. Эти изменения тем более симптоматичны, если учесть, что и в поэзии Хань Юя, и в рамках «новых *юэфу*» любовные переживания не считались достойными отражения [137]. Еще существеннее, что «новые *юэфу*» оказались

---

[136] Поэзия Бо Цзюй-и, включая его цикл под названием «Синь юэ фу», хорошо известна, надеемся, читателю по переводам его произведений (в основном выполнены Л. З. Эйдлиным), которые неоднократно публиковались, в том числе: [Бо Цзюй-и 1951; Бо Цзюй-и 1958; Бо Цзюй-и 1965; Бо Цзюй-и 1978; Поэзия эпохи Тан 1987. С. 288—379; Сухой тростник 1999. С. 110—237], и по очеркам его жизни и творчества, присутствующим в предисловиях к изданиям переводов его поэзии и в любой отечественной работе по истории китайской литературы (в том числе: [Духовная культура Китая. Т. 3. С. 221—222; Федоренко 1956; Хрестоматия 2004. С. 289—291]; см. также: [Китайская классическая литература 1986. С. 108—114]). Развернутый анализ общественно-политических взглядов Бо Цзюй-и и проистекающих из них воззрений на поэзию, а также характеристику направления «новых *юэфу*» и непосредственно произведений Бо Цзюй-и и Юань Чжэня читатель найдет в кн.: [Сторожук 2010. С. 58—84]. Юань Чжэнь (元稹 779—831, второе имя Вэй-чжи 微之) — друг и единомышленник Бо Цзюй-и, его жизни и поэтическому творчеству посвящена монография: [Сторожук 2001]. О Юань Чжэне как прозаике (авторе *чуаньци*) и о его взаимоотношениях с Бо Цзюй-и немало сказано и в главе 20.1.7 этой книги.

[137] Мы говорим исключительно об этом поэтическом феномене. Тому же Бо Цзюй-и принадлежат 2800 стихотворных произведений, число комментированных их изданий тоже

несостоятельными с точки зрения возлагаемой на них общественной функции: они не воспрепятствовали углублению социально-политического кризиса. После Бо Цзюй-и произведения, в название которых входило бы сочетание «новые юэфу», больше не создавали. Траектория поэтического творчества в очередной раз изменилась в сторону «поэзии ради поэзии».

Эта тенденция наметилась в лирике Лю Цзун-юаня, который остался в стороне от собственно *синьюэфу юньдун*, хотя тоже пытался использовать опыт древней песенной поэзии [138]. Это прежде всего цикл «Тан нао гэ гу чуй цюй ши эр пянь» (唐鐃歌鼓吹曲十二篇 «Двенадцать произведений, [предназначенных стать] песнями под аккомпанемент гонгов и барабанов [эпохи] Тан»), куда вошли стихи о событиях времен борьбы Ли Юаня за создание своей династии, представляющие собой своеобразный синтез поэзии на исторические темы и церемониальных песен-панегириков [139]. Есть у Лю Цзун-юаня и вариации на тему древней песенной лирики (или подражаний им), среди них цикл (три текста) под тоже хорошо знакомым нам названием «Син лу нань». Солидное место в его творчестве занимают произведения, повествующие о современных поэту событиях и эпизодах его жизни, производящие впечатление документальных писаний, с немалыми мучениями ретранслированных в поэтическую форму. Перегруженные всевозможными намеками, они с трудом поддаются пониманию. Приходится отказаться даже от приведения их названий: объемом до двух десятков иероглифов и столь плотно наполненные информацией об обстоятельствах и

огромно [Цюань Тан ши да цыдянь 2003. С. 1029—1031]. «Новые *юэфу*» — циклы «Синь юэ фу» (15 текстов), «Цинь чжун инь» (秦中吟 «Циньские напевы», 10 текстов) и еще с десяток стихов аналогичного содержания и стиля — «Гуань и май ши» (觀刈麥詩 «Я смотрю, как убирают пшеницу», названия переводов специально даны в версиях, предложенных Л. З. Эйдлиным), «Цунь цзюй ку хань» (村居苦寒 «В жестокую стужу в деревне»), «Синь ле бу цю ши» (新裂布裘詩 «Я сшил себе теплый халат») — составляют не более одного процента его поэтического наследия. Приблизительно столько же приходится на поэзию даосско-эзотерического (описание даосских практик) плана, дающую основание полагать, что поэт глубоко верил в возможность обретения бессмертия [Ho Peng Yoke 1974. P. 164—165]. Велико также число стихов на буддийские темы, пейзажных произведений (включая камерные этюды, воплощенные в *цзюэцзюй*). И, наконец, Бо Цзюй-и является автором одного из самых знаменитых любовно-романтических произведений танской эпохи — поэмы (по пространности повествования, из 120 семисложных строк) «Чан хэнь гэ» (長恨歌 «Вечная печаль»), о любви Сюань-цзуна и Ян гуйфэй. Аналогичная тематическая полифония присуща творчеству Юань Чжэня и других поэтов, творивших в стиле «новых *юэфу*». С объективной точки зрения мы явно имеем дело с рудиментом дихотомии официальной и частной поэзии, но на этот раз приходится считаться с тем, что историко-культурный образ Бо Цзюй-и (равно как и его последователей) и его место в истории китайской литературы определяют, исходя из его не частной лирики, а «движения за новые *юэфу*», которое и само считается первостепенным поэтическим явлением середины Тан.

[138] Стихотворное наследие Лю Цзун-юаня состоит из 200 с лишним произведений (см.: «Цюань тан ши», цз. 350—353; [Цюань Тан ши 2001. Т. 2. Цз. 339—342], которые опубликованы как в составе собрания сочинений Лю Цзун-юаня (в первую очередь см.: [Лю Цзун-юань 2013]), так и в отдельном формате (в том числе см.: [Лю Цзун-юань 1993]).

[139] У Лю Цзун-юаня есть и стихи на собственно исторические темы, под теми же названиями, которые использовали в эпоху Шести династий: «Юн ши», «Юн цзин кэ» («Воспеваю Цзин Кэ»), «Юн сань лан» («Воспеваю трех благородных»).

причинах создания произведения, названия сами по себе требуют пространных пояснений. Более поэтичны, в прямом смысле этого слова, эпистолы к друзьям, как, например, «Чу цю е цзо цзэн у у лин» (初秋夜坐贈吴武陵 «Сидя ночью в начале осени, посылаю в дар У У-лину»). Однако такого рода литературные эксперименты Лю Цзун-юаня в дальнейшем забылись, и в историю национальной поэзии он вошел исключительно (в противоположность Бо Цзюй-и) поэтом-лириком, тонко воспринимающим окружающую действительность и умеющим передавать нюансы психологического состояния человека. Таковы самые известные стихи Лю Цзун-юаня — «Юй вэн» (魚翁 «Старый рыбак»), «Цзао мэй» (早梅 «Зацвела слива»), «Лин лин чунь ван» (零陵春望 «Весна в Линлине»), пятисловные четверостишия «Жу хуан си вэнь юань» (入黄溪聞猿 «Въезжая в Хуанси, слышу [крики] обезьян»), «Лин лин цзао чунь» (零陵早春 «В Линлине наступает весна») [140]:

Спрашиваю весну, когда же отсюда убудет [она]
И отправится в Циньюань?
Чтобы с нею послать о родных краях сны,
Пусть хоть они войдут в старый мой сад.

«Визитной карточкой» Лю Цзун-юаня на века осталось (аналогично неразрывности ассоциаций поэзии Мэн Хао-жаня и «Чунь сяо») тоже пятисловное четверостишие «Цзян сюэ» (江雪 «Река в снегу»):

Тысяча гор, птицы в полете скрылись,
Десять тысяч тропинок, людские следы исчезли.
Сиротливая лодка, старик в тростниковом плаще,
Одинокая удочка, стылая Река под снегом.

Особое значение в аспекте разговора об изменении вектора поэтического процесса приобретает творчество Ли Хэ, считаемого сегодня поэтом не то чтобы равным Бо Цзюй-и, но — самым оригинальным для середины Тан, а возможно, для всей этой эпохи и даже для всей истории китайской поэзии [Kroll 2001. P. 310] [141]. Его лирика — очень вдохновенная и раскре-

---

[140] На русский язык выполнены художественные переложения в общей сложности 10 стихотворений Лю Цзун-юаня, все из разряда собственно лирики (включая и почти все из этих перечисленных стихов), см.: [Антология 1957. Т. 2. С. 271—275; Китайская классическая поэзия 1956. С. 309—312; Классическая поэзия 1977. С. 298—300; Поэзия эпохи Тан 1987. С. 277—279; Сухой тростник 1999. С. 238—239; Хрестоматия 2004. С. 288—289].

[141] Ли Хэ (李賀 790/791—816, второе имя Чан-цзи 長吉, жизнеописания, оба из нескольких строк, в «Цзю тан шу», цз. 137, «Синь тан шу», цз. 203; см. также: [Фу Цзин-шунь 1981]) — дальний родственник правящего семейства (потомок сводного брата Ли Юаня), родился и провел детские годы в родовом имении близ г. Фучан (современный Сюаньян, на севере пров. Хэнань, недалеко от Лояна). Имение находилось в местности Чангу, откуда происходит бывшее популярным в свое время прозвание Ли Хэ — Ли Чангу (李昌谷Ли из Чангу), еще его называли Ли Лунси (李隴西 Ли из Лунси) по месту происхождения клана Ли. С детства увлекался поэзией и, прибыв в 809 г. в Лоян для подготовки к сдаче провинциального экзамена, подарил свои юношеские стихи Хань Юю. Тот оказал молодому дарованию протекцию, и Ли Хэ без проблем прошел экзаменационный тур. Однако до столичного экзамена его не допустили, под невероятным для

пощенная по стилю, смело обыгрывающая даже самые тривиальные образы и постоянно переходящая на песенный лад (настойчивое введение в название стихов «песенных» терминов — *гэ*, *син*, *цюй* и т. д., их смысловые нюансы не имеют существенного значения — и, реже, смешение строк разной длины).

Из «Нань шань тянь чжун син» (南山田中行 «Песня в полях Южных гор»):

Осенняя пустошь пресветлая,
Осенний ветер белый.
Вода у запруды плещется-шумит, насекомые стрекочут-трещат,
Облака пустили корни в мшистый покров камней на горной вершине.

Поэт варьирует набор типичных для «поэзии о том, что на душе» мотивов: о бренности и эфемерности человеческого бытия — циклы (по два стихотворения в каждом) под знаковым названием «Юн хуай», о вине — «Цинь ван инь цзю» (秦王飲酒 «Пьют вино у царя Цинь»), «Сян цюань цзю» (相勸酒 «Убеждаем друг друга выпить») «Цзян цзинь цзю» (將進酒 «Пусть принесут вино»). Из последнего (тоже в песенной манере):

Кубок хрустальный берем,
Полный густым янтарем.
Будто бы в жемчуге алом, весь в каплях ковш деревянный с вином.

европейского понимания предлогом, что в имя его уже давно покойного отца входил иероглиф *цзинь* 晉, омонимичный *цзинь* из названия степени *цзиньши*, что могло, по тогдашним убеждениям, магически способствовать успешной сдаче сыном экзамена. Донельзя расстроенный, Ли Хэ вернулся в Чангу и в 811 г. опять поехал в Чанъань, на этот раз решив ограничиться сдачей проверочного экзамена, так как имел наследственное право на занятие должности в пределах 8-го чиновничьего ранга. Его определили в Департамент ритуалов, на пост-синекуру. В таком статусе Ли Хэ прожил в столице до 814 г., когда был вынужден уйти и с этого поста из-за слабого здоровья. Видимо, по той же причине он увлекся даосизмом. Тем не менее еще три года Ли Хэ тщетно пытался получить назначение хоть в какую-нибудь структуру вне придворных служб. В 817 г., тяжело больной и полностью разочаровавшийся в жизни, он уехал в Чангу, где и умер в возрасте 26 или 27 лет (называют также 24 года, о дискуссиях по этому поводу см. в кн.: [Суй Тан Удай вэньсюэ яньцзю 2003. Т. 1. С. 514—518]). Несмотря на столь краткий жизненный срок, Ли Хэ оставил после себя более 240 стихотворений (не исключено, что их могло быть и больше) (см.: «Цюань тан ши», цз. 390—394; [Цюань Тан ши 2001. Т. 3. Цз. 379—383]). К изучению поэзии Ли Хэ китайские литературоведы приступили еще в 1930-х гг., но на первых порах в ней усматривали типичное проявление литературного творчества знати середины Тан, где начали оживать «декадентские» тенденции [Суй Тан Удай вэньсюэ яньцзю 2003. Т. 1. С. 518—519]. Начиная приблизительно с 1980-х гг. рост научного интереса к творчеству Ли Хэ неуклонно возрастает, верным показателем чего служит увеличение числа монографических о нем исследований и изданий его поэзии, включая антологии. К началу нашего века их насчитывалось уже более двух десятков [Цюань Тан ши да цыдянь 2003. С. 1083—1085]. Из новейших изданий см.: [Ли Хэ 2003; Ли Хэ 2005]. Из зарубежных исследований см.: [Frodsham 1970; Wu Fusheng 1998. P. 77—116]. В отечественном китаеведении творчество Ли Хэ остается малоизвестным, хотя есть художественные переводы в общей сложности 10 его стихотворений, они опубликованы в основном в кн.: [Китайская поэзия 2007. С. 201—206; Классическая поэзия 1977. С. 323—325; Поэзия эпохи Тан 1987. С. 389—390; Чистый поток 2001. С. 231—243], краткие сведения о его поэзии на даосские темы см. в кн.: [Сторожук 2010. С. 364—365].

Жареный феникс, вареный дракон жиром нефритовым плачут;
Шелковый полог, расшитый шатер, ветер душистый кругом.
...
Персика цвет ярко-красным дождем льется в саду, опадая.
Мой вам совет: до последнего дня пейте до дна, допьяна,
И для земли на могиле Лю Лина не оставляйте вина.

(Перевод Л. Н. Меньшикова)

Центральное место в поэзии Ли Хэ занимают две темы: чудесный мир и мир красавиц. Первая отражает духовные искания поэта, выдержанные в основном в парадигме даосских верований и идей обретения бессмертия [142]. Его стихи воспроизводят бесконечные картины таинственно-прекрасного бытия божеств и духов, возможно, не просто грезы о нем, но и видения, визуализированные в образах, почерпнутых из чуских строф, соответствующих пластов предшествующей поэзии, даосской литературы и наровлных верований — «Тянь шан яо» (天上謠 «Песенка о вознесении на небеса»), «Юнь шан юэ» (雲上樂 «Музыка вознесения на облако»), «Яо хуа юэ» (瑤華樂 «Музыка цветения у Нефритового [озера]), «Мэн тянь» (夢天 «Сон о небесах»), «Кунь лунь ши чжэ» (崑崙使者 «Посланец из Куньлуня»), «Сянь жэнь» (仙人 «Бессмертный»). Последнее:

Звуки *циня* над каменной скалой, —
То летает-парит там некий бессмертный.
В руках держит хвостовые перья белого феникса-*луаня,*
По ночам ими чистит облака над Южными горами.
Олени пьют из студеной протоки у их подножия,
Рыбы из него возвращаются в просторы чистого моря.
Настало время ханьскому У-ди
Доложить, что персиковые деревья в весеннем цветении.

Иной раз, правда, возникает ощущение умозрительности этих стихов: не выражение подлинно религиозного опыта поэта, а скорее плод игры разума, конструирующего фантазийные сцены, над которыми их творец нет-нет да иронизирует.

Из «Хао гэ» (浩歌 «Безумная песня»):

Южный ветер дует на горы, творя [из них] равнинные земли,
Владыка посылает [бога] Тянь-у двигать морские воды.
У Матушки Запада персиковые цветы за тысячу [лет]
полностью покраснели.
Пэн-цзу и У-сянь [за этот срок] несколько раз скончались.

---

[142] Несколько в стороне от стихов собственно даосско-религиозного содержания находятся стихотворения, рисующие, тоже очень красочно и эмоционально, сцены ритуала общения с духами, проводимого женщинами-*у* (шаманками, жрицами, колдуньями). Это серия произведений с однотипными названиями «Шэнь сянь цюй» (神弦曲 «Мелодии божественных струн», два стихотворения), «Шэнь ся бе цюй» (神弦別曲 «Другая мелодия для божественных струн»), «Шэнь сюань» (神弦 «Божественные струны» или «Струны для духов»): «Шаманка вино возливает — тучи скопляются над головой, / В жаровне яшмовый уголь горит, куренья, *тун-туна* бой. / И духи морские, и демоны гор приходят к ней чередой... Но гневен ли дух, или радостен дух, — нахмурилась ворожея — / И тысячи всадников мчатся за духом за синие гор края» (Перевод Л. Н. Меньшикова).

Из «Ку чжоу дуань (苦晝短 «Горький день краток»):

Божественный повелитель где пребывает?
Великий Единый, где он есть?
У восточного неба есть Древо Жо,
Внизу обитает дракон со свечою в пасти.
Я хочу оторвать лапу дракона,
Испробовать драконье мясо.

Какова бы ни была идейная подоплека этих стихов, с художественной точки зрения они завораживают своей фантасмагорической красочностью.

Мир красавиц не менее фантасмагорический: он населен и божественными девами, пришедшими из тех же чуских строф, — «Сян фэй» (湘妃 «Дева реки Сян») и из древних верований — «Лань сян шэнь нюй мяо» (蘭香神女廟 «Аромат орхидей в святилище божественной девы»), и красавицами древности, такими как возлюбленная ханьского У-ди, — «Ли фу жэнь гэ» (李夫人歌 «Песня госпожи Ли»); и гаремными дивами различных времен, проводящими время за совместным застольем, — «Хань тан цзи юй цзю» (漢唐姬飲酒 «Наложницы Хань и Тан пьют вино»). Бок о бок с ними обитают земные красавицы, прототипом которых послужили обитательницы Чанъаня, — «Гун ва гэ» (宮娃歌 «Песня дворцовой красавицы»), «Мэй жэнь шу тоу гэ» (美人梳頭歌 «Песня красавицы, расчесывающей волосы»), «Цзин нюй чунь шу цюй» (靜女春曙曲 «Песня целомудренной девы весной на рассвете». Иной раз поэт даже называет своих героинь по имени — «Сюй гун цзы чжэн цзи гэ» (許公子鄭姬歌 «Песня Чжэнь, наложницы благородного господина Сюй») — или предлагает цикл (четыре стихотворения), название которого есть мини-повествование «О том, как у *сюцая* Се была наложница Белый шелк (Гао-лянь 縞練), ушедшая от него к другому человеку, *сюцай* безуспешно пытался ее удержать, а потом она горько раскаивалась, ее посетители сочиняли стихи, подшучивая над Се, и я, Хэ, тоже поддержал их четырьмя стихотворениями». Образы «земных красавиц» особо явственно перекликаются с портретами гаремных дев из стихов дворцового стиля:

С тоскою не сладить, покои закрыв на засов,
Пчела молодая мечтает о меде цветов.
Горяч еще пепел сгоревших душистых курений,
Но стынет прическа от черных заколок-жуков.
Уж ночь на исходе, в светильнике кончилось масло;
Смыкаются очи за ширмой, в убежище снов.
Как сладостно грезить об уток чете неразлучной;
За южной стеною умолкли удары вальков.

(Перевод Л. Н. Меньшикова)

Ассоциации лирики Ли Хэ с *гунтиши* прочат и такие стихи, как «Ю со сы» (有所思 «У меня есть о ком думать»), «Е лай юэ» (夜來樂 «Музыка наступающей ночи»), «Фу у гэ цы» (拂舞歌辭 «Песня о танце»), «Синь ся гэ» (新夏歌 «Новая летняя песня»).

Распространено предание, что Ли Хэ отдал перед смертью рукопись своих стихов некоему Шэнь Цзы-мину 深子明, который положил ее в дорожную торбу, да так и забыл о ней. Только через 14 лет, как-то ночью 381 г.,

будучи сильно навеселе после дружеского застолья, Шэнь зачем-то полез в ту торбу и обнаружил там рукописный сверток. Почувствовав угрызения совести и дабы загладить вину перед памятью друга, Шэнь обратился к молодому литератору, состоявшему на службе у его брата. Этим литератором был Ду Му, который и снабдил собрание стихов Ли Хэ предисловием [143]. Чуть позже с собранием познакомился Ли Шан-инь, столь проникшийся творениями и образом Ли Хэ, что сочинил «Ли хэ сяо чжуань» (李賀小傳 «Малое жизнеописание Ли Хэ»), собрав и переложив в нем легенды и анекдоты о том [144]. Достоверность предания сомнительна, так как есть свиде-

---

[143] Ду Му (杜牧 803—852, второе имя Му-чжи 牧之, жизнеописания в «Цзю тан шу», цз. 147, и «Синь тан шу», цз. 166; см. также: [Ван Си-пин 1987]) принадлежал к славному своей ученостью и государственным служением древнему роду, ведшему свою родословную от крупного общественно-политического деятеля еще Западной Цзинь — Ду Юя (杜預 222—284). Дедом Ду Му был сам Ду Ю (杜佑 735—812), не только бывший создателем знаменитого энциклопедического свода «Тун дянь», но и трижды (при императорах Дэ-цзуне и Шунь-цзуне) занимавший пост *цзайсяна*. Родившийся и воспитывавшийся на первых порах в доме деда, Ду Му скоро познал невзгоды судьбы. После смерти Ду Ю семейство стремительно обеднело и продолжало существовать, распродавая фамильное имущество. Возможно поэтому Ду Му только к 20 годам приступил к изучению конфуцианской классики, быстро ее освоил и уже в 23 года сникал себе литературную славу, благодаря «Э фан гун фу» (阿房宮賦 «Ода о дворце Эфан»), повествующей о бесчинствах времен Цинь Ши-хуана и безупречно выдержанной в стиле «классических од». В 828 г. Ду Му с блеском сдал экзамен и почти сразу получил назначение в штат Хунвэньгуань. С зимы того же года по 833 г. служил секретарем при приемном сыне императора Вэнь-цзуна (文宗 на троне 827—841), затем — в ставке Ню Сэн-жу (牛僧孺 780—848, подробнее о нем см. главу 20.2.3), бывшего, в ранге главы Хуайнаньского генерал-губернаторства, полновластным властителем юга-востока (территории современных пров. Цзянсу и части Чжэцзян) и влиятельным политиком. В Чанъань Ду Му вернулся в начале 835 г. уже в статусе имперского цензора (*цзяньча юйши* 監察御史). Но через несколько месяцев подал в отставку и уехал в Лоян, чтобы лично заботиться о тяжело больном младшем брате. Вернувшись на службу через три года, Ду Му теперь уже довольствовался низкими столичными должностями, а в 842 г. его отправили губернатором области Хуанчжоу (в восточной окраине пров. Хубэй). Так начался сочтенный самим Ду Му незаслуженной ссылкой шестилетний период его жизни, на протяжении которого он губернаторствовал еще в нескольких областях. Его вернули в столицу в 848 г. в связи с очередным обновлением высшего управленческого аппарата после прихода к власти Сюань-цзуна (на троне 847—860), но в 850 г. вновь направили губернаторствовать на периферию. Надежда на столичную карьеру появилась лишь незадолго до смерти Ду Му, когда его опять пригласили в Чанъань, где он и скончался. Ду Му, убежденный в своих способностях государственного мужа и военного стратега (ему принадлежит, кстати, развернутый комментарий к знаменитому древнему трактату по воинскому искусству «Сунь-цзы»), тяжело переживал невнимание к нему со стороны центральных властей. Еще с первой половины 830-х гг. он регулярно обращался с посланиями к различным высокопоставленным персонам, доказывая надобность использовать его способности в столь трудное для страны время, один из самых показательных таких документов — «Цзуй янь» (罪言 «Покаянные слова», 834 г.). Конфуцианская и гражданская позиции Ду Му и несбыточность его чаяний служить обществу в полную силу сближают его образ с образом Ду Фу, что и нашло отражение в принятом впоследствии его образном именовании — Сяо Ду (小杜 Младший Ду). Эти же жизненные реалии предопределили, как мы увидим ниже, пессимистичность поэтического облика Ду Му.

[144] Ли Шан-инь (李商隱 813—858, второе имя И-шань 義山, прозвания Юйси-шэн 玉溪生, Рожденный из Нефритового ручья, и Фаньнань-шэн 樊南生, Рожденный на залитом рассветным солнцем юге, жизнеописания в «Цзю тан шу», цз. 190, «Синь тан шу»,

тельства, что лирика Ли Хэ была известна его современникам и многим нравилась. В библиографическом разделе «Синь тан шу» зафиксировано собрание стихов Ли Хэ из пяти цзюаней (т. 5, цз. 60, с. 1611). Но в предании четко запечатлена линия преемственности от Ли Хэ к Ду Му и Ли Шан-иню, самым значительным поэтам последнего литературного поколения середины Тан. Они оба (в предисловиях к собранию стихов Ли Хэ и к его жизнеописанию, подробно см.: [Fish 1978]) по-своему, но настаивают на эксцентричности поэзии Ли Хэ и предупреждают, что она совсем не обязательно должна нравиться читателю. Вместе с тем оба единодушны и в том, что стихи Ли Хэ есть «поэзия для себя», могущая доставить эстетическое удовольствие читающей публике.

Поэзия Ду Му и Ли Шан-иня, на первый взгляд, решительно различается, еще категоричнее эта разница между творениями Ду Му и Ли Хэ. Однако всех троих поэтов объединяет стремление выразить свое собственное «я», что и выделяет их творчество из по-прежнему обильного литературного наследия конца средней Тан и заката Тан. Первое по времени создания крупное поэтическое произведение Ду Му (823) — стихотворная поэма (106 пятисловных строк), озаглавленная «Гань хуай ши» (感懷詩 «Откликаясь на то, что на душе») [145]. Пусть по содержанию она есть типичный образец поэзии социально-критического характера — о бедствиях в стране и страданиях народа, но поэт прибегает не к тем же «новым *юэфу*», а говорит от своего собственного имени. Стихотворения-поэмы, отчасти совпадающие по стилистике с поэзией Хань Юя и Лю Цзун-юаня, занимают значительное место в поэтическом наследии Ду Му, особенно относящемся к 830-м гг. Однако, подобно Лю Цзун-юаню, он остался в литературной памяти поколений поэтом-лириком, виртуозным мастером *цзюэцзюй* и, главное, создавшим собственный поэтический мир, отличающийся печалью и меланхолией. Пессимистические настроения у Ду Му вызывает буквально все — царящие вокруг нравы, памятники старины, только раздражающие своим великолепием в момент угасания империи, из самых известных — «По

цз. 203; см. также: [Дун Най-у 1985; Ян Люй 1981]) родился в г. Инъян (район современного Чжэнчжоу, пров. Хэнань), где губернаторствовал его отец. В девять лет осиротел, но его взял под свое опекунство могущественный тогда Ню Сэн-жу. В 837 г. сдал экзамены и попал в аппарат сановника Ван Мао-юаня (王茂元 ? —843), чьим зятем вскоре стал. Смерть тестя и, через несколько лет, смещение (после воцарения Сюань-цзуна) Ню Сэн-жу положили конец безбедному, пусть на невысоких должностях, столичному существованию Ли Шан-иня. В 850 г. Ли Шан-иня фактически выслали, назначив в штат Унинского генерал-губернаторства (северная часть пров. Цзянсу). Через два года он вернулся в Чанъань «на пепелище»: столь же влиятельных покровителей уже не было и, главное, скончалась его горячо любимая жена. Все, чего смог добиться Ли Шан-инь, — преподавательская должность в Тайсюэ. Но и на ней он оставался недолго, будучи вновь вынужден уехать в провинцию. В 858 г., тяжело больной, Ли Шан-инь вернулся в родной город, где и умер.

[145] Ду Му принадлежат более 200 стихотворных произведений (см.: «Цюань тан ши» (цз. 520—527); [Цюань Тан ши 2001. Т. 3. Цз. 513—520]; см. также: [Ду Му цюаньцзи 1997]). На русский язык переведены в общей сложности 15 стихотворений Ду Му, опубликованы в кн.: [Китайская классическая поэзия 1956. С. 341—342; Китайская поэзия 2007. С. 209—210; Классическая поэзия 1977. С. 325—329; Поэзия эпохи Тан 1987. С. 391—395; Сухой тростник 1999. С. 250].

цинь хуай (泊秦淮 «Подплываю [к набережной] Циньхуай», о жизни в городе на месте Нанкина) и «Цзянь нань чунь» (江南春 «Весна в Цзяньани») [146].

Туман осел на холодную воду, лунный свет — на песок,
Во мраке к берегу подплываю возле веселых домов.
Продажным женщинам не оплакать гибель страны отцов,
Слышу, в том доме горланят «Цветы на заднем дворе».
...
Запели птицы на тысячи *ли,* травы алеют цветами,
В селеньях у рек и на кручах гор реют винные флаги.
Четыреста восемьдесят вокруг храмов Южных династий,
Как много пагод и старых дворцов мешают видеть ненастье!

Лейтмотивом через лирику Ду Му проходит обида из-за несбывшихся надежд и собственной незначительности.

«И хуай» (遺懷 «Сожаление»):

Утратив душу, вдоль рек, у озер брожу, прихватив вино,
Танцовщица чуская так легка, хоть ставь её на ладонь.
В Янчжоу впервые за десять лет очнулся на миг ото сна,
И вижу, даже в синих домах не почитают меня.

Как и большинство китайских поэтов, Ду Му ищет утешения в вине, красоте природы, порою тоже наделяя окружающую действительность приметами сказочного мира.

«Шань син» (山行 «Прогулка в горы») и «Цю си» (秋夕 «Осенний вечер»):

Еду к холодным вершинам гор, дороги круты и узки,
Там, где рождаются облака, живут, как и всюду, люди.
Остановлю повозку, сойду взглянуть на вечерние клены,
В инее листья красней цветов второго месяца года.
...
На ширму свет серебристой свечи навел морозный узор,
Прозрачный шелковый веер накрыл танцующих светлячков.
Небесная лестница, словно река в осенний день, холодна,
Лежу и смотрю на огни домов Ткачихи и Пастуха.

В поэзии Ли Шан-иня отчетливо выделяются четыре тематические группы [147]. Одну образуют стихи о современных поэту событиях (Ли Шан-

---

[146] Все приведенные стихотворения (семисловные *цзюэцзюй*) даны в переводах А. Сергеева, кому принадлежат художественные переложения большинства из 15 переведенных на русский язык стихов Ду Му, относящихся к разряду собственно лирики, см. в кн.: [Классическая поэзия 1977. С. 325—329; Поэзия эпохи Тан 1987. С. 391—395]. Еще несколько переводов принадлежат А. Гитовичу, В. Марковой, см. в кн.: [Антология 1957. Т. 2. С. 291—298; Китайская классическая поэзия 1956. С. 341—342], Л. З. Эйдлину [Сухой тростник 1999. С. 250] и Л. Н. Меньшикову [Китайская поэзия 2007. С. 209—210; Чистый поток 1999. С. 256].

[147] Поэтическое наследие Ли Шан-иня составляют 598 стихотворений (см.: «Цюань тан ши», цз. 539—541; [Цюань Тан ши 2001. Т. 3. Цз. 532—534]). На протяжении Сун, Юань, Мин и Цин было подготовлено немало редакций собрания его стихов, под названиями, использующими второе имя и прозвания поэта: «Юй си шэн ши» (玉溪生詩 «Стихи Рожденного из Нефритового ручья»), «Ли и шань ши» (李義山詩 «Стихи Ли И-

инь был свидетелем смены трех монархов и тяжело переживал придворные распри, приведшие, в том числе, к смещению Ню Сэн-жу), среди них цикл (два стихотворения) «Ку лю сы ху» (哭劉司戶 «Рыдаю о *сыху* Лю») — о сановнике Лю Фэне (劉蕡 ?—848), боровшемся с засильем придворных евнухов, и стихи на исторические темы, тоже отмеченные назидательностью («уроки прошлого») и социально-критическими интонациями, — наиболее знаменито «Цзя шэн» (賈生 «Книжник Цзя», семисловное *цзюэцзюй*), о раннеханьском мыслителе и поэте-одописце Цзя И (об этом сюжете см. также главу 20.2.7):

В императорских чертогах стали искать мудрецов,
призвали прежде опальных,
И урожденного Цзя, чьи таланты сочли безупречными.
Можно лишь сожалеть, —
полночи, что просидел [с государем] на циновках,
Расспрашивали его не о простом люде,
а вопрошали о духах да божествах.

Вторая группа — стихи на личные темы: в нее входят эпитафии покойной жене, посвящения своим детям и друзьям.

Наиболее же оригинальны стихи-исповеди, часто названные «У ти» (無題 «Без названия»). В одних поэт выплескивает свои сиюминутные настроения, порою привнося в них грезы о чудесном мире и обретении бессмертия (Ли Шан-инь и вправду увлекался даосизмом). Пятое восьмистишие «У ти»:

Как встречаться нам тяжело, как тяжело нам расставаться,
Ветер жизни лишился сил, все цветы увядают.
...
Утром у зеркала я грущу, видя облачный во́лос,
Ночью, читая стихи, узна́ю лунного света холод.
До небожителей на Пэнлай путь не такой уж трудный:
Темная птица о трех ногах, дай мне знать о грядущем.

(Перевод А. Сергеева)

А вот в других стихотворениях этой тематической группы отчетливы любовные эмоции — порывы страсти, плотское вожделение, ревность, го-

---

шаня») [Цюань Тан ши да цыдянь 2003. С. 1090]. Некоторые сегодня переизданы, например: [Юйси-шэн 2008]; есть вновь подготовленные редакции собрания его поэзии, в том числе: [Ли Шан-инь 1985], и отдельные издания его лирики на любовные темы: [Ли Шан-инь 1997], где приведены 108 стихотворений. На русский язык переведены всего около десяти его стихотворений в исполнении А. Гитовича, В. В. Рогова (1930—2000) и А. Я. Сергеева (1933—1998); опубликованы в кн.: [Антология 1957. Т. 2. С. 300—304; Китайская классическая поэзия 1956. С. 343—348; Классическая поэзия 1977. С. 329—332; Поэзия эпохи Тан 1987. С. 396—400]. Специальных исследований творчества Ли Шан-иня в отечественном китаеведении нет, краткие сведения о его жизни и характеристику его поэзии см. в кн.: [Духовная культура Китая. Т. 3. С. 332—333]. Об истории изучении его поэтического творчества в китайском литературоведении, основных исследованиях и научных интерпретациях лирики Ли Шан-иня см. в кн.: [Суй Тан Удай вэньсюэ яньцзю 2003. Т. 2. С. 1061—1094]; аналитические обзоры его поэтического наследия присутствуют во всех современных изданиях по истории литературы Тан, в том числе: [Мао Шуй-цин 2000. С. 470—476; Тан-дай вэньсюэ ши 2000. Т. 2. С. 381—392]; из зарубежных исследований см.: [Liu 1969; Wu Fusheng 1998. P. 149—188].

ре от разлуки, порожденные, не исключено, амурными взаимоотношениями поэта с придворными дамами и даосскими монахинями, в круг которых он тоже был вхож.

Из первого стихотворения цикла «У ти эр шоу» (無題二首 «Два стиха без названия»):

Не феникс тысячецветный я, и крыльев мне не дано;
Но сердце вещее, как носорог, проникло в сердце твое.
К себе по очереди вино подтягиваем острым крючком;
Над красным воском жарких свечей угадывал сходство слов.
(Перевод А. Сергеева.)

К этой тематической группе примыкают стихи пейзажного характера и стихи, «воспевающие предметы», большинство из которых тоже содержат любовные мотивы, введенные через характерные еще для стихов дворцового стиля образные ряды: дождь — «Си юй» (細雨 «Дождик»), «Вэй юй» (微雨«Накрапывающий дождик»), «Чунь юй» (春雨 «Весенний дождь»); облако — «Юн юнь» (詠雲 «Воспеваю облако»); луна — «Фу дэ юэ чжао бин чи» (賦得月照冰池 «Воспеваю замерзшее озеро, озаренное лунным светом»), «Юэ» (月 «Луна»), «Шуан юэ» (霜月 «Иней и луна»). Последнее (семисловное четверостишие):

Уже слышно, как улетают гуси, и смолкли цикады,
На сотню *чи* возвышается башня, воды смыкаются с небом.
Темная дева с Белой красой, обе равнодушные к стуже,
Посредине луны, в сердцевине инея, соперничают в своей красоте [148].

Особо многочисленны стихи Ли Шан-иня о деревьях и цветущих растениях — «Ти сяо сун» (題小松 «Пишу для маленькой сосны»), «Фу дэ тао ли у янь» (賦得桃李無言 «Нет слов, чтобы воспеть цветущие персик и сливу»), «Ин тао хуа ся» (櫻桃花下 «Под цветами вишни и персика»), «Чао ин тао» (嘲櫻桃«Подшучивая над вишней и персиком»), «Сяо тао юань» (小桃園 «Сад с маленькими персиковыми деревьями»), «Хуа ся цзуй» (花下醉 «Опьянев под цветами»), «И мэй» (憶梅 «В думах о цветущей сливе»). В некоторых любовно-эротический подтекст введен с помощью книжных аллюзий, например на поэзию Сун Юя: «Цветы всегда заставляют людей улыбаться, / За бамбуковой изгородью роса увлажняет их ветви. / Сун Юй приблизился к своей обители у Реки» («Гао хуа» 高花 «Цветы в вышине»). Есть и стихи, которые ассоциируются с образами конкретных женщин: так, в серии стихотворений об иве — «Чуй лю» (垂柳 «Свисающие [ветви] ивы»), «Лю» (柳 «Ива», несколько одноименных текстов), «Цзэн лю» (贈柳 «Посвящаю иве») — оправданно усматривать намек на гетеру Лю-чжи (柳枝 Ивовая веточка), благосклонности которой поэт упорно, но тщетно добивался, в чем он признается в предисловии к циклу «Лю чжи у шоу» (柳枝五首 «Пять стихов об Ивовой веточке»). Для полноты картины «мира красавиц» Ли Шан-иня добавим стихи о древних любовных эпизодах, как,

---

[148] Темная дева (Цин-нюй 青女) — исходно даосское божество Цинсяо юйнюй (青宵玉女 Нефритовая дева Темных небес), почитавшееся в популярных верованиях богиней инея и снега. Белая краса (Су-э 素娥) — богиня луны Чан-э 常娥.

скажем, пир на берегу Нефритового озера чжоуского царя Му-вана и Сиванму — «Яо чи» (瑤池 «Нефритовое озеро»), о красавицах прошлого, той же Ли фужэнь — «Ли фу жэнь сань шоу» (李夫人三首 «Три стихотворения о Ли фужэнь»), о богинях — «Чан э» (常娥 семисловное четверостишие):

Ветер за экраном, украшенным слюдой, лампады тень густеет,
Небесная река постепенно гаснет, сияние звезд затухает.
Как же должна Чан-э сожалеть, что похитила волшебное снадобье:
В бирюзовом море, в темных небесах
ночь за ночью сердце [в одиночестве тоскует].

Мысль о том, что в поэзии середины Тан ожили традиция стихов дворцового стиля и сопутствующие им воззрения на сущность и природу поэтического творчества, не нова [149]. Типологическое сходство между ними упрочивают прежде всего знаменитое литературно-теоретическое сочинение (в виде стихотворного цикла) «Ши пинь» (詩品 «Категории стихов / поэтических произведений», полное название — «Ши пинь эр ши сы цзэ» 詩品二十四則, «Категории стихов в 24 разделах») Сыкун Ту [150]. Общепринята точка зрения (сформулированная еще В. М. Алексеевым), что «Ши пинь» есть апология поэтического вдохновения-наития, доступного творческой личности особого класса — «*дао*-поэту», образ которого находится в контексте с мистическими мечтаниями о *дао*-человеке, чья обретенная в экстазе философская интуиция превращена в интуицию поэтическую, тоже достигаемую через экстатическое состояние [Алексеев 2008. С. 23]. Каждое из 24 стихотворений «Ши пинь» воспроизводит стадию зарождения и развития поэтического вдохновения. Для нашего разговора особенно важны наблюдения, во-первых, о заложенной в «Ши пинь» идее **создания художником параллельной реальности** (выделено нами. — *М. К.*) [151]. И во-вторых — о том, что Сыкун Ту провозглашает поэзию высшим воплощением художественного творчества, **лишенного каких-либо обязательств по улучшению общества** и нацеленного на объединение «красивого языка» со смыслами, находящимися за пределами буквального значения слов [Levy 2001. P. 933]. Хотя, анализируя «Ши пинь», обычно преимущественное внимание уделяют даосской семантике взглядов Сыкун Ту и их корреляции с *сюаньсюэ*, отмеченные идеи есть типические признаки стихов дворцового стиля и стоящих за ними подходов к поэзии, которые столь долго и яростно бичевались поборниками «истинной поэзии».

---

[149] Эта идея в рамках концепции циклического характера истории китайской поэзии высказывалась и в традиционной литературно-теоретической мысли, и в исследованиях, см.: [Wu Fusheng 1998. P. 199, note 12—13].

[150] Сыкун Ту (司空圖 837—908, второе имя Бяо-шэн 表聖) — его жизни, поэтическому творчеству и непосредственно «Ши пинь» посвящено названное ранее фундаментальное исследование В. И. Алексеева «Китайская поэма о поэте», основную часть которого занимает академический перевод «Ши пинь», сопровождаемый тщательными комментариями и пояснениями. Художественный парафраз «Ши пинь» и краткое изложение содержания каждого стиха (станса) см. также в кн.: [Алексеев 2002. Т. 2. С. 7—26]; см. также характеристику взглядов Сыкун Ту в кн.: [Сторожук 2010. С. 396—405].

[151] Использована формулировка, данная в главе «Литература эпохи Тан» (А. Г. Сторожук) из тоже названного прежде (готовящегося к публикации) издания «История Китая с древнейших времен до начала XXI века. Том 3».

Следующая тенденция данного типологического ряда — введение в поэтическую практику имитаций новой формы песенной лирики на любовные темы, которую и обозначают как поэзию-*цы* [152]. В узком значении этого термина под *цы* понимают исходно городской фольклор, проявившийся, по утверждению «Инь юэ чжи» («Трактат о звуках и музыке») из «Цзю тан шу», в эру Кай-юань [Чжунго вэньсюэ ши 1981. Т. 2. С. 220; Лю Ян-чжу 1999. С. 48—49] [153]. *Цы* обладали значительно более обширными гетерогенными истоками, чем те же южные песни эпохи Шести династий, и на самом деле их жанровые признаки определились уже при Сун [154]. То, о чем пойдет речь далее, есть так называемые *сяолин* (小令, объемом менее 58 иероглифов), приобретшие более или менее стандартное поэтическое воплощение в музыкально-песенной стихии, связанной со столичными увеселительными заведениями и творчеством их обитательниц, нередко называемых гетерами [155].

---

[152] В отечественном китаеведении для обозначения *цы* обычно используют термин «романс», см., например: [Китайская пейзажная лирика 1984. С. 13]; в зарубежных исследованиях — «song lyrics», «lyric meters» [Samei 2007. P. 245; Sargent 2001. P. 315].

[153] Этот трактат восходит, по всей вероятности, к VIII в. (не исключено исходное существование его в качестве самостоятельного сочинения музыковедческого характера), что позволяет видеть в нем наиболее аутентичный источник по истории музыкального и песенного искусства первой половины эпохи Тан [Music 1997. P. 22].

[154] Проблема происхождения поэзии-*цы* составляет особый исследовательский сюжет, занимающий отдельное место в китайском литературоведении [Суй Тан Удай вэньсюэ яньцзю 2003. Т. 2. С. 1295—1306; Сундай вэньсюэ яньцзю 2001. Т. 1. С. 75—81], где, начиная с первых десятилетий прошлого века, преимущественное внимание уделяли не столько анонимным и авторским произведениям, сохранившимся в составе «Цюань тан ши» (цз. 890—900), сколько найденных в Дуньхуане записям песенных текстов, о которых также бегло говорилось выше при рассказе о низовой поэзии на буддийские темы. Кратко суммируя имеющиеся сегодня точки зрения (см. также: [Тандай вэньсюэ ши 2000. Т. 2. С. 620—630]), отметим, что поэзия-*цы* выросла из огромного песенного конгломерата, и наиболее существенными ее истоками были южные песни совместно со стихами дворцового стиля, которые, в свою очередь, послужили образцом для песенного фольклора; всевозможные песни и напевы, продолжавшие бытовать в низовом фольклоре; этническое (преимущественно центральноазиатского происхождения) песенно-музыкальное искусство, начавшее активно проникать в Китай еще при Северных династиях. Важную роль в формировании *цы* сыграла и «банкетная музыка» (*яньюэ* 宴/燕樂) — зрелищные постановки, ставшие, начиная с Суй, обязательным компонентом сценария придворных торжеств и застолий, в ней активно использовали национальный и чужеземный песенно-музыкальный репертуар — как подлинно фольклорного характера, так и уже претерпевший художественную обработку в рамках придворной зрелищной традиции предшествующих династий, типа тех же «Бай чжу гэ».

[155] Следует помнить, что столичные «увеселительные заведения» эпохи Тан мало соответствовали европейскому понятию публичного дома. Их ядро составлял специальный квартал, куда селили (на положении привилегированных гейш) присылаемых «в дар» двору музыкантш и певиц, которым вменялось в обязанность не только обслуживать высокопоставленных гостей, но и обучать своему искусству местных «дам полусвета», наставлявших, в свою очередь, обитательниц увеселительных заведений более низкого ранга (на русском языке подробно см.: [Шефер 1981. С. 78—86]). Сложился целый институт «жриц любви» с разделением их на две категории: «домашние» и «правительственные», ко второй относились «дворцовые», «для чиновников» и «гарнизонные». Обитательницы первых двух групп данной категории как раз и представляли собой отдаленный ана-

Главной художественной особенностью *сяолин* является нерасторжимая связь их поэтики с мелодической основой: она строго подчинялась первоначальному строю музыкального произведения [156]. Мелодию использовали в качестве названия поэтического текста («На мелодию...»), ею определялись число строк, их длина, тип рифмы, наличие зачинов и повторов. Характерной особенностью *сяолин* было контрастное чередование длинных и коротких строк, почему их называли еще *чандуаньцзюй* (長短句, букв.: «длинные и короткие строки»). Вот, например, одно из лучших авторских *цы* — «Хуафэйхуа» (花非花 «[На мелодию] "Цветок не цветок"») Бо Цзюй-и, в котором, заметим, использован «почтенный» книжный сюжет, восходящий к одам Сун Юя:

Цветок не цветок,
Туман не туман.
В полночь пришла,
Небо посветлело — исчезла,
Придет, словно весенний сон, — на какое время?
Уйдет, будто утренняя тучка, — нигде ее не найдешь! [157]

Бо Цзюй-и был далеко не первым и не единственным поэтом, кто начал создавать литературные *цы* [158]. Помимо прямых стилизаций под *сяолин* появилась еще одна категория *цы* — *гунцы* (宮詞 *цы* в дворцовом стиле), связываемая с творчеством Ван Цзяня [159]. Ему принадлежат 100 таких сти-

---

лог «дам полусвета». Они были, как правило, образованными женщинами, владевшими искусством музицирования, танца, пения, поэзии, каллиграфии, ведения светской беседы и т. д., причем такие их дарования и умения ценились выше, чем непосредственно искусство любви. В результате при Тан сложилась полноценная городская субкультура, которая и послужила благодатной почвой для становления *цы*.

[156] Насчитывается около 660 мелодий, послуживших основой для *цы*, среди них (названия *цы* в отечественном китаеведении обычно пишут в слитной транскрипции, без их перевода): «И Цзяннань» (憶江南 «Думаю о Цзяннани»), «Пусамань» (菩薩蠻 «Бодхисаттва»), «Чансянсы» (長相思 «Вечно думаем друг о друге»), «Муданьхуа» (牡丹花 «Цветок пиона»), «Чжучжи» (竹枝 «Ветки бамбука»), «Тяньсяньцзы» (天仙子 «Небесный бессмертный») и т. д., некоторые подсказывают их возможное изначальное религиозное или региональное происхождение.

[157] В оригинале: 花非花 / 霧非霧 / 夜半來 / 天明去 / 來如春夢幾多時 / 去似朝雲無覓處.

[158] Из авторских произведений первые по времени создания литературные *цы* принадлежат Ли Бо, их художественные переводы, а также переводы серии анонимных и авторских *цы* середины Тан (все выполнены М. И. Басмановым, 1918—2006) см. в кн.: [Цветет мэйхуа 1979. С. 37—53].

[159] Ван Цзянь (王建 750/770?—829/835?, второе имя Чжун-чу 仲初, официальное жизнеописание отсутствует, точное место рождения неизвестно, по одной из версий — уроженец Иньчуаня, современный г. Сюйчан, пров. Хэнань), сдав экзамен, занимал руководящие должности в дворцовых структурах, в том числе помощника начальника Приказа (Департамента) великих припасов (*тайфусычэн* 太府寺丞), помощника начальника Библиотечного управления (*мишучэн* 秘書丞). Затем был отправлен на руководящие областные должности, принимал участие в приграничных боевых действиях, на склоне лет стал отшельником [Цюань Тан ши да цыдянь 2003. С. 101; Чжунго гудай вэньсюэ цыдянь 1985. Т. 1. С. 18—19]. Оставил после себя богатое поэтическое наследие — 364 произведения (не считая *гунцы*) (см.: «Цюань тан шу», цз. 297—301; [Цюань Тан ши 2001. Цз. 286—290]), многие социально-критического содержания, близкие к «новым *юэфу*», в том числе «Тянь цзя син» (田家行 «Песня о землепашцах, перевод:

хов — все семисловные четверостишия, перекликающиеся по мотивам и настроению с собственно *цы* («Цюань тан ши», цз. 302). Хотя такой опыт адаптации песенной лирики к литературной поэзии не нашел продолжения, он полностью согласуется с тенденцией оживления традиции *гунтиши* и стоящей за ними ориентации на поэзию, сосредоточенную в эмоциональном мире человека.

19.6. Поэзия *ши* и *цы* в эпоху Сун: траектории движения

Воссоздание при Северной Сун централизованной государственности сразу же повернуло движение поэтического процесса в обратную сторону [160]. Столь же хрестоматийно, как эпоху Тан называют «золотым ве-

---

[Поэзия эпохи Тан 1987. С. 263]). Считался мастером поэзии в песенном стиле (вариации на тему древних *юэфу*), создавал и собственно *цы* [Там же. С. 264; Цветет мэйхуа 1979. С. 54—55].

[160] Поэзия эпох Северной и Южной Сун освещена в отечественных исследованиях даже в более полном и системном виде, чем танская поэзия, среди представителей которой преимущественное внимание уделяется Великим поэтам. Фактически имеется полноценная история сунского поэтического творчества в его представительстве *ши* и *цы*, изложенная в монографиях Е. А. Серебрякова (1928—2013), в одной из них [Серебряков 1979] воспроизведена детальная картина состояния стихотворной поэзии Северной Сун с развернутым анализом творчества ряда ведущих литераторов, включая Оуян Сю. Вторая монография [Серебряков 1973] посвящена одному из четырех крупнейших поэтов Южной Сун — Лу Ю (陆游1125—1210, второе имя У-гуань 務觀), но в ней даны также сведения о важнейших литературно-поэтических явлениях конца Северной Сун и об особенностях современной Лу Ю поэтической жизни. Сведения об этом поэте и культурно-литературном контексте эпохи читатель найдет также в кн.: [Лу Ю 1968. С. 119—159]. История развития поэзии *цы* внятно представлена в названной чуть выше антологии художественных переводов М. И. Басманова. Есть также другие антологии переводов сунской поэзии, во вступительной части которых даны очерки ее истории [Поэзия эпохи Сун, 1959; Облачная обитель 2000] и издания переводов произведений отдельных поэтов, того же Лу Ю [Лу Ю 1960], Су Ши [Су Дун-по 1978], великой поэтессы Ли Цин-чжао (李清照 1084—1147/1151?) [Ли Цин-чжао 1974] и Синь Ци-цзи (辛棄疾 1140—1207, второе имя Цзя-сюань 稼軒) [Синь Ци-цзи 1961]. Краткие сведения о жизни и творчестве этих поэтов, а также реформатора Ван Ань-ши (о нем было сказано во вступительной главе этой книги), Хуан Тин-цзяня (黃庭堅 1048—1105, второе имя Лу-чжи 魯直, прозвание Шаньгу-даожэнь 山谷道人, Даос из горного ущелья) и еще двух крупнейших южносунских поэтов — Фань Чэн-да (范成大 1126—1193, второе имя Чжи-нэн 致能, прозвание Шиху-цзюйши 石湖居士, Отшельник из Каменного озера) и Ян Вань-ли (楊萬里 1125?—1206, второе имя Тин-сю 廷秀, прозвание Чэн-чжай 誠齋, Правдивый и искренний), даны нами в кн.: [Хрестоматия 2004. С. 317—356]. Важно подчеркнуть, что, несмотря на интенсивные исследования сунской поэзии, проводившиеся на протяжении последнего полувека (обзор китайских работ до начала нашего столетия см. в кн.: [Сундай вэньсюэ яньцзю 2001]), образующие её феномены и процессы не подвергаются столь же радикальному переосмыслению, как для поэтического наследия древности, эпохи Шести династий и частично эпохи Тан. В целом существенно не изменились ни список литераторов, признаваемых ведущими фигурами поэзии Сун, ни оценки их творчества,

ком» поэзии-*ши*, эпоха Сун считается временем господства *цы,* сменившей «одряхлевшую» *ши.* Так о *цы* и *ши* отзывались сами сунские поэты [161]. Популярно высказывание Ван Го-вэя (王國維 1877—1927), одного из крупнейших ученых-филологов рубежа XIX и XX веков: «Четырехсловные [стихи] зачахли, и появились чуские строфы; чуские строфы зачахли, и появились пятисловные [стихи]; пятисловные [стихи] зачахли, и появились семисловные; древние стихи зачахли, и появились регулярные строки (*люй-цзюэ*, то есть стихи регулярного стиля. — *М. К.*); регулярные строки зачахли, и появились *цы*» (цит. по: [Лю Ян-чжу 1999. С. 54]).

Однако, «зачахшая» поэзия-*ши* достигает при Сун такого количественного масштаба, что впору переносить ее «золотой век» именно на эту эпоху. В своде «Цюань сун ши» (全宋詩 «Полное собрание поэзии-*ши* эпохи Сун», [Цюань Сун ши 1986]), составленном на базе Пекинского государственного университета, собраны около 250 тысяч стихотворений, принадлежащих 9900 авторам. Число последних почти в три раза меньше, чем список литераторов, зафиксированный в «Цюань тан ши». Но нетрудно подсчитать, что каждым из сунских поэтов было создано в среднем по 25 тысяч стихотворных произведений, подавляющее большинство именно *ши* и в уже знакомых нам по танской поэзии стихотворных жанрах и формах: пятисловных и семисловных *гутиши*, *люйши* и *цзюэцзюй*. Их точное соотношение мы подсчитать не беремся, но если ориентироваться на изборники, то налицо преобладание форм регулярной поэзии [162], которые, как мы говорили выше, были наиболее удобны для практики версификаций и эпигонства. И то и другое было просто неизбежно, ибо поэтическое творчество окончательно и бесповоротно превратилось в обязательный компонент образа жизни любого культурного (в китайском понимании категории *вэнь*) человека. Впервые в общественном сознании утвердилась творческая парадигма «применять культуру / высокую словесность для создания поэзии» (*и вэнь вэй ши* 以文爲詩), что являлось, вне всяких сомнений, возрождением конфуцианских воззрений на место и роль поэтического творчества в социуме [Fuller 2001. P. 340—341]. Но во изменение этих же воззрений, предполагавших демонстрацию человеком своей индивидуальности (воли-*чжи*), стихотворство превратилось в способы доказательства индивидуумом своей, напротив, типичности в смысле принадлежности к «куль-

---

в чем читатель может убедиться, сравнив отечественные исследования и наличествующие в них суждения с очерками сунской поэзии, представленными в современных зарубежных изданиях по истории китайской литературы [Egan 2010; Fuller 2001; Sargent 2001]. Поэтому здесь мы считаем позволительным ограничиться лишь абрисным очерком поэзии Сун с целью определения и объяснения главных процессов — своего рода траектории их движения.

[161] Как, например, Лу Ю: «Поэзия *ши* при Поздней Тан и Пяти династиях **сделалась по своему характеру жалкой и убогой** (выделено нами. — *М. К.*), на один лад у всех авторов. И только строки разной длины (то есть *цы*) были отборны, искусны и прекрасны» (цит. по кн.: [Серебряков 1979. С. 16]).

[162] Например, в антологию «Сун ши сань бай шоу» (宋詩三百首 «Триста стихотворений Сун», [Сун ши сань бай шоу 1987]) включены 79 и 18 семисловных и пятисловных *цзюэцзюй*, соответственно, 65 и 36 семисловных и пятисловных *люйши* и 102 стихотворения в старом стиле.

турному сообществу», на котором зиждилась государственная система, а также опознания себе подобных и установления с ними духовных контактов. В современных исследованиях выделяют шесть основных областей использования поэтического творчества в «культурно-чиновничьей стратосфере» Сун [Hawes 2005]. Две — для выражения своих политических позиций, включая критику правящего режима, и пропаганда культурного наследия прошлого, естественно, проистекает из изначально конфуцианских функций *ши*. Еще одна — использование *ши* для интеллектуально-творческих развлечений есть логическое продолжение практики коллективных поэтических экзерсисов, теперь перенесенных в плоскость досуга: компания друзей, как правило, во время застолий или совместных прогулок занималась сочинительством экспромтов на заданную тему, о каком-нибудь предмете или просто на определенную рифму [163]. Следующая очень важная область — установление и поддержание дружеских отношений, она максимально расширилась в связи с изобретением книгопечатания: «культурный человек» печатал сборники своих стихов для подарков родственникам и друзьям, те отвечали такими же дарами. Сочинительство стихов приобрело также психотерапевтическую функцию, в чем сказалось влияние даосских и натурфилософских идей о пестовании своего естества. И, разумеется, через поэзию человек приобщался к красоте мира природы, одновременно оказывая своим поэтическим творчеством гармонизирующее воздействие на окружающую действительность (реликт, добавим от себя, магико-религиозных воззрений на свойства словесного узора и стихотворного текста). Короче говоря, *ши* создавались практически в любой жизненной ситуации, причем сама по себе стереотипность этих ситуаций служила дополнительным социальным детерминативом поэтической деятельности. Различия между официальной и частной поэзией окончательно сгладилась, ибо любое произведение, независимо от его содержания и настроений, служило для выполнения этой мега-общественной функции [164].

---

[163] Практика дружеских встреч «культурных людей» включала в себя, помимо сочинительства стихов, обсуждение поэзии — от теоретизирований на тему до обсуждения какого-то произведения и пересказывания анекдотов о том или ином авторе. Так возник по-своему уникальный (хотя и восходящий к предшествующим сочинениям о поэзии) класс литературно-теоретических произведений, известных как *шихуа* (詩話 «рассуждения о стихах»), подробно см. в главе 21.1. Известно о создании 140 сунских *шихуа* (сохранились 42) — еще одно свидетельство непоколебимо высокого статуса *ши*. Однако, как язвили впоследствии (не будем обсуждать, обоснованно или нет): «Во времена Тан не было бесед и рассуждений о стихах, но были стихи, а при Сун были *шихуа*, но не было стихов» (цит. по кн.: [Облачная обитель 2000. С. 13]).

[164] Примечательно отсутствие собственно придворной поэзии. Ее типологическим аналогом выступает *сикуньти* (西昆體 «поэзия в стиле западной вершины», где под *сикунь* имелись в виду волшебные горы Куньлунь). Название происходит от названия сборника «Си кунь чан чоу цзи» (西昆唱酬集 «Собрание [стихов, которыми] обменивались в Сикунь»), составленного Ян И (楊億 974—1020, второе имя Да-нянь 大年). В него вошли 250 пятисловных и семисловных *люйши* и *цзюэцзюй*, созданных 17 поэтами (все царедворцы и высокопоставленные сановники). В отечественных работах это направление характеризуется отрицательно — как поэзия, воспевавшая жизнь двора и знати [Серебряков 1979. С. 17]. Однако следует учитывать семантику *сикуньти*, проистекающую (что, впрочем, хорошо известно) из представлений о хранении в горах Куньлунь божественного книж-

Еще одна типологическая особенность сунской поэзии, прямо вытекающая из её «культурности», — осознанная ориентация на поэтическое наследие прошлого, в первую очередь творчество танских поэтов, что также постоянно подчеркивается в традиционалистской литературной критике. В ней утвердилось сопоставление литераторов Сун с кем-то из танских поэтов, например, Ван Ань-ши и Су Ши с Ли Бо и Ду Фу [Сун ши сань бай ши 1987. С. 7]. В конце Северной Сун сами поэты заговорили о том, что искусство поэзии состоит прежде всего в умении использовать в собственных произведениях сюжеты, образы и поэтическую лексику из творений великих поэтов прошлого, а источником вдохновения должны служить не персональный жизненный опыт и окружающие реалии, а книжные знания. Таковы теоретические установки *цзянсишипай* (江西詩派 букв.: «направление цзянсийской поэзии», принятый перевод «Цзясийская поэтическая школа») [165].

Бесспорно: среди этого в полном смысле слова необозримого поэтического континуума сунских *ши* есть немало произведений, отмеченных содержательной (что реже, ибо трудно было найти такие сюжеты и мотивы, которые не были бы уже использованы в предшествующей поэзии) и стилистико-речевой новизной. Однако понятно, что творческая индивидуальность проявлялись не благодаря, а вопреки ставшим универсальными свойствам *ши* и реализовывалась обычно в тончайших нюансах: нетриви-

---

ного собрания, в котором были зафиксированы основы «вэньского» правления. То есть *сикуньти* манифестировало приобщение поэтов к сакральному знанию, а *чанчоу* (唱酬 «обмен стихами») — формирование «культурного сообщества», действовавшего в интересах государства [Ян И 2006. С. 63]. В этом кроются истинные причины 70-летнего господства в поэтической жизни Северной Сун *сикуньти,* соотносящегося со временем утверждения нового режима. Отход же от него тоже был вызван не столько художественными, сколько идейно-политическими причинами: «конфуцианским ренессансом», сопровождавшим реформаторское движение, что спровоцировало оживление в *ши* гражданских и социально-критических мотивов, равно как и критику излишне вычурной художественной манеры *сикуньти* [Fuller 2001. P. 344—345]. Кроме того, *сикуньти* было по-своему значительным поэтическим явлением, так как в творчестве относимых к нему поэтов продолжились совершенствование формальных аспектов стиха и разработка образной системы, включая образность, передающую «чудесное» и эстетическое наслаждение красотою окружающей действительности [Чэн Цянь-фань 1991. С. 17—18].

[165] Возникновение *цзяньсишипай* традиционно связывают с теоретическими разработками и литературными опытами Хуан Тин-цзяня, ученика Оуян Сю, бывшего уроженцем Цзянси (подробно см.: [Серебряков 1972; Серебряков 1973. С. 43—53]). Хотелось бы добавить одно уточнение. Название этого направления, равно как и декларация его в качестве оного, появились через несколько лет после смерти Хуан Тин-цзяня и благодаря сочинению (впоследствии утраченному) Люй Бэнь-чжуна (呂本中 1084—1145) под примечательным названием «Цзян си ши шэ цзун пай ту» (江西詩社宗派圖 «Схема школы и направлений поэтического общества Цзянси»). Примечательно же оно тем, что, согласно терминологии того времени, «Цзян си ши шэ» провозглашалось «обществом», равновеликим философским и религиозным институтам (обществам-*шэ* и школам-*цзун*), а под *пай* понимались его как бы региональные организации [Pease 1991. P. 40—41]. То есть речь идет не о собственно литературном содружестве, выдвинувшем некие разработки, а о претензии на создание целостной теоретико-практической системы. И тот факт, что *цзяньсишипай* оказывала властное воздействие на поэтическую жизнь XI—XIII вв., означает, что её установки находились в соответствии с литературной реальностью.

альное, скажем, употребление шаблонного образа или раскрытие трафаретного сюжета. Единственным способом выражения «поэтического я» стала поэзия *цы,* не обремененная внелитературными императивами и, по сути, занявшая ту нишу, где прежде располагалась частная поэзия [166].

На своем первом эволюционном этапе, связываемом с творчеством Вэнь Тин-юня и сборником «Ху цзянь цзи» (花間集«Собрание среди цветов»), поэзия *цы* оставалась лирикой-*сяолин*, полностью сосредоточенной на любовных темах [167].

Вэнь Тин-юнь. «Гэнлоуцзы» (更漏子 «На мелодию Гэнлоуцзы»):

Нефритового светильника аромат,
Красный воск плачет,
Наполовину озаряет, разрисовывая зал; осенние думы.
Брови-крылышки потускнели,
Прическа-туча растрепалась,
Ночь длинна, одеяло и изголовье стылые.
Деревья платаны и утуны,
В третью стражу дождь,
Не поведать, печаль в разлуке насколько горька.
Листик за листиком
Шуршат и шуршат,
Пустые ступени, капли дождя до рассвета [168].

Однако уже в конце эпохи Пяти династий, наряду с любовно-лирическим направлением *хуацзяньпай* (花間派 «направление среди цветов», от названия собрания) наметилось создание *цы*, выражающих персональные переживания автора, что наиболее заметно в поэзии последнего монарха

---

[166] Вновь сошлемся на такое наблюдение по поводу поэзии Оуян Сю: «Истинный же его душевный настрой получил воплощение только в произведениях жанра *цы*, в которых поэт предстал, словно сбросив маску конфуцианца» [Серебряков 1979. С. 233].

[167] Вэнь Тин-юнь (溫庭筠 812?—866?, второе имя Фэй-цин飛卿) — крупнейший поэт заката Тан, в творчестве которого, как принято считать, утвердились литературные *цы*. «Ху а цзянь цзи» — сборник, составленный в 940 г. Чжао Чун-цзо (趙崇祚 X в.), куда вошли около пятисот *цы,* начиная со стихов Вэнь Тин-юня (66 текстов), а также созданных еще 17 поэтами Пяти династий, в основном из царств Позднее Шу и Южное Тан; памятник неоднократно переиздавался с различными комментариями, из новейших изданий см.: [Хуа цзянь цзи 2008]; перевод: [Fusek 1982]. Об этом сборнике, творчестве Вэнь Тин-юня и других там представленных поэтов см.: [Серебряков 1979. С. 19—56]. Краткую характеристику поэзии (*ши* и *цы*) Вэнь Тин-юня см. также в кн.: [Хрестоматия 2004. С. 307—310]; художественные переводы в общей сложности 10 стихотворений см. в кн.: [Антология 1957. Т. 2. С. 307—311; Поэзия эпохи Тан 1987. С. 401—404; Цветет мэйхуа 1979. С. 64—69].

[168] В оригинале: 玉爐香 / 紅蠟淚 / 偏照畫堂秋思 / 眉翠薄 / 髮雲殘 / 夜長衾枕寒 / 梧桐樹 / 三更雨 / 不道離愁正苦 / 一葉葉 / 一聲聲 / 空階滴到明. Красный воск — намек на недавнюю свадьбу (свечи красного цвета — свадебный атрибут). Брови-крылышки (*мэйцуй* 眉翠) — брови, подведенные (подкрашенные) в форме распростертых крыльев зимородка. В третью стражу (*саньгэн* 三更). — Начиная с чжоуской эпохи в Китае укоренился обычай деления части суток (с 19.00 до 5 часов ночи) на периоды (приблизительно по два часа в каждом), которые в городах отбивались местной стражей. Третья стража приходится на время с 23.00 до 01. 00, то есть это глубокая ночь.

Южного Тан — Лю Юя [169]. Например — «Ланшаоша» (浪淘沙 «На мелодию Лантаоша»):

Шумит за шторой дождь, не умолкая,
И вот опять весны как не бывало!
В час пятой стражи холод проникает,
Не греет шелковое одеяло.
Скитальцу сон — одно лишь утешенье,
Чтобы забыть про беды и лишенья.
Не надо на перила опираться,
Взор устремлять на горы и на реки.
Нетрудно было с ними расставаться,
А встретиться заказано навеки!
Цветы опали. Их река умчала.
И свой конец имеет изначала.

(Перевод М. Басманова) [170]

Следующая веха на пути сближения *цы* и *ши* — появление в первой половине XI в. *маньцы* (慢詞 «медленные *цы*»), которые нередко рассматриваются в качестве новой категории этого жанра (см., например: [Lian 2007]). За их первой разновидностью — *чжундяо* (中調 «среднее исполнение»), объемом от 58 до 90 иероглифов, последовали *чандяо* (長調 «долгое исполнение»), свыше 90 иероглифов (самое крупное сунское *цы* насчитывает 240 иероглифов [Серебряков 1979. С. 16]). Тексты все более отдалялись от мелодической основы, хотя та по-прежнему служила их названием, контрастность ритмики сглаживалась.

Су Ши. «Шаонянью» (少年遊 «[На мелодию] Шаонянью»):

В прошлый год повстречались у ворот Юйхан,
За ними был летящий снег, словно тополиный пух.
В нынешнем году весна на исходе,
Тополиный пух словно летящий снег,
А все не видно, чтобы вернулся домой.

---

[169] Ли Юй (李煜 (937—978, второе имя Чжун-гуан 重光, на троне 960—975) с момента своего прихода к власти оказался перед угрозой завоевания его царства крепнущим сунским режимом. Несмотря на все его старания доказать лояльность последнему, новые власти готовились к нападению. В 9-м месяце 974 г. Лю Юю было велено прибыть в Кайфэн; сославшись на болезнь, он отказался. Через месяц сунская армия перешла в наступление. Форсировав Янцзы, нападавшие осадили столицу Южного Тан (Цзиньлин, на месте современного Нанкина). Остатки танского флота, на которые в царстве возлагали последние надежды, были уничтожены. Город обороняли около года. В 11-м месяце 975 г. Лю Юй, убедившись в бессмысленности дальнейшего сопротивления, капитулировал («Сун ши», т. 40, цз. 478, с. 13859—13860). Его увезли в Кайфэн, где он прожил около трех лет фактически на положении пленника, ведя полунищенское существование на скудные средства, выделяемые двором, и будучи вынужден испрашивать специальное разрешение для встречи с ближайшими друзьями и родственниками. Он умер в день своего рождения, отравленный, по преданию, по приказу преемника сунского Тайцзуна. Сохранилось около 20 его *ши* и более 30 *цы*, на русский язык переведено в общей сложности 20 из них, переводы *цы* см. в кн.: [Цветет мэйхуа 1979. С. 75—93].

[170] В оригинале — текст из 10 строк со следующим ритмическим построением: 5—4—7 / 7—4 / 5—4—7 / 7—4. Пятая стража — последняя в сутках, охватывает период с 3 до 5 часов утра.

Наливаю вино, сворачиваю бамбуковую занавесь,
Приглашаю яркую луну.
Ветер с росой проникают за оконный шелк,
Точно так же Чан-э завидует паре ласточек,
Рассеивающийся свет озаряет балку косою чертой [171].

Тот же Су Ши начал снабжать *цы* отдельными названиями, в которых, подобно *ши*, указаны обстоятельства создания произведения: «Цзян чэн цзы и мао чжэн юэ эр ши е мэн цзи» (江城子乙卯正月二十日夜夢記 «На мелодию Цзянчэнцзы. Записываю сон, увиденный в двадцатую ночь первого месяца [года под циклическими знаками] и-мао»). Само стихотворение посвящено воспоминаниям поэта о давно усопшей жене:

Ночью приснился мне сон сокровенный:
Будто бы в дом я вернулся родной,
С гребнем в руке
У окна ты стояла,
Снова была ты со мной.
Мы друг на друга в молчанье глядели,
Слезы лились, как поток дождевой [172].

При Южной Сун *цы* с идейной точки зрения превратились в полноценного заместителя *ши*, в чем убеждает творчество Синь Ци-цзи, основными темами *цы* которого (около 600 произведений) стали скорбь по былому величию страны, призывы к борьбе с завоевателями (чжуржэнями) и филиппики в адрес неправедных чиновников. К чему бы привел такой вектор движения *цы,* можно только гадать, так как историю обоих жанров стихотворной поэзии прервало монгольское завоевание.

---

[171] В оригинале: 去年相送餘杭門 / 外飛雪似楊花 / 今年春盡 / 楊花似雪 / 猶不見還家 / 對酒捲簾 / 邀明月 / 風露 /透窗紗 / 恰似常娥憐雙燕 / 分明照畫梁斜

[172] Перевод М. Басманова, в оригинале текст из 16 строк со следующим ритмическим строением: 7—3—3—4—5 / 7—3—3 / 7—3—3—4—4—5 / 7—3—3.

ГЛАВА 20
ТАНСКИЕ СЯОШО

20.1. Феномен танской новеллы *чуаньци*

Дословно *чуаньци* 傳奇 переводят как «передавать удивительное», современные китайские ученые для обозначения танской новеллы помимо собственно «чуаньци» используют также термины «чуаньци сяошо» 傳奇小說 (*чуаньцити* 傳奇體) и «чуаньци чжигуай» 傳奇志怪. В связи с чем возникают два главных и тесно взаимосвязанных вопроса. Первый: что такое *чуаньци* и в чем ее отличие от *чжигуай* и *чжижэнь сяошо*? И второй, по сути, являющийся продолжением первого и без него не имеющий смысла: какие именно тексты следует к чуаньци относить? Попробуем разобраться в этом.

Впервые термин «чуаньци» был использован в названии одноименного сборника рассказов танского Пэй Сина (裴鉶 VIII в.); принято считать, что именно отсюда и пошло название нового жанра(подробно об этом сборнике и его авторе сказано в параграфе 2.6 этой главы). В «Хоу шань ши хуа» (後山詩話 «Рассуждение о стихах [отшельника] Хоу-шаня») сунского Чэнь Ши-дао (陳師道 1053—1101) есть такой фрагмент:

> Покойный господин Фань Вэнь-чжэн сложил «Записки о башне Юэян» и там описал окрестные пейзажи такими словами, что современники диву давались. Инь Ши-лу, лишь взглянув, воскликнул: «Да ведь это стиль чуаньци 傳奇體!» Чуаньци — рассказы сяошо, которые написал танский Пэй Син [Чэнь Ши-дао 1983. С. 310] [1].

---

[1] Фань Вэнь-чжэн — сунский сановник, реформатор и литератор Фань Чжун-янь (см. главу 1.4), Вэнь-чжэн 文正 — его посмертное имя. «Юэ ян лоу цзи» (岳陽樓記 «Записки о башне Юэян») были созданы Фань Чжун-янем осенью 1046 г. по случаю окончания реставрации указанного строения (величественное двухэтажное здание в г. Юэян, пров. Хубэй, см. [Кравцова 2004. С. 842—843), это классическое произведение в жанре цзи (記 «записки»), написанное ритмической прозой. Перевод на русский язык, выполненный В. М. Алексеевым (под названием «В башне На юг от Юэ»), см.: [Шедевры 2006. Кн. 2. С. 199—201]. Инь Ши-лу — сунский поэт, эссеист, литератор и чиновник Инь Чжу (尹洙 1001—1047), чье второе имя было Ши-лу 師魯. Служил при дворе и в провинциях. Близкий друг Фань Чжун-яня.

Также известно, что «Чуань ци» — первоначальное название новеллы «Ин ин чжуань» (鶯鶯傳 «История Ин-ин») танского поэта Юань Чжэня (о данной новелле см. ниже), но это обстоятельство, судя по всему, не сыграло никакой роли в выборе будущего обозначения жанра (см.: [Чжоу Шао-лян 2000. С. 5—7]. У минского Ху Ин-линя есть запись о том, что он «не знает, с какого времени началось употребление названия "чуаньци"... То, что называли "чуаньци" при Тан, пошло от названия сборника рассказов, который составил Пэй Син» [Ху Ин-линь 1958. С. 555].

Вне зависимости от того, что «Юэ ян лоу цзи» никакого отношения к прозе сяошо не имеют, а выполнены как раз в одном из жанров, традиционно относимых к высокой словесности, ясно, что долгое время — по крайней мере в начале эпохи Сун — под чуаньци понимались исключительно рассказы из сборника Пэй Сина, и ничего больше. Другое важное обстоятельство: эти рассказы, по мнению Инь Чжу, были написаны не менее художественным слогом, нежели «подлинные» литературные произведения [2].

Осознание чуаньци как отдельного явления произошло гораздо позднее, в эпоху Юань, причем какое-то время этот термин был синонимичен *танжэнь сяошо* (唐人小說 «рассказы танских авторов») [3]. Но в минское, цинское время определенности по поводу точного содержания данного термина и классификации относимых к чуаньци произведений по-прежнему не существовало: разные книжники этих периодов считали чуаньци разные произведения, давая при этом совершенно неконкретные определения самому явлению. К сожалению, рамки настоящей работы не позволяют нам вдаваться в подробности, связанные с дальнейшим развитием жанра и представлений о нем [4]. Что же до рассматриваемого периода — эпохи Тан, знаменующего собой начало становления, формирование и появление ряда канонических образцов новелл чуаньци, то здесь важно еще раз подчеркнуть: авторы и современники новелл термином «чуаньци» не пользовались за его отсутствием и чуаньци как жанр еще не был осознан. Периферийное положение прозы сяошо и отсутствие танских теоретических трудов, ее осмысляющих, ставит историков китайской литературы в крайне сложное положение, примеры чему — многочисленны.

По замечанию Лу Синя, «проза сяошо, как и стихи, с наступлением танской эпохи изменилась и, хотя и не ушла от собраний удивительного и записей утраченного, однако же изложение стало искуснее, стиль — изысканнее, и если сравнивать ее с лючаоскими короткими и малохудожественными набросками, приметы развития весьма очевидны; также ясно, что как раз в это время впервые появляется осознанное стремление писать именно рассказы» [Лу Сюнь 2006. С. 71]. Эти вполне справедливые слова

---

[2] На основании последнего, а также исходя из хронологических рамок возникновения чуаньци, патриарх китайского литературоведения Чжэн Чжэнь-до предлагал рассматривать танские новеллы как одну из ветвей танского литературно-философского «движения за возвращение к древности» (*фугу юньдун*) [Чжэн Чжэнь-до 1982. Т. 2. С. 377—378].

[3] Справедливости ради следует сказать, что первое в китайской истории упоминание чуаньци как некоего типа литературного произведения относится к 1174 г. и принадлежит южносунскому книжнику Се Цай-бо (謝采伯 XII в.), который в предисловии к своему сборнику «Ми чжай би цзи» (密齋筆記 «Записки из кабинета Мичжай») перечислил три прозаических направления, восходящих к байгуань: *сяошо*, *чуаньци* и *чжигуай*. Определенное же указание о том, что под чуаньци понимается именно проза сяошо танских авторов, то есть та самая новелла, о которой мы здесь говорим, содержится у Тао Цзун-и — «при Тан были чуаньци», «байгуань исчезли и чуаньци появились» [Тао Цзун-и 2007. С. 330, 354]. Очевидно, что под «байгуань» Тао Цзун-и подразумевает лючаоскую прозу и отделяет ее от новелл чуаньци.

[4] Более подробно о новелле чуаньци сунского и минского времени см. на русском языке отдельное исследование: [Голыгина 1980]. Библиографию советских исследований и переводов танских чуаньци по 1982 г. см.: [Tsiperovich 1982].

хорошо укладываются в предшествующую китайскую филологическую традицию, не очень затруднявшую себя исчерпывающими определениями и всегда опиравшуюся на авторитеты предшествующих времен; традиция живет до сих пор, и современные китайские филологи зачастую обосновывают свои исследования безусловными для них высказываниями Лу Синя, а также более ранних китайских книжников (на которых базировался и сам Лу Синь).

Существует достаточное количество попыток дать определение танским чуаньци, в разной мере успешным. Так, Хоу Чжун-и пишет о том, что в танское время проза сяошо вышла на новый уровень и авторы «осознанно и сознательно сочиняли прозу. Сяошо не были больше "документальной фиксацией", но стали "вымышленным"», то есть сделались объектом сознательного художественного творчества. Ученый подчеркивает, что один из жанров прозы сяошо — новелла чуаньци, генетически связанная с дотанскими сяошо, стилистически сделалась живой и красивой, оставив позади сухое, лаконичное и невыразительное изложение лючаоской прозы; сюжетно стала, преодолев фрагментарность дотанских рассказов, сложной и композиционно завершенной, отражающей авторское мировоззрение и вовсе не обязательно связанной со сверхъестественным, но — с удивительными и нерядовыми происшествиями, подчас без каких-либо элементов волшебства [Хоу Чжун-и 1990. С. 197—200]. У Чжи-да выделяет три основных признака, определяющие чуаньци: с точки зрения авторства — осознание факта художественного творчества; с точки зрения содержания — максимальное приближение к современной жизни общества и значительное расширение тематики; с художественной точки зрения — выход на новый уровень в области композиции произведения, описания персонажей и языка изложения [У Чжи-да 2007. С. 232—237]. Нин Цзя-юй отмечает, что «наиглавнейшее отличие чуаньци от чжигуай состоит в том, что у рассказов чжигуай содержание и манера письма с момента возникновения и позднее были сравнительно неизменны, а с возникновением новелл чуаньци и то и другое изменилось до неузнаваемости» [Нин Цзя-юй 1996. С. 5—6]. Ши Линь выделяет пять признаков чуаньци: осознанное художественное творчество и вымысел; законченный, а не фрагментарный сюжет; сложность сюжета; яркие, хорошо выписанные, а не сухие, схематичные образы героев; сочный, яркий, а не простой и сухой, язык изложения [Ши Линь 2001. С. 19]. Чэнь Вэнь-синь в ряду отличительных черт чуаньци отмечает содержательную сторону: истории о чувствах, о храбрецах и об отшельниках — в противопоставление официальным историческим сочинениям, в которых данные темы вовсе замалчивались либо же отмечались вскользь, тогда как в чуаньци они стали основными; кроме того он отмечает авторскую осознанность вымысла, художественного творчества, а также «охудожествление» старых, привычных жанров биографии-*чжуань* и записок-*цзи*, то есть переосмысление содержания данных традиционных жанров на новом творческом уровне при сохранении их канонических признаков [Чэнь Вэнь-синь 2002. С. 176—180]. Примеры можно продолжать, но в общем уже из сказанного выше видна вся аморфность определения чуаньци как

жанра сяошо [5]. Не слишком ушли от китайских исследований и немногочисленные российские работы, затрагивающие чуаньци. Так, В. А. Вельгус (1922—1980) и И. Э. Циперович (1918—2000) высказывались о чуаньци весьма осторожно: «Это уже не коротенькие заметки, а сравнительно большие повести, отличающиеся в общем законченной композицией, довольно сложной сюжетной канвой, изяществом стиля» [Вельгус 1961. С. 149]. К. И. Голыгина: «Чуаньци — своеобразный средневековый жанр ранней беллетристической прозы — представляет собой завершенное тематическое и стилистическое целое, со своими собственными приемами и способами построения повествования... К этим признакам ("родовым" признакам жанра. — *И. А.*) относятся сказочность фабулы (связь с сюжетом волшебной сказки) и мифологический характер основных образов» [Голыгина 1980. С. 64—65] [6]. И. И. Соколова: «Чуаньци, как правило, невелики по размеру, их отличает занимательность сюжета и динамичность действия. Каждая история может быть прочитана "в один присест". Все эти качества в сочетании с обязательной новизной сюжета роднят чуаньци с европейской новеллой» [История всемирной литературы 1984. С. 132]. А. Н. Желоховцев (р. 1933): «Возникшая в период Тан (VII—X вв.) литературная новелла обладает неоспоримым жанровым единством. Ей присущи изысканный стиль, излюбленная тематика, обильные вставные стихи (особенно в поздних новеллах)» [Желоховцев 1969. С. 118].

Из приведенных выше определений и цитат можно извлечь два общих признака, определяющих танскую новеллу чуаньци: ее очевидную литературность (в широком смысле слова) и осознанность авторского вымысла, то есть именно то, что в свое время сформулировал Лу Синь [7]. Сле-

---

[5] Современные китайские исследователи сами констатируют отсутствие в науке внятного представления о чуаньци как о жанре и пытаются разрешить существующие в этом вопросе противоречия исходя из того, что, например, чжигуай («об удивительном») суть содержательная, тогда как чуаньци — формальная характеристика жанра; что чжигуай сяошо бытовали всегда в форме сборников, а чуаньци, напротив, первоначально распространялись в виде отдельных, внесборниковых, произведений; что в чжигуай сяошо внимание сосредоточено на сверхъестественном происшествии или духе (душе умершего), тогда как в чуаньци в качестве главного героя выступает человек с присущими ему человеческими чувствами; что изысканный (в сравнении с дотанскими сяошо) язык изложения присущ чуаньци именно как жанру, и т. д. (подробнее см.: [Сунь Сюнь 1999]. Существует обширная научная литература, в которой до настоящего времени обсуждается вопрос, что же такое чуаньци: [Сюэ Хун-цзи 1998; Ши Линь 2005-2; У Чжи-да 1980; У Чжи-да 1981; Цзян Шоу-и 2006; Ли Цзюнь-юнь 2007; Дэн Юй-хуа 1995; Се Сяо-фэн 1998; Лю Ли-юнь 2000; Сунь Сюнь 2001; Хэ Фу-кай 2009] и многие другие. К сожалению, ни одна из этих работ не дает окончательного ответа на поставленный вопрос.

[6] Настойчивое желание К. И. Голыгиной свести дотанскую прозу сяошо к так называемым «быличкам», а в танских новеллах разглядеть «мифологический характер основных образов» является не чем иным, как не очень удачной попыткой перенести элементы европейских теорий фольклора и литературы на китайский материал, где вроде бы и обнаруживаются некие отвечающие таковым теориям признаки, однако же до конца теории не работают.

[7] Именно на этом основании Мяо Чжуан и предлагает всю старую китайскую прозу на вэньяне, по крайней мере до XIII в. включительно, рассматривать по принадлежности к двум главным родам: к *бицзи сяошо* 筆記小說, то есть к записям документального характера, и *к чуаньци сяошо*, то есть к литературе осознанного авторского вымысла [Мяо Чжуан

дует полагать, что на рубеже танского времени в сознании книжной китайской элиты произошли качественные изменения, когда на определенном этапе накопления опыта написания и собирания сяошо пришло осознание художественного вымысла как приема; в свою очередь, критическая масса ранее собранного и написанного породила осознанную свободу вымысла и использования соответствующих художественных средств (помимо привычного изложения от третьего лица, появился и рассказ от первого лица — главным образом в репликах персонажей; язык изложения стал изысканным, богатым и разнообразным; были позаимствованы художественные средства бессюжетной, «высокой» прозы; кроме того, весьма частыми стали стихотворные вставки, раскрывающие внутренний мир героев) [8]. По справедливому замечанию К. И. Голыгиной, «танские литераторы уже сознавали фиктивный характер описываемого, их интересовали герои собственных произведений, они пытались передать сложный внутренний мир человека» [Голыгина 1980. С. 72]. Если в предшествующее время автор сяошо главной своей задачей видел фиксацию факта (удивительного или неудивительного) и, быть может, известную обработку фактического материала, при которой сама основа повествования, то есть факт, оставалась неизменной (эта традиция опиралась на исторические жизнеописания), а авторское начало выражалось главным образом в принципах составления сборника, то в танское время на первый план выдвинулось собственное художественное творчество, которое предполагало не одну лишь простую фиксацию факта, но — достаточно свободный (в рамках средневековой традиции, разумеется) полет фантазии, который нынче мы и называем литературой. Конечно, в полной мере приравнивать танские чуаньци к современной литературе нельзя, но рассматривать их в качестве серьезной заявки на это — можно. Однако сказанное не помогает нам точно определить жанр, чтобы установить, какие именно тексты следует относить к чуаньци.

Как известно, при изучении истории китайской культуры (и более конкретно — словесности) самым оправданным является традиционный хронологический (подинастийный) подход; но он, к великому сожалению, иногда дает сбои — и здесь пример танской новеллы чуаньци весьма показателен. Приведенное выше высказывание Лу Синя может создать впечатление, будто при династии Тан в одночасье вся проза сяошо превратилась в чуаньци, что вовсе не так. И это — еще одна иллюстрация к той путанице, которая существует вокруг чуаньци как жанра, и тех трудностей, с которыми сталкивается исследователь, решая, какие именно произведения к чуаньци следует относить. Известный литературовед Сюэ Хун-цзи 薛洪勣 в своем обобщающем труде «Чуаньци сяошо ши» (傳奇小說史 «История новелл чуаньци») замечает, что в настоящее время существует как минимум

1998. С. 5]. Это несколько радикальный подход, однако он вполне имеет право на существование, поскольку подразумевает разделение китайской прозаической словесности по методу создания.

[8] Однако же относить такие стихотворные вставки к признакам жанра у нас нет ровно никаких оснований: многие чуаньци стихов не содержат вовсе, — несмотря на утверждение К. И. Голыгиной о том, что «соединение стихов и прозы стало жанровой особенностью новеллы чуаньци» [Духовная культура Китая. Т. 3. С. 85].

четыре версии того, когда именно возникли чуаньци: в танское время (наиболее распространенная); во времена Вэй и Цзинь; при династии Хань; еще в доханьское время [Сюэ Хун-цзи 1998. С. 2—3]. Для каждой точки зрения есть свои предпосылки — достаточно упомянуть такие тексты, как «Янь дань цзы» или «Хань у гу ши», в которых при желании можно опознать явные прототипы танской новеллы; сам Сюэ Хун-цзи ведет историю чуаньци с доциньских времен. Серьезный разброд царит и в современных сборниках и антологиях танских новелл: разные составители включают в них разные произведения; окончательное же число чуаньци остается неопределенным. Лу Синь в свое знаменитое собрание «Тан Сун чуаньци цзи» (唐宋傳奇集 «Собрание танских и сунских новелл чуаньци») включил тридцать два танских текста. Библиограф, каноновед и филолог Ван Би-цзян (汪辟疆 1887—1966; настоящее имя Ван Го-юань 汪國垣) в антологии «Танжэнь сяошо» (唐人小說 «Проза сяошо танских авторов») объединил шестьдесят рассказов. В наиболее полное собрание чуаньци Юань Люй-куня 袁閭琨 и Сюэ Хун-цзи «Тан Сун чуаньци цзунцзи» (唐宋傳奇總集 «Полное собрание новелл эпох Тан и Сун») вошло двести сорок пять произведений времен правления династии Тан. В последнем на настоящее время собрании танских и сунских чуаньци «Тан Сун чуаньци пиньду цыдянь» (唐宋傳奇品讀辭典 «Словарь критического прочтения новелл чуаньци эпох Тан и Сун»), вышедшем под редакцией Ли Цзянь-го, представлено сто тридцать четыре танских произведения. И. И. Соколова утверждает, что «в настоящее время танскими признаны 79 рассказов», не уточняя, откуда берется эта цифра [История всемирной литературы. 1984. С. 132]. Современный текстолог Ли Цзун-вэй (李宗為 р. 1944) называет девятнадцать сборников чуаньци той или иной степени сохранности и двадцать восемь отдельно бытовавших произведений [Ли Цзун-вэй 1985. С; 172—174]. Однако если мы обратимся к указанным Ли Цзун-вэем сборникам, то без особого труда найдем там танские тексты, ничем, кроме времени создания и языка, от дотанских сяошо не отличающиеся. И так далее.

Возможно ли в этих обстоятельствах вообще дать внятное определение жанру чуаньци применительно к танскому времени и очертить круг произведений, новеллами чуаньци являющихся? Гораздо проще констатировать, что мы имеем дело с пришедшимся на танское время вполне закономерным этапом развития прозы сяошо, в рамках которого авторское отношение к тексту качественно изменилось, и результатом такого изменения стало появление объемных (в сравнении с подавляющим большинством дотанских) текстов, обладающих развернутым, законченным сюжетом, включающих многочисленные диалоги, богатые и красочные описания, частые стихотворные вставки, что позволяет типологически сравнивать подобные тексты со средневековой европейской новеллой. Материал для точного определения жанра станет доступен позднее — как минимум в минское время, но и новелла чуаньци к тому времени изменится — в сравнении с танской. Каков выход из этой ситуации?

Практически все из вышеупомянутых современных китайских антологий включают в себя некий базовый набор новелл, заслуженно знаменитый и прекрасно известный не только в Китае; это — отдельные произве-

дения, их число конечно, все исследователи в безусловном порядке относят их к чуаньци; как нетрудно догадаться, список этих текстов восходит в первую очередь к публикации Лу Синя. Обратимся к этим текстам. При этом, поскольку изучение танской новеллы чуаньци как жанра настоятельно требует отдельного исследования, для которого места в настоящей работе нет, ограничимся лишь самыми значимыми, известными и интересными новеллами.

В истории развития танской новеллы принято выделять три периода, примерно соответствующие этапам правления дома Тан: начальный (618—779, зарождение новеллы чуаньци), средний (780—907, массовое появление новелл) и поздний (907—960, появление в том числе и целых сборников чуаньци). Кроме того, историки китайской литературы выделяют несколько тематических групп чуаньци. Так, согласно Хоу Чжун-и, это, во-первых, *чжии чуаньци* (志異傳奇, новеллы о необычайных происшествиях), во-вторых, *чжэнчжи чуаньци* (政治傳奇 новеллы о делах, связанных с управлением страной или монархами), в-третьих, *айцин чуаньци* (愛情傳奇 новеллы о любовных чувствах); наконец, это *сяи чуаньци* (俠義傳奇 новеллы о доблести). Однако далеко не все исследователи такого хронологического и тематического деления придерживаются: происходившее с жанром чуаньци после его становления связано скорее с естественным развитием и накоплением материала (в результате чего появились, например, отдельные собрания чуаньци), нежели с хронологией; что же до тематики, то предложенное Хоу Чжун-и деление вовсе не безусловно, и ряд новелл могут быть отнесены к нескольким группам одновременно. Поэтому ниже будет рассмотрено несколько наиболее характерных, не вызывающих сомнений в принадлежностик *чуаньци*, новелл, исходя из хронологии их появления.

20.1.1. «ГУ ЦЗИН ЦЗИ» — ПРЕДВЕСТНИК ЧУАНЬЦИ

«Гу цзин цзи» (古鏡記 «Записки о древнем зеркале») принято считать, с одной стороны, промежуточной ступенью от лючаоских сяошо к танской новелле, а с другой — первой новеллой чуаньци. Автор «Гу цзин цзи» — живший на рубеже суйского и танского правлений Ван Ду (王度 581?—621?) [9]. Он происходил из старого служилого рода тайюаньских Ванов, подарившего миру многих известных конфуцианских ученых и литераторов, например, братьев Ван Ду — знаменитого философа и наставника Ван Туна и поэта Ван Цзи (см. главу 19.3). Сведений о нем сохранилось не так много: при Суй, в годы под девизом правления Да-е (605—618), Ван Ду

[9] Сунь Ван (孫望 1912—1990) называет немного другие даты: 581?—618? [Сунь Ван 1957-1. С. 62]. Датировка, приведенная Лу Синем: 585?—625 [Лу Сюнь 2006. С. 72]. Однако же специалист по танской литературе Хань Ли-чжоу (韓理洲 р. 1943) убедительно доказывает, что Ван Ду умер раньше [Хань Ли-чжоу 1986. С. 24—25]. Мы используем даты жизни Ван Ду, приведенные в последних китайских исследованиях (см., например: [Ли Хай-янь 2008. С. 1].

служил придворным цензором, в 611 г. переехал в Чанъань, а на следующий год получил назначение в комиссию по составлению суйской династийной истории; позднее Ван Ду был провинциальным чиновником. Офицальной его биографии нет [10], равно как нет и сведений о каких-либо других его сочинениях [11]. Что же до «Гу цзин цзи», то традиционно считается, что это произведение было написано Ван Ду в самом начале танского правления, — так полагают Лу Синь, Чэн И-чжун, Хоу Чжун-и и многие другие ученые [12].

Нин Цзя-юй указывает на упоминание «Гу цзин цзи» в сунской библиографии «Чун вэнь цзун му» — там указан объем в одну цзюань и приведено название «Гу цзянь цзи» 古鑒記 [Нин Цзя-юй 1996. С. 72]. Есть «Гу цзин цзи» и у Чао Гун-у: «"Записки о древнем зеркале", одна цзюань. Автор неизвестен. Собранные вместе истории о древнем зеркале» [Чао Гун-у 1990. С. 654]. Судя по всему, вплоть до юаньского времени данный памятник еще бытовал в виде отдельного списка; одновременно «Гу цзин цзи» оказались включены в более крупные собрания — например, в «И вэнь цзи» (異聞集 «Собрание слышанного о странном») позднетанского Чэнь Ханя (陳翰 IX в.) или в «Тай пин гуан цзи» (цз. 230, под названием «Ван Ду»), куда попали из «И вэнь цзи». Позднее текст «Гу цзин цзи» широко разошелся по разным собраниям прозы. Самые ранние из дошедших до нас ксилографических изданий «Гу цзин цзи» — в составе «Юй чу чжи» (虞初志 «Записи Юй Чу») Лу Цая (陸采 XVI в.), анонимной серии «Хэ кэ сань чжи» (合刻三志 «Вместе напечатанные три собрания») и «У чао сяо шо»; все они основаны на тексте этого памятника, содержащемся в «Тай пин гуан цзи». В современном тексте «Гу цзин цзи» также одна цзюань (чуть

---

[10] Отрывочность сведений о Ван Ду, содержащихся главным образом в самом тексте «Гу цзин цзи», и отсутствие упоминаний о Ван Ду в суйской и старой и новой танской династийной истории, дали ряду исследователей основания сомневаться в том, что такой человек вообще существовал и тем паче — был автором «Гу цзин цзи». Согласно этой точке зрения, под Ван Ду на самом деле кроется младший брат Ван Туна и Ван Цзи, известный суйский историк Ван Нин (王凝 втор. пол. VI—перв. пол. VII в.), автор незаконченной (помешала смерть) истории династии Суй. Такого мнения придерживалась, например, исследовательница танских новелл Лю Кай-жун (劉開榮 1909—1973): [Лю Кай-жун 1955. С. 45—46]. Однако последние китайские исследования доказывают как факт существования Ван Ду, так и его авторство; у подавляющего большинства ученых это не вызывает сомнений. Согласно иной точке зрения, Ван Ду — персонаж вымышленный, герой новеллы «Гу цзин цзи», но эта точка зрения не выдерживает серьезной критики (подробнее см.: [Сунь Ван 1957-1; Сунь Ван 1957-2; Хань Ли-чжоу 1986]). Как резюмировал обзор исторических свидетельств о Ван Ду Чэн И-чжун: «Ван Ду был реальный человек — похоже, в этом теперь нет никаких сомнений» [Чэн И-чжун 2011. С. 29—30]. Так или иначе, но решающие аргументы в данном споре находятся на стороне традиционалистов.

[11] Суйская династийная история (цз. 33 и 35) сообщает об «Эр ши чжуань» (二石傳 «История двух камней») в двух цзюанях полного тезки Ван Ду, жившего при Цзинь, а также о собрании сочинений в пяти цзюанях этого же Ван Ду; такие же сведения повторяются в старой (цз. 47 и 47) и новой (цз. 58 и 60) танской династийной истории. Очевидно, что к Ван Ду, автору «Гу цзин цзи», цзиньский Ван Ду никакого отношения не имеет.

[12] Хань Ли-чжоу более конкретен: опираясь в том числе и на имеющиеся в тексте даты, он считает, что «Гу цзин цзи» появились в начале годов под девизом правления У-дэ (618—626) [Хань Ли-чжоу 1986. С. 22].

более трех с половиной тысяч иероглифов) [Тан Сун чуаньци цзи 2009. С. 1—15; Танжэнь сяошо 1978. С. 3—14] [13].

Как верно заметил еще Чао Гун-у, текст «Гу цзин цзи» представляет собой хронологически выстроенный набор историй (всего двадцать две), связанных с древним зеркалом. Повествование начинается со своеобразного предисловия, в котором описаны обстоятельства обретения зеркала и то, как зеркало выглядело. Эти события датированы пятой луной седьмого года суйского правления под девизом Да-е (611), начальной точкой повествования. Главный герой, ведущий рассказ от собственного имени, — Ван Ду, получил данное зеркало в подарок от своего знакомого, книжника Хоу 侯生, коего почитал за учителя [14]. Хоу преподнес Ван Ду зеркало незадолго до смерти и поручил хранить его. Зеркало действительно оказалось очень древним: Хоу считал, что его отлил сам легендарный император Хуан-ди.

> Зеркало имело восемь цуней в поперечнике, на обратной его стороне было рельефное изображение лежащего единорога, вокруг которого располагались черепаха, дракон, феникс и тигр — каждый в своей четверти круга. Ближе к краю следовали восемь триграмм и двенадцать созвездий, а по самому краю были отчетливо начертаны двадцать четыре иероглифа, написанные как бы в стиле «ли», но таких знаков не найдешь ни в одной книге [Рассказы о необычайном 1977. С. 97] [15].

Дальнейшее изложение распадается на эпизоды.

611 г., пятая луна — Ван Ду возвращается в Хэдун, завершив срок службы цензором [16]. Он получает от Хоу древнее зеркало и через месяц направляется в Чанъань, останавливается на ночь на постоялом дворе за городской чертой и встречает там очень красивую служанку по имени Ин-у 鸚鵡, которая, лишь Ван Ду достал зеркало, дабы поправить шапку, пада-

---

[13] Новелла «Гу цзин цзи» неоднократно переводились на русский язык — А. Тишковым (под названием «Древнее зеркало», см.: [Танские новеллы 1960. С. 15—26]; под названием «Волшебное зеркало», см.: [Рассказы о необычайном 1977. С. 97—107]; данные переводы отличаются незначительными стилистическим правками); И. Соколовой (под названием «Древнее зеркало», см.: [Гуляка и волшебник 1970. С. 7—25]). Существует английский перевод «Гу цзин цзи», выполненный P. B. Koffler под названием «The Story of the Magic Mirror» (опубл. в: Hommage à Kwong Hing Foon: Études d'Histoire Culturelle de la Chine. Paris, 1995), но нам он остался недоступным.

[14] Перевод И. Соколовой второго знака как имени (Хоу Шэн) неверен: в данном случае *шэн* 生 означает «ученый муж», «книжник», но никак не имя. Чэнь Цзюэ замечает, что этот Хоу — лицо вполне историческое, известное своими способностями в области предсказаний судьбы [Chen Jue 2004-1. P. 178].

[15] Цунь — мера длины, около трех с небольшим сантиметров. Стиль «ли» — то есть *лишу*, архаический стиль каллиграфии ханьского времени, использовавшийся для делового письма и образованный путем упрощения еще более архаического почерка *сяочжуань* (малая чжуань). Чэнь Цзюэ замечает, что, согласно данным археологических находок, зеркало, подобное описанному здесь, скорее всего не могло быть изготовлено раньше периода Чжаньго [Chen Jue 2004-2. P. 33]. См. также в этой работе Чэня подробности о символике данного зеркала и ее интерпретации. Китайский, более подробный вариант этой работы см.: [Чэнь Цзюэ 2006. С. 158—203].

[16] Хэдун — суйский военный округ, административный центр которого располагался в районе современного г. Пучжоучжэнь в пров. Шаньси. Известно, что Ван Ду был родом из Лунмэня, также административно относящегося к округу Хэдун.

ет ниц и начинает бить поклоны с такой силой, что в кровь разбивает лоб. Выясняется, что Ин-у — тысячелетняя лисица, долгое время в обличии красавицы морочившая людей. Силе зеркала она противостоять не может, подробно отвечает на все вопросы Ван Ду, танцует, поет печальную песню, принимает истинный облик и умирает.

612 г., первый день четвертой луны — солнечное затмение. Ван Ду на службе, в канцелярии Цензората, предается полуденной сиесте. Зеркало вдруг сильно тускнеет и не отражает света, но с прекращеием затмения возвращает свои привычные свойства.

612 г., пятнадцатый день восьмой луны — к Ван Ду приходит его приятель Сюэ Ся 薛俠 и показывает редкий бронзовый меч, обладающий удивительными свойствами: во время полной луны (как раз в пятнадцатый день) меч ярко светится. Однако в присутствии зеркала меч светиться отказывается — сияет лишь само зеркало; меч начинает светиться только после того, как Ван Ду убирает зеркало, но далеко не так ярко. Менее древняя вещь уступает более древней.

612 г., зима — Ван Ду получает назначение в императорское книгохранилище, где он должен работать над составлением истории последнего северного государства Северное Чжоу, кроме того, он хочет написать биографию сановника Су Чо (蘇綽 498—546). Бао 豹, семидесятилетний слуга Ван Ду, некогда бывший в услужении у Су Чо, рассказывает, что Су Чо в свое время владел древним зеркалом Ван Ду, а потом предсказал, что оно попадет к Хоу, затем — к Вану. Так и вышло: после смерти Су Чо зеркало исчезло, а потом попало к Хоу, который отдал его Вану.

613 г., первый день нового года — в дом Ван Ду приходит странствующий буддийский монах и просит дать ему взглянуть на зеркало; он сведущ в волшебных предметах и может обнаруживать их присутствие. Монах объсняет, какие еще свойства есть у зеркала. Все оказывается правдой.

613 г., осень — Ван Ду получает назначение в Жуйчэн (тоже в Хэдуне). Согласно местным верованиям, начальнику Жуйчэна после вступления в должность следовало вознести молитвы и принести жертвы огромному дереву, растущему перед присутственным местом; в противном случае не миновать беды. Ван Ду не совершает жертвоприношения, вместо этого он вешает зеркало на ночь среди ветвей дерева — ночью разражается страшная буря, а наутро под деревом находят огромного дохлого змея, устроившего себе логово под корнями. Безобразия в Жуйчэне прекращаются.

613 г., зима — Ван Ду в Хэбэе, в ранге цензора, следит за раздачей продовольствия по случаю разразившегося голода, сопровождаемого болезнями.

> Среди сопровождавших меня людей был уроженец тех мест Чжан Лунцзюй 張龍駒, семью которого, состоящую из нескольких десятков едоков, преследовали всяческие болезни и недуги. Пожалев этого человека, я захватил свое сокровище и отправился в дом Чжана. Зеркало я оставил хозяину дома, наказав только ночью извлечь его из футляра. При виде зеркала все страждущие сразу поднялись с постелей. Они потом говорили, что лучи предмета, похожего на луну, были холодны как лед и изгнали лихорадку. Поскольку зеркалу не было причинено никакого ущерба, я решил употребить его для облегчения страданий

народа и велел Чжан Лун-цзюю носить это зеркало по другим домам. Но в ту же ночь зеркало, находившееся в футляре, стало издавать зловещий звон, который разносился далеко вокруг и долго не умолкал. Это показалось мне удивительным. Утром Чжан Лун-цзюй пришел ко мне и сказал:

— В эту ночь мне приснился человек с головой дракона и туловищем змеи, в алой шапке и в лиловых одеждах. Он назвался духом зеркала по имени Цзя-чжэнь 紫珍. «Я явился тебе, — изрек он, — потому что оказал помощь твоему семейству. Передай правителю Ван Ду, что болезни, ниспосланные на людей, — наказание Неба, так зачем же он хочет заставить меня действовать против воли Небесной? К тому же болезни прекратятся через несколько месяцев».

Я исполнил веление духа, и через несколько месяцев больные действительно стали выздоравливать, как и предсказывал дух зеркала [Рассказы о необычайном 1977. С. 103—104].

614 г. — Ван Цзи, младший брат Ван Ду, собирается отправиться в длительное путешествие по Поднебесной и просит Ван Ду дать ему с собой волшебное зеркало: ведь путешествие полно опасностей. Ван Ду зеркало отдает.

617 г., шестая луна — Ван Цзи возвращается в Чанъань, возвращает Ван Ду зеркало и рассказывает, как в его путешествиях волшебная сила зеркала не раз выручала его: истребила злых оборотней в горном храме, где Ван Цзи остановился в одиночестве на ночлег; извела терроризировавшего местных жителей водяного змея, обитавшего в глубоком озере; убила петуха-оборотня, мучившего дочь правителя города; спасла Ван Цзи и его спутников от бури во время переправы на лодке через Янцзыцзян; отпугивала диких зверей, попадавшихся на пути Ван Цзи в глухих местах; и так далее. Стоило лишь навести на оборотня, дикого зверя или бушующие воды зеркало, как оборотни дохли, звери в ужасе разбегались, а волны мгновенно успокаивались. Ван Цзи прервал свое путешествие, поскольку ему приснилось, будто зеркало сказало, что скоро покинет мир людей и хочет попрощаться с Ван Ду.

617 г., пятнадцатый день седьмой луны — зеркало испускает печальный звон, переходящий в рев, и исчезает.

Как видим, текст «Гу цзин цзи», помимо того фрагмента, который мы условно назвали выше предисловием, состоит из части, рассказанной самим Ван Ду (здесь восемь историй), части, которая пересказана им со слов младшего брата Ван Цзи, чье путешествие по Китаю с зеркалом заняло более трех лет; это своеобразные путевые заметки внутри общего жизнеописания (здесь двенадцать историй); а также — своеобразного заключения, когда зеркало исчезает. Отличия двух главных частей, хронологически, кстати, вполне сопоставимых — каждая по три с чем-то года, очевидны: эпизоды, рассказанные Ван Ду, написаны в неспешной и задокументированной манере; путевые заметки Ван Цзи более эмоциональны, по большей части кратки и лишены упоминания каких-либо дат — здесь есть исключительно названия мест, где Ван Цзи побывал.

Когда я переправлялся через Янцзыцзян возле города Янчжоу, над рекой сгустились темные тучи, вихрь поднял волны, и лодка потеряла управление. Надо было что-то предпринять, иначе мне грозила гибель. Я схватил зеркало и осветил им реку. Луч света пронзил толщу воды до самого дна. Ветер сразу стих,

волны улеглись, и в мгновение ока мы очутились в тихой бухте [Рассказы о необычайном 1977. С. 107] [17].

Перед нами — своеобразное жизнеописание древнего, а оттого волшебного зеркала, выстроенное по принципу классических биографий, восходящих к Сыма Цяню. Это череда эпизодов, объединенных общим главным героем — зеркалом; примечательно, что каждый эпизод из семилетнего «жизнеописания» скрупулезнейшим образом задокументирован: указаны точные (до дня) даты и места действия. Ван Ду выступает здесь и как главный герой повествования, и как автор отдельных эпизодов, и как автор всего жизнеописания в целом — еще не произведения в новом жанре, но уже и не собрания разрозненных записей. Каждый из эпизодов сюжетно вполне закончен — это типичные дотанские сяошо об удивительном, которые вполне могли бы существовать и вне «Гу цзин цзи» как отдельные произведения. С другой стороны, композиция новеллы скреплена и одновременно усложнена вставными рассказами третьих лиц — помимо самого крупного, рассказа Ван Цзи о его путешествии, это рассказ Хоу о зеркале, рассказ слуги Бао о Су Чо и рассказ Чжан Лун-цзюя о явлении ему духа зеркала.

Что же касается главного героя повествования, древнего зеркала, то новелла Ван Ду впервые в истории китайской прозы сяошо обобщает основные известные до нее свойства таких зеркал, зафиксированные как в предшествующих сяошо, так и в иных китайских текстах. Первое и наиважнейшее среди них — показывать оборотней в истинном виде, разоблачая их; далее это способность зеркала показывать внутренние органы человека и определять недуги (о чем рассказал Ван Ду посетивший его буддийский монах); потом — способность зеркала исцелять болезни; наконец, древние зеркала умеют предвидеть будущее (в данном случае — гибель суйской династии) (подробнее об этом см., например: [Утияма Тинари 2010. С. 81—82]).

«Гу цзин цзи», произведение композиционно непростое и стилистически неоднородное, содержит значительное количество информации, претендующей на точность, что затрудняет ответ на один из самых главных вопросов — об осознанности авторского художественного вымысла. Если посмотреть на круг персонажей сочинения Ван Ду (а их немало, в «Гу цзин цзи» названо порядка сорока имен), то далеко не все из них исторически достоверны, и если такие лица, как маг-предсказатель Хоу и Ван Цзи, суть реальные люди, то многие другие герои «Гу цзин цзи» не могут быть подтверждены по иным источникам. Однако эти персонажи поданы автором так, как если бы были читателю-современнику хорошо знакомы. Не исключено, что подобный прием, наряду с многочисленными датами и географическими названиями, также призван убедить читателя в достоверности истории волшебного зеркала, и все подобные персонажи — вымышленные. Что касается составляющих «Гу цзин цзи» эпизодов, то часть из них можно воспринимать как новые вариации на давно известные сюже-

---

[17] Янчжоу — нынешний одноименный город в пров. Цзянсу, старое название Гуанлин, было упразднено при Суй.

ты — в дотанской прозе истории о волшебных зеркалах зафиксированы в достаточном количестве: в «Дун мин цзи» Го Сяня, в «Соу шэнь хоу цзи» Тао Цяня, в «Си цзин цза цзи» Гэ Хуна, «Шу и цзи» Жэнь Фана; примеры этому мы видели выше [18]. Оставшаяся часть, возможно, — самостоятельное творчество Ван Ду (или же использованные им сюжеты не дошли до нас). Есть и несоответствия между тем, как некоторые реальные события описаны в «Гу цзин цзи» и как они же отражены в исторических источниках: например, известно, что Ван Цзи действительно предпринял вояж по землям севернее Янцзыцзяна, но произошло это зимой 618 г, уже при танском правлении; и никакого солнечного затмения в 612 г. не было (а было в 616 г.). Все это свидетельствует скорее об авторском вымысле, нежели о стремлении к исторической правде, и, следовательно, мы имеем дело с художественным произведением.

В любом случае важно, что «Гу цзин цзи» — первое в своем роде сюжетное произведение, в котором повествование идет от первого лица и автор выступает в роли главного героя, а общая история составлена из отдельных самостоятельных эпизодов, в результате чего родился единый объемный текст, значительно превышающий размеры дотанских сяошо, преодолевающий лапидарность и краткость предшествующей прозы, сплетающий в единое целое удивительные события и жизненные человеческие обстоятельства, написанный литературным языком, богатый описаниями, диалогами и сюжетными коллизиями. В этом смысле «Гу цзин цзи», по выражению Хоу Чжун-и, сыграли роль мостика, перекинутого от лючаоской прозы к полноценной танской новелле [Хоу Чжун-и 1990. С. 208].

20.1.2. История о белой обезьяне

Следующий текст, «Бу цзян цзун бай юань чжуань» (補江總白猿傳 «Дополнение к истории Цзян Цзуна о белой обезьяне»), традиционно считается уже первой полноценной новеллой чуаньци. В новой танской династийной истории (цз. 59) говорится о «Бу цзян цзун бай юань чжуань» в одной цзюани; в библиографическом разделе истории династии Сун (цз. 206) — о «Цзи бу цзян цзун бай юань чжуань» в таком же объеме. Это свидетельствует о том, что как минимум до юаньского времени новелла имела хождение в виде отдельного свитка (ксилографии). В начале правления династии Сун «Бу цзян цзун бай юань чжуань» была включена в состав «Тай пин гуан цзи» (цз. 444, под названием «Оуян Хэ» 歐陽紇, в конце сказано, что история взята из «Сюй цзян щи чжуань»), позднее новелла попала в минские и более поздние ксилографические книжные серии — до нас дошли списки в «Гу ши вэнь фан сяо шо», «Хэ кэ сань чжи», «Юй чу чжи» и в некоторых других сборниках; самые ранние и надежные — в «Гу ши вэнь

[18] О связи между зеркалами у Гэ Хуна и «Гу цзин цзи» см. отдельную работу: [Ван Гуан-фу 2010].

фан сяо шо» и «Тай пин гуан цзи», на них основаны и более поздние ксилографические издания [19].

Как можно заметить, практически ни в одном из дошедших до нас библиографических описаний автор «Бу цзян цзун бай юань чжуань» не указан. Сунский Чэнь Чжэнь-сунь по поводу этого произведения в своей библиографии писал следующее: «"Дополнение к истории Цзян Цзуна о белой обезьяне", одна цзюань. Автор неизвестен. Оуян Хэ — это отец [Оуян] Сюня, Сюнь обликом походил на обезьяну, они с Чжансунь У-цзи подтрунивали друг над другом. Эта история и стала результатом тех насмешек, распространилась широко, убеждая [всех] в правдивости, и была приписана Цзян Цзуну, но автор ее настоящий — определенно неизвестен» [Чэнь Чжэнь-сунь 1987 С. 317]. У Чао Гун-у сказано: «"Дополнение к истории Цзян Цзуна о белой обезьяне", одна цзюань. Неясно, кто сочинил. Описано, как в конце лянского девиза правления Да-тун жена Оуян Хэ была похищена обезьяной, а потом [у нее] родился сын Сюнь. "[Генеральный] каталог величественных письмен" считает, что это написал некто, живший при Тан и ненавидевший [Оуян] Сюня» [Чао Гун-у 1990. С. 373]. Эти известия проливают некоторый свет на происхождение данного текста.

Действительно, главный герой «Бу цзян цзун бай юань чжуань» — чэньский чиновник и военачальник Оуян Хэ (歐陽紇 ?—570), отец ученого-энциклопедиста Оуян Сюня (руководитель проекта по составлению компендиума «И вэнь лэй цзюй», см. главу 1.4), известного также крайне неказистой, если не сказать уродливой, внешностью. Тем не менее Оуян Сюнь пользовался, напомним, у современников большим авторитетом и уже при суйском дворе носил звание *боши*, а основатель танской империи весьма почитал его, что помогло Оуян Сюню занять высокое положение и при танском дворе — он был цензором, членом академии Ханьлиньюань, создал свод правил написания иероглифов [20]. Само собой, у Оуян Сюня было много недоброжелателей, особенно благодаря сочетанию ос-трого ума и некрасивой внешности, а также давней дружбе с Ли Юанем, оттого в китайском литературоведении принято считать, что данная новелла направ-лена против Оуян Сюня с целью опорочить его, поскольку из текста получается, что прославленный каллиграф и сановник — на самом деле сын обезьяны, похитившей его мать. Что до взаимных подколок с Чжан-

---

[19] Как и современные авторитетные издания «Бу цзян цзун бай юань чжуань»: в «Тан Сун чуаньци цзи» Лу Синя [Тан Сун чуаньци 2009. С. 16—21] и в «Танжэнь сяошо» Ван Бицзяна [Танжэнь сяошо 1978. С. 15—19]. Есть несколько переводов «Бу цзян цзун бай юань чжуань» на русский язык: О. Л. Фишман [Танские новеллы 1955. С. 65—70], А. Тишкова [Танские новеллы 1960. С. 30—34; Путь к Заоблачным Вратам 1989. С. 116—120], И. И. Соколовой [Гуляка и волшебник 1970. С. 324—330]. На английский язык новеллу переводили Ян Сянь-и и Г. Тайлер (из последних переизданий см.: [Тандай чуаньци сюань 2007. P. 3—18], а также Чэнь Цзюэ (опубликовано в гонконгском издании: Renditions. Vol. 49. 1998).

[20] Среди сочинений Оуян Сюня, оказавших существенное влияние на развитие китайской каллиграфии — «Сань ши лю фа» (三十六法 «Тридцать шесть норм»), «Ба цзюэ» (八訣 «Восемь секретов»), «Юн би лунь» (用筆論 «Рассуждение о том, как пользоваться кистью»), «Чуань шоу цзюэ» (傳授訣 «Наставления в секретах [мастерства]»). Кроме кн. [Белозерова 2007. С. 220—222], о каллиграфических достижениях Оуян Сюня см. также: [Духовная культура Китая. Т. 6. С. 687].

сунь У-цзи (長孫無忌 597?—659), старшим братом императрицы Вэньдэ (полный титул Вэнь-дэ шунь-шэн хуанхоу 文德順聖皇后 601—636), супруги танского Тай-цзуна, то один из подобных эпизодов зафиксирован в «Суй тан цзя хуа»:

> Тай-цзун устроил пир для ближних сановников — развлекались подшучиваним [друг над другом]. Чжао-гун У-цзи, желая подтрунить над *люйгэном* Оуяном, произнес:
>
> — Руки торчат — как иероглиф «гора» 山,
> Плечи согбенны, головы не в силах поднять —
> В доме каком, в кабинете ученом
> Намалевали такую-то вот обезьяну?
>
> А Сюнь в ответ:
>
> — Голову в плечи втянув, вы стоите в толпе,
> Ужаса холод низ живота вам наполнил,
> Сердце лишь бьется тревожно в груди —
> А на лице-то — только довольство!
>
> Император переменился в лице:
> — Оуян Сюнь, неужто не боитесь, что прознает об этом императрица?!
> Чжао-гун — это был старший императрицын брат [Лю Су 2008. С. 23] [21].

Уже отсюда видно, что Оуян Сюнь был человек решительный, острый на язык, даже перед лицом старшего брата императрицы и самого императора, — странно было бы ему не нажить недругов. Множество достоинств и достижений Оуян Сюня и так вызывали зависть, но к этому всему добавилось еще одно существенное обстоятельство: в 638 г. умер другой прославленный раннетанский каллиграф и поэт, Юй Ши-нань, к которому император Тай-цзун, сам обладавший ярким каллиграфическим дарованием, относился весьма трепетно, ставя выше прочих мастеров кисти, и тяжело переживал его смерть. Это обстоятельство оказало существенное влияние на отношение к Оуян Сюню: появились сложенные известными людьми рассуждения, в которых два каллиграфа сравнивались, — и сравнение, разумеется, выходило в пользу Юй Ши-наня, тем паче что сам Тай-цзун в беседе с приближенным обмолвился о том, что не с кем стало порассуждать о каллиграфии [22]. Именно поэтому известный литературовед и

---

[21] Ч ж а о - г у н — титул Чжансунь У-цзи. Он стоял у истоков танской государственности, был преданным соратником Ли Юаня, за что после воцарения дома Тан сначала получил титул Циго-гуна, а позднее — Чжаого-гуна. Занимал высокие придворные должности, был одним из создателей «Тан люй шу и», но когда Чжансунь У-цзи выступил против провозглашения У Цзэ-тянь императрицей, то его сослали в район современного г. Чунцина, где Чжансунь У-цзи и покончил жизнь самоубийством. *Л ю й г э н* — сокр. от *люйгэнлин*, «смотритель водяных часов»; такую должность в свите наследника престола некогда занимал Оуян Сюнь; с течением времени так стали называть и его каллиграфический стиль.

[22] Надо сказать, что в начале танского правления и при активной поддержке Ли Ши-миня основополагающее значение приобрело творчество цзиньского каллиграфа Ван Си-чжи: фактически произошла канонизация стиля его письма и техники. Сам Ли Ши-минь очень высоко почитал Ван Си-чжи, и танские каллиграфы отталкивались именно от образцов работ великого каллиграфа, а Юй Ши-нань еще и учился каллиграфии у непо-

источниковед Бянь Сяо-сюань (卞孝萱 1924—2009) датирует появление «Бу цзян цзун бай юань чжуань» периодом с 638 по 641 г., то есть с года смерти Юй Ши-наня и по год смерти Оуян Сюня [Бянь Сяо-сюань 1991-1. С. 44]. Ли Цзянь-го считает, что новелла могла быть написана в конце годов под девизом правления Чжэнь-гуань (627—649), то есть и после смерти Оуян Сюня [Ли Цзянь-го 1993. Т. 1. С. 119]. Цели неизвестного автора очевидны и уже упоминались: опорочить Оуян Сюня таким своеобразным, облаченным в художественную форму пасквилем. Что до Цзян Цзуна (江總 519—594), который упомянут в названии новеллы, то это был известный поэт, литератор и видный сановник, последовательно служивший при дворах Лян, Чэнь и Суй, литератор и друг рода Оуян, взявший на воспитание Оуян Сюня после того, как его отец, Оуян Хэ, поднявший против Чэнь мятеж, был схвачен и казнен [23]. Очевидно, что имя Цзян Цзуна к данной истории никакого отношения не имеет и использовано недоброжелателем Оуян Сюня исключительно для убедительности: «Тому, что "Историю белой обезьяны" приписывают ему, верить, конечно же, нельзя» [Чэн И-чжун 2011. С. 37]. Ведь никакой «Истории белой обезьяны», написанной Цзян Цзуном, дополнением к которой данная новелла является, просто не существовало. Остается придерживаться традиционной точки зрения: автор «Бу цзян цзун бай юань чжуань» — неизвестен.

Сюжет этого произведения вкратце таков. В конце правления южнокитайской династии Лян (эры Да-тун 535—546) военачальники Лань Цинь (蘭欽 VI в.) и Оуян Хэ были посланы на усмирение мятежного юга [24]. Оуян Хэ оказался со своими войсками в гористой безлюдной местности. При Оуян Хэ была его жена, славившаяся редкой красотой. Поскольку, по слухам, в горах обитало некое чудище, похищавшее женщин, Оуян Хэ окружил жену служанками и охраной, и тем не менее однажды ночью женщина пропала: была похищена. Это своеобразный зачин новеллы.

Примерно месяц Оуян Хэ безуспешно искал жену, а потом с отрядом в тридцать человек отправился в дальние горы.

> Дней через десять Хэ и его воины прошли двести ли и наконец увидели на юге гору, заросшую таким густым лесом, какого они еще никогда не видели. Когда они подошли ближе, путь им преградила глубокая река, кольцом опоясы-

---

средственного потомка Ван Си-чжи. Юй Ши-нань был излюбленным собеседником Тай-цзуна — они подолгу беседовали об искусстве каллиграфии.

[23] Оуян Хэ много лет служил начальником области Гуанчжоу — как и его отец, Оуян Вэй (歐陽頠 498—563). Оуян Хэ пользовался большим авторитетом у местных южных племен, в результате чего императорский двор стал подозревать Оуян Хэ в мятежных планах и попытался вызвать его в столицу. Оуян Хэ, справедливо опасаясь за свою жизнь, отказался, и тогда на его усмирение было послано войско, которое пленило его и доставило в столицу насильно. Цзян Цзун же оказался в Гуанчжоу раньше, в 50-х гг. VI в., и тогда же сдружился с Оуян Вэем — Цзян Цзун был автором текста для его могильной стелы.

[24] Во всех русских переводах данной новеллы первый из военачальников назван Линь Цинь, поскольку в «Тай пин гуан цзи» вместо иероглифа *лань* 蘭 ошибочно написан иероглиф *линь* 藺. То же — и в переводах на английский. Ошибка сохраняется и в последних переизданиях сборника Лу Синя (см.: [Тан Сун чуаньци цзи 2009. С. 16]); исправлена она в антологии Ли Цзянь-го [Тан Сун чуаньци пиньду цыдянь 2007. Т. 1. С. 24].

вавшая гору; они переправились через нее на срубленных деревьях. Сквозь густые заросли бамбука на отвесной скале мелькнуло что-то красное; слышались голоса и смех. Пробравшись сквозь заросли виноградных лоз, воины очутились на этой скале и увидели прекрасные деревья, расположенные правильными рядами; меж ними росли невиданные цветы; внизу зеленела лужайка, мягкая, как ковер. Такой тишины и покоя они не знали на земле. К востоку возвышались каменные ворота, за ними пели и смеялись женщины в ярких шелковых одеждах [Танские новеллы 1960. С. 31].

В результате на одной из вершин был найден райский уголок, где обитали многочисленные женщины — также похищенные, некоторые за десять лет до этого, и само чудище: белая громадная обезьяна, обладавшая страшной силой и крепкой как камень кожей — за исключением места пониже пупка, которое можно было поразить мечом. Вступив в сговор с местными женщинами, Оуян Хэ дождался, пока обезьяна напьется допьяна и женщины крепко привяжут ее к ложу, а потом убил, ударив мечом в указанное место.

— Это небо поразило меня, а не ты! — воскликнула обезьяна. — Твоя жена беременна, но не убивай ее сына, он будет служить мудрому императору и возвеличит твой род.

Сказав это, обезьяна издохла [Танские новеллы 1960. С. 32—33].

Так Оуян Хэ освободил всех женщин — и в том числе свою жену. И это — основная часть повествования. За ней следует краткое заключение: через год жена родила Оуяну Хэ сына, обликом похожего на обезьяну. Потом Оуян Хэ казнили, и Цзян Цзун взял мальчика на воспитание. Тот вырос смышленым, многоталантливым, стал известным литератором, каллиграфом и прославился.

Все герои новеллы — реальные исторические лица, хотя автор и допускает в отношении них ряд вольностей: так, Оуян Хэ никогда не принимал участия в подобном усмирении юга, это был его отец Оуян Вэй. Есть в тексте ряд и других неточностей [25].

Мотив похищения женщины обезьяной в китайской прозе сяошо не нов [26]. Вспомним хотя бы фрагмент из «Бо у чжи» Чжан Хуа, где говорится о сычуаньских *хоуцзюэ* (они же *махуа* и *цзяцзюэ*) и их обычае похищать человеческих женщин и заводить от них детей. Но если у Чжан Хуа это просто запись легенды, то здесь — полноценное сюжетное произведение, с

---

[25] Например, согласно хронологии новеллы, Оуян Сюнь родился примерно в 545 г., хотя на самом деле — в 557. Один из лидеров упомянутых в начале новеллы южных повстанцев назван Чэнь Чэ 陳徹, хотя на самом деле это Чэнь Вэнь-чэ (陳文徹 VI в.); другой же, Ли Ши-гу (李師古 ?—806), вообще был крупный танский сановник и к тем событиям отношения не имел, к тому же жил позднее; и если это не описка (что наиболее вероятно) или имеется в виду другой Ли Ши-гу, о котором сведений не сохранилось, но который действительно был одним из лидеров восставших, то, возможно, это свидетельство более позднего, нежели считается ныне, появления «Бу цзян цзун бай юань чжуань». Подробнее о подобных неточностях см.: [Чэнь Цзюэ 2004; Сюй Хуэй 2006].

[26] Мотив похищения жены в старой китайской прозе до XIV в. довольно подробно рассмотрен К. И. Голыгиной: [Голыгина 1980. С. 28—43, 74—95]. Вообще же упоминания похищений обезьянами женщин в китайских письменных (и не только) памятниках восходят еще к ханьским временам. Подробнее см.: [Wu Hong 1987].

красочными описаниями и живыми диалогами. Да и сама белая обезьяна, которая, вне сомнений, оборотень, в сравнении с предыдущими аналогами предстает перед читателем не неким горным чудовищем, но вполне земным человеком: высоким, с красивой бородой, в белых одеждах, с тростью в руке. Из рассказов освобожденных женщин нам известно, что по утрам та обезьяна умывалась, надевала шапку и платье, а кроме того, регулярно предавалась пляскам с мечами, не говоря про плотские утехи с украденными женщинами, сопровождаемые обильными возлияниями, и постоянно читала некие деревянные таблички, исписанные непонятными надписями. Словом, обезьяна описана скорее как ученый муж, книжник, нежели как злобный оборотень. Утияма Тинари обращает внимание на то, что жилище обезьяны — кстати, устроенное по человеческим меркам, даже претендующее на утонченную роскошь, — располагается высоко в горах, куда люди обычно не забредают; то есть в этом смысле оно схоже с обителями бессмертных [Утияма Тинари 2010. С. 86]. До определенной степени мы можем рассматривать образ белой обезьяны в «Бу цзун цзун бай юань чжуань» как собирательный — заимствованный как из предыдущих сяошо, так и из легенд некоторых южных народов [27]. В этом смысле неизвестный автор новеллы был человек начитанный и в южных преданиях сведущий, в результате чего получился обновленный, в предшествующей прозе сяошо не встречавшийся, образ тысячелетней обезьяны-оборотня, способной на естественные человеческие чувства.

> — Я прожила тысячу лет, — сказала она со вздохом, — но у меня не было сына. Сейчас, когда должен появиться сын, пришло время умереть. — Обезьяна взглянула на женщин и горько заплакала. — Эта гора недоступна для людей, с ее вершины я никогда не видела даже дровосеков. Внизу много тигров, волков и других хищников. Добраться сюда можно только по воле Неба [Танские новеллы 1960. С. 33].

Несмотря на традиционное мнение китайского литературоведения, «Бу цзян цзун бай юань чжуань», на наш взгляд, не следует все же считать первой полноценной новеллой чуаньци — скорее, это еще одна переходная ступень, как и «Гу цзин цзи». Уровень новеллы об обезьяне — и художественный и содержательный, — конечно, существенно выше, нежели у дотанской прозы, однако же язык изложения достаточно прост, а местами скуп, и по выразительности мало отличается от «Гу цзин цзи»: основу обоих

---

[27] В посвященном югу сунского Китая известном сочинении «Лин вай дай да» (嶺外代答 «Вместо ответа [на вопросы о землях юго-запада] за горными хребтами») Чжоу Цюй-фэя (周去非 ?—после 1178) есть запись, фиксирующая суть одной такой легенды: «В центральной провинции Цзинцзян в пещере Децай в прошлом обитал самец обезьяны, который прожил несколько сотен лет. Обладал сверхъестественной силой превращений. Не соблюдал порядки. Часто воровал красивых женщин. [Во времена Тан] жена *духу* (управитель тамошних земель), [которого звали] Оуян, тоже оказалась у него. Оуян разработал план действий и убил его. Забрал жену, возвратил ее обратно, а остальных женщин сделал монахинями. Обезьяньи останки, хотя и захороненные в пещере, все еще могли являть колдовство. Когда люди, идущие к поселениям к северу от главного города провинции, доходили [до пещеры], в них начинали лететь камни. Только когда шли люди по фамилии Оуян, камни оставались недвижимыми. Узнали, что это из-за обезьяны» [Чжоу Цюй-фэй 2001. С. 307—308].

текстов составляют смысловые конструкции (фразы) по четыре иероглифа в каждой. Безликость языка отчасти искупается достаточно разветвленным сюжетом, но все же основных достоинств у «Бу цзян цзун бай юань чжуань» ровно два: обновленный, «очеловеченный» образ обезьяны-оборотня и первый опыт использования художественного сюжетного произведения во внехудожественных, скорее политических целях (в данном случае для нанесения вреда репутации высокопоставленного и уважаемого ученого мужа). Тем не менее данная новелла, став широко известной и популярной, оказала сильное влияние на последующую китайскую культуру — отголоски ее сюжета можно проследить вплоть до знаменитого романа «Си ю цзи» (西遊記 «Путешествие на запад») [28].

20.1.3. ИСТОРИЯ О ДУШЕ, РАССТАВШЕЙСЯ С ТЕЛОМ

«Ли хунь цзи» (離魂記 «Записки о том, как душа рассталась [с телом]») — еще одно существенное произведение танского времени. О его авторе, Чэнь Сюань-ю (陳玄祐 втор. пол. VIII в.—нач. IX в.) практически ничего не известно: время его творческой активности пришлось, по всей вероятности, на правление танского императора Дай-цзуна (на троне 762—779) — по крайней мере, в конце новеллы говорится, что она была написана в конце годов под девизом Да-ли (766—779). Иных произведений Чэнь Сюань-ю не сохранилось. Нин Цзя-юй указывает на единственное упоминание «Ли хунь цзи» в старых библиографиях — в «Чун вэнь цзун му», где значится текст новеллы объемом в одну цзюань [Нин Цзя-юй 1996. С. 78]. Тем не менее «Ли хунь цзи» имели довольно широкое хождение в Китае и были включены в знаменитый раннесунский свод «Тай пин гуан цзи» (цз. 358, под названием «Ван Чжоу» 王宙). Позднее новелла была включена в различные ксилографические собрания — «Юй чу чжи» (в качестве автора тут ошибочно указал танский поэт Вэй Чжуан 韋莊 836?—910), анонимную «Люй чуан нюй ши» (綠窗女史 «Истории о женщинах, [рассказанные] у зеленого окна»), «Лун вэй ми шу» (龍威秘書 «Редкие книги из Лунвэя») Ма Цзюнь-ляна (馬駿良 втор. пол. XVIII—перв. пол. XIX в.) и др.; все они заимствовали текст из «Тай пин гуан цзи». На него же опираются и современные критические издания — собрание Лу Синя, «Танжэнь сяошо» Ван Би-цзяна, «Тан Сун чуаньци пиньду цыдянь» и другие [Тан Сун чуаньци цзи 2009. С. 22—24; Танжэнь сяошо. С. 49—51; Тан Сун чуаньци пиньду цыдянь. Т. 1. С. 159—166] [29].

---

[28] Так, переработанный сюжет «Бу цзян цзун бай юань чжуань» легко обнаруживается в новеллах минского Цюй Ю (瞿佑 1347—1433) «Шэнь ян дун цзи» (申陽洞記 «Записки о пещере Шэньяндун») и «Ши ци цзи» (失妻記 «Записки о потерянной жене», в русском переводе К. И. Голыгиной под названием «Шэньянская пещера» см.: [Рассказы у светильника 1988. С. 241—247], а также в городской повести *хуабэнь* «Чэнь сюнь цзянь мэй лин ши цзи цзи» (陳巡檢梅嶺失妻記 «Записки о том, как инспектор Чэнь потерял жену на хребте Мэйлин») Хун Пяня (洪楩 XV в.) и т. д.

[29] «Ли хунь цзи» трижды переводились на русский язык, — см. переводы О. Л. Фишман [Танские новеллы 1955. С. 27—29], А. Тишкова [Танские новеллы 1960. С. 27—29], И. И. Соколовой [Гуляка и волшебник 1980. С. 48—51].

Новелла Чэнь Сюань-ю сравнительно небольшая — около пяти сотен иероглифов. Время начала действия и место указаны в лучших традициях старых сяошо: третий год под девизом правления Тянь-шоу (692), область Хэнчжоу (в современной пров. Хунань). Именно тогда и именно там поселился чиновник Чжан И 張鎰, у которого была дочь Цянь-нян 倩娘. Также в семье Чжан И жил его племянник, юноша Ван Чжоу 王宙. Чжан И, считая его и дочь хорошей парой, подумывал о том, чтобы их поженить, а девушка и юноша уже давно тайно любили друг друга. Однако же Чжан И по каким-то причинам посватал дочь за другого. Цянь-нян и Ван Чжоу были убиты горем, юноша даже отправился в столицу для сдачи экзаменов — подальше от любимой, стать супругом которой ему было не суждено. Путешествовал он в лодке, и однажды вечером Цянь-нян прибежала к нему. Вне себя от радости, они поплыли на лодке дальше, но уже не в столицу. Тайно соединившись, Ван Чжоу и Цянь-нян провели вместе пять лет, и она родила двух сыновей. Однако же тяжесть того, что они, нарушив традиции, тайно сбежали от Чжан И, не давала девушке покоя — она упросила Ван Чжоу отвезти ее домой. Прибыли. Повинившись перед Чжан И, Ван узнал странное: оказывается, все эти годы Цянь-нян провела в своей комнате, недомогая от горя. Когда же прибывшая с Ван Чжоу девушка вошла в дом, та, другая, что недомогала, встала с ложа и соединилась с ней в одно целое, только одежды оказалось два комплекта. Дело хранили в тайне. А Ван Чжоу и Цянь-нян прожили вместе сорок лет.

> Я, Сюань-ю, в молодости не раз слышал этот рассказ — то во многом похоже, то совсем иначе, а кто-то и вовсе называл [все это] вымыслом. Но вот в конце годов под девизом правления Да-ли [я] повстречал Чжан Чжун-гуя 張仲規, начальника уезда Лайусянь, и [он] рассказал мне историю полностью. Чжун-гуй был двоюродный брат [Чжан] И, так что поведал все в мельчайших подробностях, а [я] — записал [Тан Сун чуаньци цзи 2009. С. 23] [30].

Минский Ху Ин-линь писал: «История о девице Цянь, чья душа рассталась [с телом], также берет начало в танских рассказах, и хоть [история эта] чрезвычайно удивительна, но подобного, записанного при Шести династиях, было великое множество» [Ху Ин-линь 1958. С. 561]. Чэнь Сюань-ю вполне мог слышать (читать) подобные рассказы — это действительно не первая письменная фиксация сюжета о покинувшей тело душе в китайской традиции: например, как мы видели выше, у Лю И-цина в «Ю мин лу» есть фрагмент, повествующий о красавце Пан Э и девице Ши, которая, полюбив юношу всем сердцем, в итоге также рассталась на время с духовной субстанцией *хунь*; в конце влюбленные счастливо соединились, и это самый близкий к «Ли хунь цзи» фрагмент такого рода. Однако, как замечает Чэн И-чжун, в «Ли хунь цзи», в отличие от «Ю мин лу», главные герои живут в одном доме, сызмала считают себя предназначенными друг другу, а потом их настигает столь горькое разочарование. И если смотреть с такой точки зрения, то основная идея новеллы суть свобода брачного выбора вопреки традиционным представлениям о браке [Чэн И-чжун 2011. С. 117]. Ради любви Цянь-нян готова на все.

---

[30] Л а й у с я н ь — располагался к северо-востоку от современного г. Лайу в пров. Шаньдун.

— Ваши, сударь, чувства ко мне столь глубоки, и [я] даже во сне грежу о вас! Но ныне [домашние] идут наперекор моим желаниям, и, зная, как вы, сударь, меня любите, готова [я] даже жизнью пожертвовать ради вас! И вот я тайно бежала к вам [Тан Сун чуаньци цзи 2009. С. 22].

«Ценность "Записок о том, как душа рассталась [с телом]" вот в чем: после того как душа описанной в них Цянь-нян рассталась с телом, ее уже не связывают оковы всех принятых в обществе догм, она может, ни в чем не сдерживаясь, выражать глубоко потаенные чувства, она может открыто стремиться к счастью и свободе, как сама их понимает, — мир духов получается справедливее и разумнее, чем мир людей» [Юань Цзянь 1990. С. 55]. Язык новеллы Чэнь Сюань-ю прост, текст не содержит особенных художественных изысков, а также стихотворных вставок и в этом смысле ничем особенным от рассказа из «Ю мин лу» не отличается. Тем не менее благодаря акценту на любовь, для которой даже смерть не может стать преградой, «Ли хунь цзи» оказали существенное влияние на последующую художественную традицию, а сюжет именно этой новеллы лег в основу многих более поздних произведений. Впечатление, которое история о любви — казалось бы, несбыточной, но в конечном итоге волшебным образом все же оказавшейся счастливой, — произвела на китайских книжников и литераторов, было слишком велико и нашло отражение как в поэзии, так и в прозе и драме [31]. Новелла Чэнь Сюань-ю (в отличие от ее автора) быстро стала очень известной, в том числе и за пределами Китая [32].

20.1.4. Жизнь-сон в «Записках из изголовья»

«Чжэнь чжун цзи» (枕中記 «Записки из изголовья») — новелла, вышедшая из-под кисти известного танского литератора Шэнь Цзи-цзи (沈既濟 750?—800?) [33]. Происходивший из Усина (в Чжэцзяне), Шэнь Цзи-цзи

---

[31] Например, у сунского Цинь Гуаня (秦觀 1049—1100) есть стихотворение, воспроизводящее сюжет новеллы Чэнь Сюань-ю; этот же сюжет лежит в основе многих юаньских и минских произведений — пьесы «Цянь нюй ли хунь» (倩女離魂 «Девица Цянь расстается с душой») юаньского Чжэн Гуан-цзу (鄭光祖 XIII в.) и утерянных одноименных пьесы минского Ван Цзи-дэ (王驥德 ?—1623) и новеллы минского же Се Тин-ляна (謝廷諒 1551—?), и пр. Сюжет «Ли хунь цзи» три раза использован в «Ляо чжай чжи и» Пу Сун-лина, а также в некоторых городских повестях-*хуабэнь*. Хоу Чжун-и даже пользуется термином *лихуньсин сяошо* 離魂型小說, то есть рассказы, сделанные по образцу «Ли хунь цзи» [Хоу Чжун-и 1990. Т. 1. С. 219]. Подробнее о влиянии новеллы Чэнь Сюань-ю на последующую традицию см.: [Лю Янь-пин 2000; Лю Цю-цзюань 2012]. Отдельная научная литература посвящена сравнительному анализу новеллы Чэнь Сюань-ю и пьесы Чжэн Гуан-цзу, см., например: [Дун Ся 2008].

[32] Исследователи отмечают явное влияние новеллы Чэнь Сюань-ю на одну из историй о благодеяниях Гуаньшиинь, зафиксированную в сборнике японских буддийских рассказов, отпечатанном ксилографическим способом в 1726 г. Подробнее см.: [Чжоу И-лян 2006].

[33] Существуют разные датировки жизни Шэнь Цзи-цзи. Чэнь Вэнь-синь называет даты — 749?—800? [Чэнь Вэнь-синь 2002. С. 205]; W. Nienhauser считает, что Шэнь Цзи-цзи родился примерно в 740 г., а умер примерно в 800 г. [The Columbia History of Chinese Li-

принадлежал к старинному роду, известному еще с ханьского времени и подарившему миру многих известных полководцев, сановников и литераторов, среди которых ученый и литератор Шэнь Линь-ши (沈驎士 416?—501?), знаменитый поэт Шэнь Юэ, энциклопедист Шэнь Бу-хай (沈不害 518—580), поэт и литератор Шэнь Цюань-ци (沈佺期 ?—713), дед Шэнь Цзи-цзи. Сам Шэнь Цзи-цзи, пойдя по пути предков, получил хорошее образование и обратился к чиновничьей службе — он начинал на должности областного делопроизводителя, потом, в 780 г., по протекции известного своими реформами в финансовой и налоговой областях министра Ян Яня (楊炎 727—781) получил должность *цзошии* («подбиратель оброненного» в Мэньсяшэне, один из многочисленных секретарей в Палате советников при государе), а также был назначен в комиссию по составлению истории царствования. Но продолжалось это недолго: уже в 781 г. Ян Янь проиграл в борьбе придворных группировок, был сослан в провинцию, но в пути его настигло высочайшее повеление покончить жизнь самоубийством. Соответственно, пострадал и протеже Ян Яня: Шэнь Цзи-цзи был также удален из столицы и назначен помощником начальника области Чучжоу (современный уезд Лишуйсянь пров. Чжэцзян). Лишь через несколько лет, в 784 г., Шэнь Цзи-цзи получил возможность вернуться ко двору, на сей раз по протекции известного танского политика и литератора Лу Чжи (陸贄 754—805). Жизнь свою Шэнь Цзи-цзи закончил на посту в Департаменте церемоний. Он составил себе имя как знаток истории, каллиграф и автор новелл чуаньци — «Жэнь ши чжуань» (任氏傳 «История госпожи Жэнь», см. ниже) и «Чжэнь чжун цзи» [34].

В ранних библиографиях новелла Шэнь Цзи-цзи не числится, но упоминание о том, что Шэнь Цзи-цзи написал «Чжэнь чжун цзи», есть в «Тан го ши бу» (唐國史補 «Дополнения к истории танского государства») танского Ли Чжао (李肇 втор. пол. VIII—нач. IX в.) и в «Тан юй линь» (唐語林 «Танский "Лес речей"») сунского Ван Дана (王讜 XI в.) [Ли Чжао 1979. С. 55; Ван Дан 1987. Т. 1. С. 182]. Новелла вошла в сунские своды «Тай пин гуан цзи» (цз. 83, под названием «Люй вэн» 呂翁, «Старец Люй), и «Вэнь юань ин хуа» (цз. 833, под названием «Чжэнь чжун цзи» и за авторством Шэнь Цзи-цзи), однако же, по свидетельству Ли Цзянь-го, эти две версии «Чжэнь чжун цзи» сильно различаются [Ли Цзянь-го 1993. Т. 1. С. 269—270]. Тем не менее они продолжали бытовать независимо друг от друга и вошли в более поздние ксилографические собрания; современные

---

terature. P. 583]; переводчик «Чжэнь чжун цзи» на английский Bruce J. Knickerbocker указывает примерно 740—803 гг. [Nienhauser 2010. P. 94]. Чанчуньский филолог Сюэ Хун-цзи 薛洪勣, так же как и Нин Цзя-юй, полагает, что Шэнь Цзи-цзи умер примерно в 786 г. [Сюэ Хун-цзи 1998. С. 55; Нин Цзя-юй 1996. С. 78]. Мы пользуемся датами, наиболее распространенными в китайской научной литературе последних лет.

[34] Сведения о Шэнь Цзи-цзи сохранились в цз. 149 «Цзю тан шу» и цз. 132 (в приложении к биографии его сына, знаменитого каллиграфа Шэнь Чуань-ши 沈傳師 777—835). Помимо указанных двух новелл, от Шэнь Цзи-цзи до наших дней дошло шесть его бессюжетных произведений (в «Цюань тан вэнь»). Также о Шэнь Цзи-цзи см.: [Чэнь Яо-дун 2002; Утияма Тинари 2010. С. 189—195; Nienhauser 2010. P. 94—104; Чжунго вэньянь сяошоцзя пинчжуань 2004. С. 108—115].

издания текста новеллы Шэнь Цзи-цзи базируются на списке из «Вэнь юань ин хуа» как более достоверном и аутентичном [35].

Чэн И-чжун датирует новеллу Шэнь Цзи-цзи несколькими годами позднее 781 г.; К. И. Голыгина считает, что текст появился между 782 и 786 гг. [Чэн И-чжун 2011. С. 122; Голыгина 1995. С. 183]

«Чжэнь чжун цзи» — произведение не столь значительное по объему, но большее, чем «Ли хунь цзи». Действие новеллы происходит на седьмой год под девизом правления Кай-юань, то есть в 719 г., когда постигший секреты искусства бессмертных даос Люй (*Люй вэн* 呂翁, старец Люй, один из «восьми бессмертных» Люй Дун-бинь 呂洞賓), направляясь в Ханьдань (уезд, располагавшийся на территории современной пров. Хэбэй), остановился в придорожном постоялом дворе на ночь и там повстречал молодого книжника Лу 盧生. Юноша жалуется Люю на жизнь: он готовил себя к чиновничьей карьере, к великому будущему, мечтал стать вельможей, возвыситься и прославить род, а в результате прозябает в забвении, занимаясь земледелием.

> Только договорил, и глаза начали слипаться, стало клонить ко сну. В это время хозяин [постоялого двора] как раз поставил вариться просо. Старец достал из своей сумы изголовье и протянул [юноше], сказав:
>
> — Приляг на мое изголовье, и твои мечты о славе сбудутся.
>
> Изголовье было из зеленого фарфора, с отверстиями на обоих концах. Юноша лишь склонил голову, как увидел, что отверстия эти расширяются, засияли ярким светом, — [он] поднялся, вошел внутрь и вдруг оказался дома [Тан Сун чуаньци цзи 2009. С. 25].

С этого момента начинается основная часть новеллы — альтернативный вариант жизни книжника Лу, охватывающий более пятидесяти лет. За это время он успевает крайне выгодно жениться на девушке из богатого рода, сдать экзамены и получить должность. Карьера Лу развивается стремительно: он становится областным военачальником, потом цензором, потом секретарем императора, провинциальным правителем, в каковом качестве облагодетельствует местное население каналом в восемьдесят ли, далее Лу служит начальником столичного округа, по поручению императора возглавляет поход против западных варваров, одерживает в этом походе блестящую победу и укрепляет рубежи империи, а по возвращении ко двору оказывается окружен всеобщим почетом и получает высокие должности одну за другой. Однако и его не минуют интриги: императорский советник ненавидит Лу, клевещет на него, в итоге тот оказывается в ссылке в провинции. Впрочем, всего на три года — затем его вновь возвращают ко двору, Лу делается одной из ключевых фигур управления и десять с лишним

---

[35] Речь, разумеется, идет о таких изданиях, как «Тан Сун чуаньци цзи» Лу Синя (с. 25—31) и «Танжэнь сяошо» Ван Би-цзяна (с. 37—42). Новелла многократно печаталась в составе разных собраний, в том числе и в «Тан Сун чуаньци пиньду цыдянь» под редакцией Ли Цзянь-го (Т. 1. С. 177—185). «Чжэнь чжун цзи» неоднократно переводились на русский язык, см. переводы О. Л. Фишман [Танские новеллы 1955. С. 9—14], А. Тишкова [Танские новеллы 1960. С. 35—39], И. И. Соколовой [Гуляка и волшебник 1980. С. 26—32; Классическая проза Дальнего Востока. С. 54—58]. Английский перевод см.: [Nienhauser 2010. P. 73—130].

лет стоит у кормила власти. Но тут снова идут в ход интриги завистников: поступает указ об аресте Лу. Лу в горе: если бы он мог вернуться к той простой жизни, какую вел раньше, и не желать себе большего! Но это невозможно: Лу помещают в узилище и лишь заступничество былых друзей спасает его от смертной казни. Через несколько лет император узнаёт о подоплеке этой истории и возвращает Лу ко двору, осыпая его новыми милостями, включая княжеский титул.

Идут годы, Лу становится отцом пятерых незаурядных сыновей и постепенно дряхлеет, но император так и не дает ему отставки по старости. В конце концов Лу в возрасте восьмидесяти лет умирает.

> ...Тут Лу потянулся и очнулся ото сна. Видит: лежит он по-прежнему на постоялом дворе, а рядом сидит старец Люй, и просо, что варил хозяин, еще не поспело, — все как и мгновение назад! Юноша вскочил и воскликнул:
>
> — Неужели это все мне приснилось?!
>
> — Так и бывает в человеческой жизни! — сказал ему старец.
>
> Юноша долго потерянно молчал, а потом поблагодарил [старца]:
>
> — Сполна познал я пути славы и бесчестия, возвышение от нищеты к достатку, природу приобретений и утрат, чувства, что пробуждают смерть и рождение! Тем вы, наставник, научили меня обуздывать желания — посмею ли не извлечь урока!
>
> Низко склонив голову, [юноша] отвесил [Люю] несколько поклонов и уехал [Тан Сун чуаньци цзи 2009. С. 26—27].

Вся жизнь Лу проходит в волшебном сне за кратчайший промежуток времени: не успевает даже свариться просяная каша [36].

В «Чжэнь чжун цзи» служитель храма превратился в даоса Люя, а простолюдин-торговец Тан Линь — в молодого книжника Лу; новелла богата на подробности и описания, чего нет у Лю И-цина. Очевидно, что и никакой идеологической нагрузки фрагмент из «Ю мин лу» не несет, а представляет собой простую фиксацию удивительного случая. Не так у Шэнь Цзи-цзи. В результате случившегося Лу обретает прозрение: человеческая жизнь подобна сну, и тщетно стремиться к богатству и славе. И помогает ему в том старец Люй, выступающий в данном случае в роли нена-

---

[36] Сюжет о волшебном изголовье в истории китайской прозы сяошо не нов. Один из его вариантов зафиксирован в «Ю мин лу» Лю И-цина: «У служителя храма в Цзяоху (местность в современной пров. Аньхой. — *И. А.*) уж тридцать с лишним лет было кипарисовое изголовье, с края треснувшее: образовалось маленькое отверстие. Тан Линь 湯林, житель тех мест, бродячий торговец, некогда зашел в храм вознести молитву о благополучии, и служитель сказал: "Вы, сударь, еще не женаты? А вот посмотрите на отверстие в [моем] изголовье!" Он заставил Линя войти в отверстие — [Линь] увидел за красными воротами прекрасный дворец и чудесные террасы, в мире людей не встретишь такого! Встретил [там] тайвэя Чжао — [тот] выдал за Линя дочь, она родила шестерых детей: четырех мальчиков и двух девочек. Линь стал мишуланом (чиновник из императорского книгохранилища, фактически библиотекарь. — *И. А.*), а потом вдруг возвысился до хуанмэньлана (помощник начальника Императорской канцелярии. — *И. А.*). Будучи в изголовье, Линь и думать забыл о возвращении, но вскоре столкнулся с интригами недругов... [Тут] служитель велел Линю выйти наружу, и [Линь] нашел себя стоящим у изголовья. Столько лет прошло в изголовье, а на самом деле минул лишь краткий миг!» [Лю И-цин 1988. С. 4] В разных списках текста встречается иной вариант имени главного героя: Ян Линь 楊林.

вязчивого даоса-наставника, не ставшего спорить с недовольным своей жизнью юношей, но наглядным примером показавшего всю суетность его желаний. Чэн И-чжун обращает внимание также и на реальную подоплеку событий, произошедших в волшебном изголовье, — падение, ссылку и смерть танского сановника Юань Цзая (元載 ?—777), оказавшего протекцию Ян Яню, покровителю Шэнь Цзи-цзи, и называет Юань Цзая прототипом главного героя «Чжэнь чжун цзи» [Чэн И-чжун 2011. С. 121—122]. Ему аргументированно возражает Бянь Сяо-сюань, в качестве наиболее реального прототипа выдвигая Ян Яня [37]. На наш взгляд, коль скоро мы имеем дело с художественным произведением, историческим аршином его измерить трудно и точное определение прототипа главного героя вряд ли возможно, но, учитывая, что Ян Янь дважды претерпел падение с вершин власти, как и главный герой новеллы Шэнь Цзи-цзи, и был вынужден покончить с собой (такую же попытку предпринимает во сне и Лу, когда козни завистников настигают его во второй раз), влияние обстоятельств жизни именно Ян Яня на Шэнь Цзи-цзи как автора вполне возможно [38]. В любом случае новелла может быть рассмотрена как аллегорическое предупреждение стремящимся к высотам власти и достатка: все это можно получить, но можно также всего этого (а равно и самой жизни) в одночасье и лишиться. Так стоит ли овчинка выделки? Китайские исследователи видят в «Чжэнь чжун цзи» отражение реального положения дел в среде танских ученых мужей, стремящихся к обретению предназначения и к карьере, но не обретающих адекватного приложенным усилиям результата или получающих его слишком поздно, а затем теряющих из-за несправедливости властей предержащих или происков недругов. Также в новелле нетрудно заметить явное влияние буддийского учения — в «жизни-сне», в представлениях о том, что жизнь суть лишь мгновение. Обращает на себя внимание и сугубая жизненность описываемой Шэнь Цзи-цзи коллизии, внимание в первую очередь к человеческой судьбе, а не к волшебному изголовью, используемому исключительно в качестве художественного приема, а не самодостаточного и единственного предмета описания, как это было в лючаоских сяошо. Нетрудно заметить и отличия от «Гу цзин чжуань», где в центре повествования все еще находится древнее зеркало и чудесные его проявления, а не человек.

---

[37] Подводя итоги возникшей среди китайских ученых в начале 90-х гг. XX в. дискуссии относительно реального прототипа книжника Лу, Бянь Сяо-сюань в специальной работе детально разбирает другие три варианта, рассматривая в качестве прототипа Юань Цзая, литератора и политика Чжан Юэ (張說 667—730), военачальника Го Цзы-и (郭子儀 697—781). Сопоставив известные из новеллы Шэнь Цзи-цзи факты со свидетельствами исторических источников он, приходит к уверенному выводу, что ни один из них таковым являться не может [Бянь Сяо-сюань 1993].

[38] В этом смысле весьма взвешенным выглядит мнение пекинского специалиста по танской истории Ху Пина 胡平, призывающего не пытаться непременно идентифицировать героев художественных произведений с конкретными историческими лицами, прибегая притом к историческому анализу — как если бы мы имели дело не с художественным текстом, но с историческим источником, претендующим на достоверность; в процессе такого исследования можно незаметно уничтожить самый творческий и самобытный дух произведения [Ху Пин 2012. С. 16].

«Чжэнь чжун цзи» — безусловный шаг вперед в развитии китайской прозы сяошо, хотя стиль изложения здесь нельзя назвать изысканным, он скорее простоват; однако мотив жизни-сна, восходящий еще к притче Чжуан-цзы, бабочке, а также мотив сновидений (кто кому снится) благодаря новелле Шэнь Цзи-цзи стал необычайно популярен и востребован уже в танское время, а вскоре термин *хуанлян мэн* (黄粱夢 «сон, [пока варилось] просо»; как вариант *ханьдань мэн* 邯鄲夢, «ханьданьский сон») стал распространенной идиомой [39].

20.1.5. Госпожа Жэнь — лиса-оборотень

Другая новелла Шэнь Цзи-цзи, «Жэнь ши чжуань» (任氏傳 «История госпожи Жэнь»), также весьма важна для развития китайской прозы сяошо. Чэн И-чжун считает, что эта новелла появилась раньше, нежели «Чжэнь чжун цзи» [Чэн И-чжун 2011. С. 122]. Но, кажется, доказательств тому нет; в каталогах старой прозы «Жэнь ши чжуань» обычно идет после «Чжэнь чжун цзи» [Юнь Син-пэй 1981. С. 45; Нин Цзя-юй 1996. С. 78].

Подобно «Чжэнь чжун цзи», эта новелла Шэнь Цзи-цзи в библиографических сочинениях не числится, однако, как и многие другие старые сяошо, она попала в состав «Тай пин гуан цзи» (цз. 452, здесь она называется «Жэнь ши» 任氏, «Госпожа Жэнь», и источник не указан); видимо, подобно другим раннетанским чуаньци, она имела хождение в виде отдельного списка, хотя позднее попала в состав различных собраний, антологий и книжных серий — «Юй чу чжи», «Хэ кэ сань чжи» и др. Все известные списки «Жэнь ши чжуань» основаны на тексте из «Тай пин гуан цзи», равно как и современные критические тексты в собраниях Лу Синя и Ван Би-цзяна [Тан Сун чуаньци цзи 2009. С. 32—45; Танжэнь сяошо 1978. С. 43—48] [40].

---

[39] Речь идет в первую очередь о новелле «Нань кэ тай шоу чжуань» (南柯太守傳 «История правителя области Наньнкэ»), о которой ниже. Сюжет «Чжэнь чжун цзи» кратко пересказан в «И мэн хуан лян» (一夢黃粱 «Один сон, [приснившийся, пока варилось] просо») из сборника «Ху хай синь вэнь и цзянь сюй чжи» (湖海新聞夷堅續志 «Продолженные записи И-цзяня о том, что нового услышал меж озер и морей») анонимного юаньского автора, а также в «Цзуй вэн тань лу» Ло Е; в более позднее время на этот сюжет были написаны многочисленные драмы и новеллы, например «Хань дань дао шэн у хуан лян мэн» (邯鄲道省悟黃粱夢 «Даос из Ханьданя дарует прозрение сном, [приснившимся, пока варилось] просо») юаньского Ма Чжи-юаня; минский литератор Тан Сянь-цзу (湯顯祖 1550—1616) написал по мотивам «Чжэнь чжун цзи» новеллу «Хань дань цзи» (邯鄲記 «Записки о Ханьдане»), и т. д. Наконец, широко известна новелла Пу Сун-лина «Сюй хуан лян» (續黃粱 «Продолжение [истории] о просе»; в русском переводе академика В. М. Алексеева — «Пока варилась каша (продолжение старой истории)», см.: [Пу Сун-лин 2000. С. 226—234], где нет уже никакой просяной каши, а роль даоса-мага выполняет буддийский монах; многократно обыгран этот ставший классическим сюжет и в стихах различных эпох.

[40] «Жэнь ши чжуань» неоднократно переводилась на русский язык, см. переводы О. Л. Фишман [Танские новеллы 1955. С. 15—26], А. Тишкова [Танские новеллы 1960. С. 40—49],

Новелла точно датирована самим автором, о чем определенно сказано в самом конце:

> На второй год под девизом правления Цзянь-чжун я, Цзи-цзи, получил перевод с поста цзошии и вместе с военачальником из дворцовой гвардии Пэй Цзи, заместителем начальника столичной области Сунь Чэнем, *ланчжуном* Подворного департамента Цуй Сюем и цзошии Лу Чунем, также получившими переводы с понижением в должности на юго-восток, направились из Цинь в У, а оттуда вместе двинулись водным путем. Тогда же к нам присоединился бывший цзошии Чжу Фан, путешествовавший [ради собственного удовольствия]. Проплыли Ин[шуй], вышли в Хуай[шуй], днем пируя, ночами беседуя, и каждый рассказывал о странном. Благородные эти мужи, услышав историю о госпоже Жэнь, были глубоко изумлены и растроганы и стали просить меня, Цзи-цзи, записать этот удивительный рассказ, дабы он распространялся [в свете], и я, Цзи-цзи, записал [Тан Сун чуаньци цзи 2009. С. 36] [41].

Из приведенного отрывка очевидно, что Шэнь Цзи-цзи написал «Жэнь ши чжуань» в 781 г., следуя на лодке из столицы в провинцию в компании таких же опальных чиновников, как и он сам. События же новеллы начинаются в шестую луну лета девятого года под девизом правления Тянь-бао (750), когда два близких приятеля, княжеский внук Вэй Инь 韋崟, человек зажиточный, и зять его младшей двоюродной сестры по отцу некто Чжэн 鄭 (имя его Шэнь Цзи-цзи неизвестно, в тексте он назван Чжэн Лю 鄭六, то есть Чжэн Шестой, по старшинству в семье), к тому времени разорившийся, живший на попечении жены и Иня, в поисках приятных их сердцу развлечений направлялись в один из кварталов Чанъаня на пирушку. Не доехав до места назначения, приятели расстались: Чжэн вспомнил про некое дело и обещал нагнать Иня позднее. Направляясь по тому самому делу, Чжэн встретил женщину необычайной красоты, шедшую в сопровождении двух служанок, заговорил с ней и, позабыв о деле, направился к ней домой, где и провел вечер, а потом и упоительную ночь. Это и была Жэнь. Утром, выйдя от красавицы, Чжэн решил навести о ней справки у хозяина ближайшей лавки.

И. И. Соколовой [Гуляка и волшебник 1980. С. 33—47]. Перевод на английский см.: [Тандай чуаньци сюань 2007. P. 19—52].

[41] О Пэй Цзи (裴冀 VIII в.) нам ничего не известно. Сунь Чэн (孫成 737—789) в свое время служил начальником второй танской столицы, Лояна, состоял в прекрасных отношениях с Ян Янем и после его падения пострадал как и многие — был выслан служить начальником области и выше уже не поднялся. Цуй Сюй (崔需 VIII в.) при императоре Сюань-цзуне (на троне 712—755) служил при дворе и занимал довольно высокие должности, в том числе был *ланчжуном* (начальником отделения) в Подворном департаменте (*Хубу*) и также пострадал при отставке Ян Яня. В критическом тексте из «Тан Сун чуаньци пиньду цыдянь» имя его выправлено на Жу 儒, поскольку Сюй было написано ошибочно [Тан Сун чуаньци пиньду цыдянь 2007. Т. 1. С. 172]. Лу Чунь (陸淳 ?—805), известный знаток канонических текстов, служил *боши* в Тайчансы (Приказ великого постоянства, ведал ритуалами, музыкой, жертвоприношениями и пр. «Тан Сун чуаньци пиньду цыдянь» отмечает ошибку: согласно историческим источникам, Лу Чунь занимал пост не *цзошии*, а *юшии*, то есть был секретарем в Чжуншушэне (там же). Из Цинь в У — то есть из современной пров. Шэньси в Цзянсу. Чжу Фан (朱放 VIII в.) — танский поэт, значительную часть жизни проведший отшельником. В 786 г. получил назначение на пост *цзошии*, но от назначения отказался.

— Кто живет в том здании, к востоку отсюда? — спросил Чжэн, указывая на дом, где он недавно был.

— Этот дом необитаем, в нем никого нет, — ответил хозяин.

— Но я только что проходил мимо него и видел, что там живут, — настаивал Чжэн.

— А, знаю! Там есть лиса, которая завлекает мужчин. Ее видели раза три. Уж не она ли попалась вам на глаза?

— Нет, — сказал Чжэн, покраснев, и поспешно вышел [Танские новеллы 1960. С. 42].

Так Чжэн узнал, с кем провел ночь [42]. После этого дней через десять он случайно столкнулся с Жэнь на рынке — та пыталась ускользнуть, но Чжэн был настойчив, нагнал, спросил, отчего Жэнь его избегает. Она призналась, что ей стыдно, что она боялась — ведь таких, как она, люди ненавидят. Чжэн сказал ей, что его все это совершенно не смущает. Так он получил от Жэнь согласие снять для нее дом, чтобы им было где встречаться. Чжэн попросил у Иня мебель для обстановки, и заинтересованный Инь велел слуге, посланному с мебелью, все тщательно разузнать. Слуга вернулся в полном ошеломлении: такой красавицы в своей жизни он еще не видел. Распаленный Инь кинулся в дом, где поселилась Жэнь, и, пользуясь отсутствием приятеля, начал к ней приставать. Жэнь, почти сдавшись превосходящей силе, стала увещевать Иня, поскольку иного выхода у нее просто не было.

— ...Вы же молоды и богаты, у вас много красивых наложниц, и таких, как я, вы встречали много. А Чжэн беден. Я — единственная, кого он любит. Как же вы, — у кого с избытком есть, чем заполнить свое сердце, — как вы решаетесь отнимать у человека единственную радость? Он беден и не может быть самостоятельным, он носит ваше платье, ест вашу пищу, и поэтому он в вашей власти. Если бы он был богат, не случилось бы того, что произошло [Танские новеллы 1960. С. 44].

Увещевание подействовало (а могло ведь и не подействовать, и Инь овладел бы Жэнь силой); Жэнь и Инь стали друзьями. Жэнь, испытывая к нему благодарность за проявленное благородство, пару раз устраивала так, чтобы Инь сумел заполучить понравившихся ему женщин. Жизнь Чжэна и Жэнь текла безмятежно, возлюбленная периодически помогала ему советами, а потом Чжэн получил назначение на запад. Он очень хотел, чтобы Жэнь отправилась вместе с ним, но та наотрез отказалась: предсказатель напророчил ей в таком случае скорую смерть. Инь присоединился к Чжэ-

---

[42] Кстати, об этом практически прямым текстом сказано в первой строке новеллы: 任氏女妖也, что можно понимать и как «Госпожа Жэнь была коварная соблазнительница», и как «Госпожа Жэнь была вредоносная женщина». О. Л. Фишман, несколько опережая события, перевела это как «Жэнь была лиса-оборотень» [Танские новеллы 1955. С. 15], А. Тишков — «Жэнь была необыкновенная женщина» [Танские новеллы 1960. С. 40], а И. И. Соколова предпочла в переводе эту фразу опустить вовсе. В любом случае — Шэнь Цзицзи с самого начала раскрывает читателю необычайную, сверхъестественную сущность главной героини «Чжэнь чжун цзи». W. Kubin справедливо обращает внимание на то, что *яо* 妖 здесь нужно понимать именно в смысле «вредоносный», так, например, Жэнь в разговоре с Чжэном говорит, что не хочет причинять ему вред (*шан жэнь* 傷人) [Kubin 2008. P. 88].

ну — вместе они сумели уговорить Жэнь ехать вместе с Чжэном. В результате все случилось именно так, как и было предсказано: столкнувшись со сворой охотничьих собак, Жэнь непроизвольно приняла свой истинный облик, бросилась наутек, но собаки догнали лису и разорвали ее. Чжэн и с ним Инь очень скорбели о ней.

Далее следует ссылка на источник информации: в годы эры Да-ли Шэнь Цзи-цзи лично встречался с Вэй Инем, который и поведал ему данную историю. Ну а о том, когда и при каких обстоятельствах она была записана, мы уже знаем.

Композиционно новелла выстроена просто: за зачином, вводящим в действие двух главных героев-мужчин, следует подробная сцена знакомства Чжэна и Жэнь; далее Чжэн открывает правду о лисьей ее сущности; сцена на рынке с объяснением между Жэнь и Чжэном; потом Инь расспрашивает слугу о том, насколько хороша новая подруга Чжэна — и тут через восприятие слуги автор дает понять, какой редкой красотой обладала лисица; Инь является к Жэнь и пытается овладеть ею; Жэнь помогает Иню сойтись с красавицей-торговкой с рынка; Жэнь помогает Иню сойтись со служанкой полководца; Жэнь помогает Чжэну дешево купить, а потом крайне выгодно продать лошадь; Чжэн и Инь уговаривают Жэнь ехать с Чжэнем на запад; Жэнь погибает, растерзанная собачьей сворой; Чжэн рассказывает Иню правду о Жэнь, и они плачут над ее могилой; Шэнь Цзи-цзи рассказывает о своей встрече с Инем; далее следует процитированное выше рассуждение; концовка: обстоятельства написания новеллы. Вымышленный сюжет и вымышленные герои цементируются точными хронологическими отсылками, а также географией — и хотя указание на то, где именно в Чанъане находился дом Жэнь, отсутствует, однако все прочие маршруты главных героев вполне реальны: кварталы Синьчанли, Сюаньпинли, Лэюсаньли, ворота Шэнпинмэнь и т. д. Реальное и вымышленное сочетаются весьма удачно — и этого в лючаоской прозе практически не встречалось [43].

«Жэнь ши чжуань» построена на распространенном в лючаоской прозе сюжете об обращении лисицы в красивую женщину, но на фоне расцветшего в танское время культа лисы новелла Шэнь Цзи-цзи окончательно закрепляет изменения в ее образе — от изначально зловредного, пакостящего человеку существа к доброй фее, способной длительное время сосуществовать с человеком, быть нежной, заботливой возлюбленной [44]. Поначалу действуя привычным образом — то есть обольщая Чжэна, Жэнь позднее, под воздействием его чувств к ней, признается в том, что их отношения могут причинить Чжэну вред; но юноше это безразлично, он охвачен страстью, и Жэнь уступает ему. «Это то, что отличает госпожу Жэнь

---

[43] Справедливости ради следует подчеркнуть, что перечисленные в концовке новеллы лица (Пэй Цзи, Сунь Чэн и другие) вполне реальны; также, судя по всему, реален и Вэй Инь, о котором есть упоминание в «Синь тан шу», — там сказано, что он был начальником области Лучжоу (современный уезд Лунсянь пров. Шэньси), и это совпадает со сведениями из «Жэнь ши чжуань».

[44] Подробнее об эволюции образа лисы-оборотня и его характерных признаках в сравнении с новеллой Шэнь Цзи-цзи см.: [Лю Вэй 2004; Бянь Сяо-сюань 2008]. О лисе в китайской культуре см. обобщающее исследование: [Ли Цзянь-го 2002-2].

от обычных лис-оборотней», — пишет Чэн И-чжун [Чэн И-чжун 2011. С. 119]. Она идет против своей природы (из текста новеллы неясно, как Жэнь это удается) и не отнимает у Чжэна жизненную силу, что должно происходить в процессе сексуальных отношений с человеком (и к чему, собственно, лиса-оборотень обычно и стремится). В этом смысле, как замечает шаньдунский исследователь Лю Вэй (劉偉 р. 1962), «Жэнь ши чжуань» стоит у истоков рассказов о такого типа любовных отношениях между человеком и лисой-оборотнем [Лю Вэй 2005. С. 146].

Безусловного внимания заслуживает следующий за этим пассаж, представляющий собой своеобразное авторское резюме, мораль, каковую читатель должен извлечь из прочитанного рассказа.

> Эта история показывает, что и животным присуще человеческое! Не уступив силе, Жэнь хранила до самой смерти верность своему избраннику, в чем с нею не могут сравниться нынешние женщины. К сожалению, Чжэн был недалеким человеком, его привлекала только красота Жэнь, но он ничего не знал о ее характере. Будь он мудрым, он мог бы кое-что узнать о законах перевоплощения, о природе сверхъестественного и в изящных сочинениях поведать нам о необыкновенной любви, а не довольствовался бы только красотой своей возлюбленной. Очень жаль, что он не был мудрым! [Танские новеллы 1960. С. 49].

Новелла воспевает добродетель лисицы-оборотня, подобную человеческой, красочно и подробно рассказывая историю жизни лисы среди людей. Жэнь такова, что фактически ничем от человека не отличается: когда Чжэн с Инем предаются после ее смерти воспоминаниям, то единственная особенность Жэнь, которую они могут припомнить, это что она никогда не шила себе платье сама, покупала готовое. Лиса пользуется своими волшебными способностями на благо близким ей людям: заранее зная, что у Иня можно будет одолжить мебель для нового дома, сообщает об этом Чжэну; наставляет его, как и когда именно можно разбогатеть на перепродаже коня, срочно нужного чиновнику, растратившему казенные средства; создает ситуации, когда чаемые Вэй Инем девушки оказываются в его распоряжении, но проявления необычных свойств Жэнь настолько мимолетны и минимальны, что в сравнении с чудесами, которыми окружены лисы в дотанской прозе, читатель практически не обращает на них внимания. Шэнь Цзи-цзи не делает акцента на сверхъестественных возможностях Жэнь, поскольку не они находятся в центре его интереса, и если из текста новеллы изъять все имеющее отношение к волшебному, то останется вполне человеческая, жизненная история о любви, верности и самопожертвовании. Последнее касается исключительно Жэнь, и у Шэнь Цзи-цзи есть все основания укорить своего главного героя за невнимание, за поверхностное отношение к столь редкостной женщине. Трагическая развязка новеллы заранее предопределена: ведь Жэнь, в сущности, не кто иная, как обитательница «веселого квартала», певичка, наложница; а Чжэн, у которого уже есть жена (никак в новелле себя не проявляющая) интересуется исключительно красотой Жэнь и относится к девушке, говоря современным языком, потребительски. В авторском резюме Шэнь Цзи-цзи критикует Чжэна за его недалекость; видимо, упреки подобного рода должны быть обращены не только к Чжэну, но к традиционным отношениям между полами в старом китайском обществе вообще.

Текст новеллы «Жэнь ши чжуань», при всей незатейливости сюжета, красочен и эмоционален; в нем нет ни одного стихотворения, зато присутствует множество диалогов, и китайские исследователи отмечают высокое качество их написания [Чжан Янь-вэнь 2001. С. 4]. «Жэнь ши чжуань» — это и новое прочтение образа лисы, изменившее облик лисы-оборотня в старой китайской прозе; и важная веха на пути становления китайских сяошо о чувствах и любви; и новая для сяошо, уверенная и состоявшаяся, попытка сосредоточить фокус повествования на человеке, а не на сверхъестественном явлении, существе, случае; наконец, это удачная попытка создания образа прекрасной и крайне порядочной женщины, не отступающей от высоких принципов даже несмотря на ее незавидное положение. Образ Жэнь быстро стал классическим, а материал новеллы Шэнь Цзи-цзи оказался весьма востребован как в других танских чуаньци, так и в литературе последующего времени, вызвав к жизни множество подражаний и вариаций [45].

20.1.6. ИСТОРИЯ ЛИ КРАСАВИЦЫ — ЭТАЛОННАЯ НОВЕЛЛА О ЛЮБВИ

Новелла «Ли ва чжуань» (李娃傳 «История Ли Красавицы») принадлежит Бо Син-цзяню (白行簡 776—826), младшему брату знаменитого танского поэта Бо Цзюй-и. Про Бо Син-цзяня известно, что в 807 г. он со второй попытки (первая была в 800 г.) выдержал экзамены на степень цзиньши и на следующий год получил должность сверщика текстов в императорской библиотеке, а в 814 г. стал секретарем у военного губенатора Дунчуани (восточная часть современной пров. Сычуань) танского сановника Лу Таня (盧坦 748—817). После смерти своего покровителя Бо Син-цзянь оставил Дунчуань и переехал в Цзянчжоу (на территории современной пров. Цзянси), куда из столицы был выслан служить его старший брат, и стал жить на его попечении, следуя за Бо Цзюй-и во всех перемещениях по службе [46]. В 820 г. опальный Бо Цзюй-и получил возможность вернуться в

---

[45] Так, Бо Цзюй-и принадлежит «Жэнь ши син» (任氏行 «Песнь о госпоже Жэнь»); в сборнике Лю Фу «Цин со гао и» есть пространная новелла «Си чи чунь ю» (西池春遊 «Весенняя прогулка по Западному пруду»), в которой использован этот сюжет; известно об утерянной юаньской драме «Чжэн лю юй ху яо» (鄭六遇狐妖 «Чжэн Шестой встречает лису-оборотня»); в этом же ряду музыкальная пьеса *чжугундяо* «Чжэн цзы юй ху яо» (鄭子遇狐妖 «Молодой Чжэн встречает лису-оборотня»); не говоря о Пу Сун-лине, многие новеллы которого посвящены прекрасной лисице-оборотню (чему, в свою очередь, посвящено значительное число отдельных исследований, см., например: [Чжао Ай-хуа 2012; Юй Хай-бо 2006]).

[46] Осенью 815 г. Бо Цзюй-и подал на высочайшее имя доклад с просьбой найти и примерно наказать виновных в смерти известного политика и поэта У Юань-хэна (武元衡 758—815). У Юань-хэн, известный своей неподкупностью, в то время исполнял обязанности цзайсяна и пал от руки наемного убийцы, посланного по приказу военного губернатора Ли Ши-дао (李師道 ?—819), фактически узурпировавшего власть над вверенными ему землями, чему У Юань-хэн в качестве первого чиновника государства всячески противился. За этот доклад Бо Цзюй-и и был отправлен служить в провинции.

Чанъань, к столичной службе, и прибывший вместе с ним Бо Син-цзянь тоже возобновил службу, став цзошии. Так и служил он на разных придворных должностях — был в том числе начальником отдела в Приказе по делам иноземных гостей и Столовом приказе, ведавшем августейшими трапезами. Зимой 826 г. Бо Син-цзянь заболел и скоропостижно умер. Он был в дружеских отношениях со многими современными ему прославленными литературными талантами и пользовался большой популярностью как стилист и поэт, но в истории остался в первую очередь как автор новелл «Сань мэн цзи» (三夢記 «Записки о трех снах») и «Ли ва чжуань» (李娃傳 «История Ли Красавицы») [47].

Последняя гораздо более знаменита. В старых библиографиях она не значится, сохранилась в составе «Тай пин гуан цзи» (цз. 484, в конце указано, что новелла взята из сборника «И вэнь цзи»), оттуда перекочевала в более поздние ксилографические собрания и книжные серии. На списке из «Тай пин гуан цзи» основаны и современные критические тексты «Ли ва чжуань» [Тан Сун чуаньци цзи 2009. С. 127—142; Танжэнь сяошо 1978. С. 100—107; Тан Сун чуаньци пиньду цыдянь 2007. Т. 1. С. 363—378] [48].

С датировкой этой новеллы связаны определенные вопросы. Хоу Чжун-и утверждает, что «Ли ва чжуань» следует датировать 795 г. [Хоу Чжун-и 1990. С. 251]. Действительно, в конце новеллы сказано:

> В годы под девизом правления Чжэнь-юань я беседовал с Гун-цзо из Лунси о примерах женского добродетельного целомудрия и рассказал историю [госпожи] Цяньго. Гун-цзо был поглощен услышанным, захлопал в ладоши — и велел мне сложить из этого повесть. И я, напитав тушью кисть, изложил все по порядку. А была тогда восьмая луна осени года под циклическими знаками и-хай. Бо Син-цзянь из Тайюаня [Тан Сун чуаньци цзи 2009. С. 132] [49].

---

[47] Известно о собрании сочинений Бо Син-цзяня в двадцати цзюанях, но оно, к сожалению, утеряно. В разных антологиях сохранилось двадцать его бессюжетных произведений, а также девять стихотворений и одна ода. Сведения о Бо Син-цзяне есть в приложении к официальной биографии Бо Цзюй-и в «Цзю тан шу» (цз. 166) и в «Синь тан шу» (цз. 119). Погодичную хронику Бо Син-цзяня см. в кн.: [Хуан Да-хун 2002]. Также о жизни Бо Син-цзяня см.: [Хуан Да-хун 2003-1; Тань Чао-янь 2005; Утияма Тинари 2010. С. 296—316; Чжунго вэньянь сяошоцзя пинчжуань 2004. С. 129—134].

[48] Впервые на русский язык эта новелла была переведена Б. А. Васильевым (1899—1937) — «Повесть о прекрасной Ли» [Восток 1935. С. 139—162], после чего «Ли ва чжуань» неоднократно печаталась в переводе О. Л. Фишман [Танские новеллы 1955. С. 90—105; Китайская литература 1959. С. 359—372; Танские новеллы 1960. С. 150—164; Классическая проза Дальнего Востока. С. 59—69; Гуляка и волшебник 1980. С. 115—133; Путь к Заоблачным Вратам 1989. С. 174—188], публикации перевода Ольги Лазаревны отличаются в мелких деталях и стилистически. На английский язык «Ли ва чжуань» переводилась неоднократно: A. Waley (1889—1966) (*Waley A*. More Translations from the Chinese. N.-Y., 1919; Anthology of Chinese Literature: from Early Times to the Fourteenth Century. N.-Y., 1965), Chi-chen Wang'ом (Traditional Chinese Tales / Tr. by Chi-chen Wang. N.-Y., 1944), G. Dudbridge'ем (*Dudbridge G*. The Tale of Li Wa. London, 1983), Ян Сянь-и и Дай Най-де [Тандай чуаньци сюань 2007. P. 167—206]; из перечисленных изданий доступным нам оказалось лишь последнее. Перевод новеллы на итальянский язык см.: [Lanciotti 1996].

[49] Г у н - ц з о. — Имеется в виду танский чиновник и новеллист Ли Гун-цзо (李公佐 IX в.), родом из Л у н с и (уезд, располагавшийся на территории современной пров. Ганьсу). О Ли Гун-цзо см. ниже.

В годы под девизом Чжэнь-юань (785—804) под циклическими знаками *и-хай* 乙亥 был лишь один год — 795-й. Однако же Чэн И-чжун обращает внимание на начало «Ли ва чжуань», а там говорится:

> Госпожа Цяньго, Ли Красавица, — была чанъаньская певичка. Добродетельное поведение ее столь необычайно, что многие восхваляли ее, и оттого я, расследующий державный наблюдатель Бо Син-цзянь, записал ее историю [Тан Сун чуаньци цзи 2009. С. 127].

Чэн И-чжун указывает на явное противоречие, содержащееся в этих двух отрывках: в начале новеллы Бо Син-цзянь называет себя *цзяньча юйши*, расследующим державным наблюдателем (цензор провинциального масштаба); в 795 г. Бо Син-цзянь таковым не был, а стал им в 814 г. Ученый предполагает, что отрывок из начала новеллы мог не принадлежать самому Бо Син-цзяню, но был добавлен позднее; с другой стороны, в 795 г. Бо Син-цзянь носил траур по умершему отцу — явно неподходящее время для написания подобной новеллы; и никак не мог встретиться в столице с Ли Гун-цзо. Разрешить данное противоречие Чэн И-чжуну представляется затруднительным ([Чэн И-чжун 2011. С. 133—134]; подробнее о сомнительных местах в «Ли ва чжуань» см.: [Ли Цзянь-го 2007]). Иная точка зрения на проблему состоит в том, что никаких поздних добавлений не было, а в ходе переписки «Ли ва чжуань» по небрежности (описке или же намеренному искажению текста; это могло случиться при включении в «И вэнь цзи») в конец новеллы вкралась ошибка — в датировку первого процитированного выше отрывка, конкретно в написание циклических знаков. Исследователи приводят разные варианты правильного их написания [50]. Общепризнанной кажется точка зрения, которой придерживается, в частности, Бянь Сяо-сюань, что новеллу Бо Син-цзяня надо датировать годом *цзи-хай* под девизом правления Юань-хэ, то есть 819 г. [51] И, несмотря на то

---

[50] Дай Ван-шу (戴望舒 1905—1950) полагал, что в оригинале стояли циклические знаки *и-ю* 乙酉 и, следовательно, год должен быть 805-й; Ван Мэн-оу (王夢鷗 1907—2002) считал, что это должны быть знаки *цзи-чоу* 己丑, под которыми при девизе правления Чжэнь-юань скрывался 809 г.; Бянь Сяо-сюань уверен, что в результате работы переписчиков сначала были изменены циклические знаки, с *цзи-хай* 己亥 на *и-хай*, а потом и девиз правления — с Юань-хэ (806—820), при котором года *и-хай* не было, на Чжэнь-юань, при котором такой год был; то есть «Ли ва чжуань» на самом деле появилась в 819 г. (подробнее обо всем этом см.: [Бянь Сяо-сюань 1991-2. С. 18—19]). Утияма Тинари приводит из жизни братьев Бо ряд фактов, на основании которых приходит к выводу, что «Ли ва чжуань» была написана в 811 г. [Утияма Тинари 2010. С. 316—317]. Следует отметить и точку зрения Хуан Да-хуна и Ян Жун 楊蓉, доказывающих, что «Ли ва чжуань» появилась в период с 824 по 826 г. [Хуан Да-хун 2002-2]. О том, что новелла эта была начата Бо Син-цзянем в 824 г., Хуан Да-хун писал и ранее: [Хуан Да-хун 2002. С. 77]. В любом случае — кажется, нет оснований считать, что Бо Син-цзянь мог написать «Ли ва чжуань» в 795 г.

[51] Это выглядит убедительно: ведь для того, чтобы написать новеллу, подобную «Ли ва чжуань», нужно было хорошо разбираться в столичной жизни, а насколько нам известно, Бо Син-цзянь в столичном городе, Лояне, впервые оказался в 798 г.; в Чанъань же он попал не ранее 807 г., а стать причастным к такой стороне столичной жизни, как кварталы увеселений и певички, как следует узнать ее, оказался в стотоянии и того позднее. Кроме того, наивысшим служебным достижением Бо Син-цзяня до 820 г. была должность *цзяньча юйши*, о каковой он и говорит в начале новеллы.

что Хуан Да-хун в своих рассуждениях также весьма убедителен, в настоящем исследовании мы будем придерживаться 819 г., как наиболее вероятного времени появления «Ли ва чжуань».

Новелла «Ли ва чжуань» — произведение, значительное по объему: в нем чуть больше трех с половиной тысяч иероглифов, это длинное повествование с достаточно сложным сюжетом. Действие новеллы происходит в годы под девизом правления Тянь-бао (742—755). Начальник области Чанчжоу (располагалась в современной пров. Цзянсу), имя которого не названо, но сказано, что он носил титул Жунъян-гуна, решил отправить своего весьма способного к наукам сына на столичные экзамены. Поскольку род их был богат, отец щедро снарядил сына для столичной жизни и учения примерно на два года вперед. Сын — его имя также не названо, в новелле юноша фигурирует как *шэн* (生 «ученый», «книжник»; реже — *моулан* 某郎 «некий юноша») — благополучно в Чанъань прибыл и мирно предавался подготовке к экзаменам, пока в один прекрасный день не столкнулся с некоей девушкой.

> Добравшись до переулка Минкэцюй, он увидел дом — ворота и дворик не слишком просторные, но сами покои великолепные. Одна створка ворот была открыта, и там, опираясь на плечо молоденькой служанки, стояла красавица — прелести наиобворожительнейшей, в мире равных не имеющей! Вдруг, увидев ее, юноша сам не заметил, как придержал коней и на долгое время замер в замешательстве, не будучи в силах двинуться с места; он нарочно уронил плеть на землю, поджидая, а сам, пока слуга поднимет ее и подаст, все смотрел на красавицу [Тан Сун чуаньци цзи 2009. С. 127] [52].

Во взгляде девушки читался взаимный интерес, но юноша заговорить с ней тогда не решился, а стал наводить справки. Выяснилось, что девушка та была некая Ли — певичка, весьма богатая, очень высокого уровня, с большими материальными запросами. Юношу, благодаря заботам отца весьма небедного, существенные расходы не напугали — он явился в дом к Ли под тем предлогом, что хочет снять здесь жилье, познакомился с самой Красавицей и с ее «мамкой», седой старухой. Всячески затягивая время, он дождался момента, когда начали закрывать ворота между кварталами [53]. После этого юношу вполне естественным образом оставили на ужин — вполне роскошный, а потом и на ночь. Слово за слово — юноша

---

[52] Минкэцюй — переулок в Пинканли, чанъаньском квартале увеселений. Здесь обитали наиболее знаменитые и высокооплачиваемые певички. Ученые не раз подчеркивали прекрасное знание Бо Син-цзянем устройства танского Чанъаня, — например, Б. Л. Рифтин: «Маршрут его (юноши) поездки выбран автором так, что ему непременно надо было проезжать через Пинкан, где от центра к югу и северу шли три улочки, населенные певичками... Вся карта тогдашней столицы передана в этой новелле столь точно, что, как думают исследователи, Бо Син-цзянь должен был прожить в столице не один год, прежде чем создал это произведение» [Классическая проза Дальнего Востока. С. 28].

[53] В танском Чанъане после поданного с часовой башни сигнала на ночь закрывались как дворцовые, так и городские ворота; каждый квартал внутри городской стены был обнесен своей собственной стеной, ворота которой также запирались, а открывались лишь рано утром. Таким образом обеспечивалась дополнительная безопасность, и ночью ходить по городу становилось невозможно.

признался Ли в своих чувствах, она ответила, и с благословения «мамки» они заключили брачный союз.

Юноша переехал к возлюбленной, забросил старых друзей и дела, предаваясь любви и удовольствиям, и через год от состояния его ничего почти не осталось. «Мамка» стала глядеть на него косо, отношение же Ли внешне никак не изменилось. Однако это не помешало ей заманить истратившего последнее юношу в дом своей якобы тетки, оставить его там под предлогом внезапного недуга «мамки», а потом и вовсе бросить — когда юноша, взволнованный долгим отстутствием любимой, сам направился в их дом, то нашел ворота заколоченными: Ли и «мамка» уехали в неизвестном направлении. Юноша поспешил к мнимой тетке Красавицы, но там тоже никого уже не оказалось — дом этот, как выяснилось, принадлежал одному сановнику и был нанят на короткое время. Таким образом, кругом обманутый юноша остался полностью без средств к существованию, тяжко заболел от переживаний и лишь спустя долгое время благодаря сердобольным окружающим сумел выправиться. Он нашел кров и приют в похоронной конторе, где сделал, если так можно выразиться, карьеру исполнителя траурных песнопений. А поскольку был он от природы талантлив, то скоро стал лучшим в своем деле в Чанъане, победив на своеобразных соревнованиях, устроенных владельцами похоронных контор.

Казалось бы, жизнь юноши постепенно начала хоть как-то налаживаться, но тут в столицу по императорскому приказу прибыл его отец, убежденный, что отпрыск пал жертвой позарившихся на его богатство разбойников. Обнаружив реальное положение дел, отец отказался от сына, отвел его на берег реки, где стал бить в гневе его плетью и бил до тех пор, пока, казалось, юноша не умер. Тогда отец повернулся и ушел.

Юноша, однако, выжил, его подобрали — и он пролежал целый месяц: раны начали гноиться, и товарищи, измучившись ухаживать за ним и решив, что он уж не жилец, бросили юношу на дороге. Там он и питался объедками, которые бросали прохожие. Юноша, некогда богатый и знатный, стал нищим бродягой: понемногу окрепнув, он стал выпрашивать подаяние. Из-за коварства Ли юноша потерял все и скатился на самое дно общества.

Однажды в холодный зимний день юноша, как всегда, бродил по улицам, умоляя о милостыне, и по случайности постучал в дверь дома, где теперь обитала Ли, а та, узнав его голос, впустила несчастного в дом. «Мамка» призывала выгнать бесполезного побирушку, но Ли произнесла перед ней целую речь.

— Так не годится! Он отпрыск добропорядочного семейства, в былое время ездил в богатой повозке, носил дорогую, изукрашенную одежду, но придя в мой дом, потерял все — и года не прошло! Мы с вами, матушка, составили коварный план, поселили [человека] у себя, а потом выгнали, но разве люди поступают так?! Ныне [он] потерял себя, [он] отвергнут родными и знакомыми, а ведь отношения между отцом и сыном дарованы Небом, но [из-за нас] их чувства прервались, [отец] избил его до смерти и бросил — вот какие [он] принял муки! Все в Поднебесной знают, что это из-за меня! А при дворе у юноши — множество родни, и коли в один прекрасный день власти предержащие вникнут во все подробности этой истории, не миновать большой беды! Раз [мы] обману-

ли Небо и повернулись спиной к этому человеку, то и духи лишат нас покровительства — не следует самим навлекать на себя беду!.. Ныне уже двадцать лет, как вы стали моей «мамкой», и если посчитать расходы, то выйдет больше чем тысяча золотом. Вам теперь за шестьдесят, и я хочу дать [вам] в откуп эти средства, истраченные на платье и еду за двадцать лет, а сама должна буду поселиться с юношей отдельно. Жилище, что я выберу, будет неподалеку, и мы сможем видеться и утром, и вечером. Вот каковы мои намерения! [Тан Сун чуаньци цзи 2009. С. 130—131].

Раскаявшаяся Ли взяла бывшего возлюбленного, дошедшего к тому моменту до последней стадии истощения, на полное обеспечение, вылечила, выходила, обеспечила наилучшей одеждой, а когда он полностью окреп, накупила ему необходимых книг и усадила восстанавливать утраченные знания. Через три года упорного труда юноша сдал экзамен, написав столь блестящее сочинение, что все книжники столицы стали искать знакомства с ним; потом сдал следующие экзамены — и тоже превосходно; получил высокую должность и признание при дворе. Его положение в обществе и состояние оказались восстановлены, но тут Ли сочла свой долг исполненным и предложила ему расстаться, мотивируя это тем, что теперь юноше подобает вступить в брак с достойной его девушкой из знатной семьи, она же должна его покинуть. Юноша заявил, что в таком случае покончит с собой, и Ли отправилась вместе с ним к новому месту службы. В пути он встретил отца, который сначала глазам своим не поверил, а затем вновь признал сына, от которого несколько лет назад отрекся. Узнав же о той роли, которую в возрождении сына сыграла Ли, отец юноши поженил их по всем правилам, после чего Ли стала образцовой хозяйкой и добродетельной женой, пользующейся всеобщим уважением. Карьера юноши складывалась крайне удачно, а Ли императорский двор пожаловал титул Цяньго фужэнь (Госпожа Цяньго) [54]. Она родила четырех сыновей, все стали сановниками, женились на знатных девушках; род юноши пошел в гору.

Дальше идет краткая авторская мораль.

Ох и распутная девица-певичка — но какого высоконравственного поведения! Ведь даже добродетельные женщины древности и прежних времен не идут в сравнение! Ну как тут не вздохнуть в удивлении! [Тан Сун чуаньци цзи 2009. С. 132].

После этого — указание на источник информации: это дед по отцу Бо Син-цзяня (сведений о деде нет), служившего вместе с главным героем рассказа, который и поведал деду всю историю Ли Красавицы. Ну а о том, что вдохновил автора написать «Ли ва чжуань» Ли Гун-цзо, мы уже знаем [55]. Как видно из концовки новеллы, описываемые в ней события претен-

---

[54] Согласно танским установлениям, военным и гражданским чиновникам первого класса жаловались титулы *гуна* таких-то земель, а их матерям и супругам даровались титулы *фужэнь*. Цяньго — имеется в виду военный округ Цяньянцзюнь (нынешний уезд Лунсянь в пров. Шэньси).

[55] Утияма Тинари в «Ли ва чжуань» выделяет шесть структурных элементов: завязка (5 % всего текста), встреча героев и их совместная жизнь (24 %), обман юноши и его последующие бедствия (39 %, самая крупная часть), воссоединение героев и их женитьба (28 %),

дуют на то, чтобы считаться действительно имевшими место, а не вымышленными.

В новелле в первую очередь обращает на себя внимание сама Ли — сначала намеренно разорившая и бросившая своего возлюбленного, а затем поднявшая его из полнейшей нищеты, три года содержавшая его на должном уровне, снабжавшая всем необходимым для усиленной учебы и в итоге вышедшая за него замуж, соблюдя до мелочей все положенные ритуалы и превратившись из певички, двадцать лет жившей своим ремеслом, в образцовую жену и добродетельную женщину, права и достоинства которой признали как родители юноши, так и все окружающие, включая Бо Син-цзяня. «Так автор подчеркнул свое понимание силы любви, для которой не важны сословные преграды», — писал об этом Б. Л. Рифтин [Классическая проза Дальнего Востока. С. 27]. Эволюция Ли Красавицы, из певички превратившейся в благородную даму, представляется, конечно, неординарной, скорее фантастической (и в этом смысле отвечает *ци* 奇, «удивительному» в *чуаньци*), однако же явно демонстрирует идею того, что любовь суть данное свыше, предопределенное явление, сопротивляться которому нет смысла. Это чувство в конечном итоге заставляет Ли порвать со своим промыслом, согласно законам которого она пустила возлюбленного по миру, но это же чувство толкает главного героя на самое дно общества: он отказывается от предназначения, карьеры, а потом и от пищи, предпочитая умереть с голоду, нежели перенести разлуку с любимой. Ли Красавица — скорее собирательное воплощение воззрений на то, какой должна быть идеальная женщина: умная, красивая, добродетельная, решительная, самоотверженная в любви. Ее образ вслед за лисой-оборотнем Жэнь пополнил галерею прекрасных дев, стоящих вне общества и тем не менее демонстрирующих лучшие человеческие качества и глубокое понимание конфуцианских ценностей.

Что же касается возлюбленного Ли, то его образ стал вызывать вопросы уже в сунское время — главным образом в связи с его таинственностью: ведь Бо Син-цзянь «опускает» (*люэ* 略), «не записывает» (*бу шу* 不書) не то что его имя, но и имя его отца, Жунъян-гуна, человека достаточной знатности, чтобы оставить след в истории. Нарочитое, казалось бы, замалчивание того, к какому роду принадлежал главный герой «Ли ва чжуань», и одновременно явное указание на титул его отца дали почву для размышлений. Краткий сюжет истории о Ли Красавице зафиксирован у Ло Е в «Цзуй вэн тань лу», в этом сборнике сюжетов для устного сказа о главных героях уже сообщаются дополнительные сведения: второе имя Ли было, оказывается, Я-сянь 亞仙, в старину звали ее *и чжи хуа* 一枝花, «Одинокий цветок», но главное — это что, согласно Ло Е, Жунъян-гун носил фамилию Чжэн 鄭 и второе имя его было Юань-хэ 元和 [Ло Е 1957. С. 113] [56]. Теперь

заключение (2 %), мораль и обстоятельства написания новеллы (3 %) [Утияма Тинари 2010. С. 319].

[56] Также существует не имеющая существенных подтверждений теория, что Бо Син-цзянь позаимствовал сюжет для своей новеллы из народного сказа под названием «И чжи хуа», слышанного им вместе с Бо Цзюй-и и Юань Чжэнем в Чанъане в 821 г.; базирует-

уже трудно установить изначальный источник данной информации, но она получила широкое распространение — так, в *шихуа* (詩話 «рассуждение о стихах») знаменитого сунского поэта и теоретика поэзии Лю Кэ-чжуана (劉克莊 1187—1269) говорится об этом как об общеизвестном факте:

> Чжэн Тянь [был] знаменитый помощник государев, а отец его [Чжэн] Я — также прославленный придворный, и кто-то сложил «Историю Ли Красавицы», клеветнически выведя [там] Я как Юань-хэ, а Таня — как сына Юань-хэ. [Чжэн] Тянь и Лу Се совершенно не выносили друг друга, и Се, дабы опозорить Тяня, говорил, что тот родился от певички, — об этом ходили рассказы. Но и Тянь и Се — оба были племянниками Ли Ао, и мать Тяня приходилась Се теткой, так откуда же взялось то, о чем были рассказы и о чем говорится в «Истории Ли Красавицы»?.. [Чжэн] Я был ставленник Ли Дэ-юя, Бо Минь-чжун издавна ненавидел Дэ-юя, и это [чувство] распространилось как на отца, так и на сына [Чжэнов]. «Историю Ли Красавицы» определенно написал кто-то из последователей господина Бо, облыжно поставив автором Син-цзяня и перенеся действие в годы под девизом правления Тянь-бао [Лю Кэ-чжуан 1983. С. 18] [57].

Запись Лю Кэ-чжуана, суммируя толки, возникшие в послетанское время вокруг «Ли ва чжуань», переводит действие новеллы в плоскость

ся она в основном на комментарии, помещенном в конце «Ли ва чжуань» в составе «Лэй шо» сунского Цзэн Цзао, где сказано, что раньше новелла называлась «И чжи хуа»; некоторые исследователи эту теорию разделяют (см., к примеру: [Хоу Чжун-и 1990. Т. 1. С. 252]). Обзор точек зрения на происхождение «Ли ва чжуань» см.: [Чэн Го-фу 1993. С. 74]. Подробный анализ данной темы см.: [Ван Жу-тао 2003. С. 127—129]. Попытку разбора сочетания классического слога изложения новеллы и ее простонародного прототипа см.: [Чэн Жунь-шу 2004].

[57] Чжэн Тянь (鄭畋 823—882) — танский сановник и литератор. В 842 г., сдав экзамены на цзиньши, стал служить, в 864 г. был приближен ко двору, где занимал много разных должностей, в том числе был членом придворной академии Ханьлиньюань и цзайсяном, государевым первым помощником, прославившимся подавлением восстания Хуан Чао (黃巢 820—884). Его отец, Чжэн Я (鄭亞 кон. VIII— перв. пол. XI в.), сдал экзамены в 820 г. и, хотя и прославился знаниями и прекрасным литературным слогом, находился на небольших должностях до тех пор, пока не добился аудиенции у министра Ли Дэ-юя (李德裕 787—849), который, оценив таланты Чжэн Я, стал продвигать его по службе. Чжэн Я занимал разные высокие придворные посты, но карьера его окончилась вместе с карьерой его покровителя. Род Чжэнов происходил из Жунъяна (в современной пров. Хэбэй), что и дает формальные основания для того, чтобы отождествлять Чжэн Я с Жунъян-гуном. Лу Се (盧攜 824—880) — танский сановник, каллиграф и поэт, экзамены успешно сдал в 825 г. и сначала служил сверщиком текстов в императорском книгохранилище, но позднее был приближен ко двору, стал цензором, занимал посты министерского ранга. Покончил жизнь самоубийством. Ли Ао (李翱 772—841) — танский литератор, выдающийся конфуцианский мыслитель. Ученик Хань Юя. Выдержав экзамены в 798 г., служил в провинциях и при дворе, в том числе был преподавателем столичного училища и принимал участие в составлении хроники царствования. Славился принципиальностью и твердостью убеждений. Бо Минь-чжун (白敏中 792—863) — танский сановник, младший двоюродный брат Бо Цзюй-и. Рано осиротел, упорно учился и, сдав экзамены, довольно скоро оказался при дворе, где при протекции Ли Дэ-юя сделал впечатляющую карьеру и занял в академии Ханьлиньюань место, которое прочили Бо Цзюй-и, а также стал *чжичжигао* («хранитель августейших указов»).

политики и борьбы придворных группировок, когда некто, подписавшийся именем Бо Син-цзяня, желая нанести вред Чжэн Тяню, сочинил новеллу, из которой сообразительный читатель мог сделать вывод о том, что Чжэн Тянь — сын певички (подобно тому как из новеллы «Бу цзян цзун бай юань чжуань» следовало, что Оуян Сюнь — сын обезьяны). В пользу такой возможности косвенно говорит и путаница с датировкой «Ли ва чжуань», которой мы коснулись в начале настоящего очерка; однако же рамки исследования не позволяют подробнее углубиться в данную тему, и мы ограничимся констатацией указанной возможности. Для нас сейчас важно, что главный герой «Ли ва чжуань» — молодой ученый, студент, начинающий делать чиновничью карьеру, обладающий достаточными для того способностями; и этот не новый для китайской прозы тип героя выходит на первый план в танских новеллах — в «Жэнь ши чжуань» и в новелле Бо Син-цзяня, а также в других, более поздних, в чем мы будем иметь возможность убедиться ниже. Это важная тенденция.

Лу Синь отзывался о Бо Син-цзяне как о человеке, превосходно владевшем литературным слогом, благодаря чему история, им написанная, с начала и до конца владеет вниманием читателя [Лу Сюнь 2006. С. 77]. Действительно, в сравнении с предшествующей традицией в «Ли ва чжуань» весьма тонко проработаны и выписаны образы главных героев, а сюжетные перипетии, описанные простым и в то же время красочным языком, вполне способны держать читателя в заинтересованном напряжении в течение всего повествования [58]. Лю Кай-жун справедливо называет «Ли ва чжуань» первоклассной танской новеллой, а Чэн И-чжун — даже одним из немногих шедевров прозы этого времени [Лю Кай-жун 1955. С. 109; Чэн И-чжун 2011. С. 137]. Мы бы добавили — это одна из первых зрелых танских новелл о любви, ставшая своеобразным эталонным образцом, оказавшая существенное влияние на более поздние литературные произведения и окончательно утвердившая тематический тип чуаньци, в современной китайской филологии называемый *айцин чуаньци* (愛情傳奇 «новеллы о любовных чувствах») [59].

---

[58] Крайне любопытные заметки относительно «Ли ва чжуань» — в частности, раскрывающие ряд аллюзий на классические сочинения («Цзо чжуань» и др.), см. в кн.: [Dudbridge 2005. P. 180—191]; также в этой связи см.: [Tsai 2004].

[59] Истории Ли Красавицы и ее возлюбленного было, по-видимому, посвящено утерянное стихотворение Юань Чжэня «Ли ва син» (李娃行 «Песня о Ли Красавице»); в минское время появилась повесть-*хуабэнь* «Чжэн юань хэ пяо юй ли я сянь цзи» (鄭元和嫖遇李亞仙記 «Записки о развратной встрече Чжэн Юнь-хэ и Ли Я-сянь»); сюжет «Ли ва чжуань» кратко пересказан в зачине к одной из хуабэнь минского же Фэн Мэн-луна (в русском переводе см.: [Жемчужная рубашка 1999. С. 309], а также использован в минской новелле «Сю жу цзи» (繡襦記 «Записки о расшитой кофте») Сюэ Цзинь-яня (薛近兖 втор. пол. XVI—перв. пол. XVII в.); в юаньское, минское и цинское время были широко распространены театральные представления на этот сюжет; наконец, в Японии эпохи Муромати (1392—1568) имело хождение «Ли ва моногатари» (李娃物語 «Повесть о Ли Красавице»). Подробнее об эволюции сюжета и образов новеллы Бо Син-цзяня см.: [Чэн Го-фу 1994].

20.1.7. Любовная драма в «Истории Ин-ин»

«Ин ин чжуань» (鶯鶯傳 «История Ин-ин») — новелла, написанная видным танским поэтом Юань Чжэнем (другом Бо Цзюй-и) [60]. Род Юань Чжэня был весьма старым и знатным, но к моменту появления поэта на свет уже не одно поколение его предков служило не в самых высоких чинах, а семья не могла похвастаться особой зажиточностью. В семь лет потеряв отца, Юань Чжэнь получил домашнее образование — первоначально его наставляла мать, а позднее мальчик вместе со старшим братом был отправлен на воспитание к дяде по материнской линии. В 792 г. Юань Чжэнь принял участие в экзаменах в Чанъани, но безуспешно; зато поэту повезло на следующий год. В 799 г. он поступил на службу в расположенной неподалеку от столицы области Пучжоу, но через год вернулся в Чанъань, чтобы готовиться к очередным экзаменам. Здесь в 802 г. Юань Чжэнь познакомился с Бо Цзюй-и, между ними завязались дружеские отношения, продлившиеся до конца дней Юань Чжэня; в 803 г. Юань и Бо выдержали экзамены на степень цзиньши и получили должности сверщиков текстов; в этом же году Юань Чжэнь женился на дочери сановника Вэй Ся-цина (韋夏卿 742—806). Так началась придворная карьера Юань Чжэня. Она не была ровной — за жалобы на бесчинства местных чиновников в 810 г. его, несмотря на заступничество Бо Цзюй-и, отослали от двора на мелкую провинциальную должность. С этих пор он служил в провинции и лишь в 819 г. возвратился надолго в Чанъань — новый император Му-цзун (на троне 820—824), познакомившись со стихами Юань Чжэня, в 820 г. удостоил его высоких придворных должностей. Это неизбежно втянуло Юань Чжэня в водоворот дворцовых интриг и противоборство группировок, результатом чего стали новые карьерные падения и взлеты, а затем и служба на крупных провинциальных должностях. Поэт скончался внезапно — заболел и умер в один день, будучи на посту генерал-губернатора Учана (юг современной пров. Хубэй). Юань Чжэнь слыл честным, неподкупным и бескомпромиссным чиновником, чем настроил против себя многих влиятельных лиц, не раз способствовавших его отставке от двора; он был знаком и состоял в дружбе с множеством знаменитых литераторов-современников, а его тесная дружба с Бо Цзюй-и и стихотворения, которыми поэты постоянно обменивались, прославили обоих: современники звали их «Юань-Бо», а их совместное творчество вошло в историю под названием *юаньхэти* (元和體 «стиль годов эры Юань-хэ») [61]. Традиционно сложилось так, что имя

---

[60] А. Г. Сторожук отмечает, что «прижизненной письменной фиксации того, что "Повесть..." была написана именно Юань Чжэнем, не имеется... Ни официальные исторические документы, ни прижизненные собрания произведений Юань Чжэня не дают основания однозначно так утверждать» [Сторожук 2001. С. 42—43]. Заметим, что подобные обстоятельства в истории китайской прозы сяошо вовсе не редкость, сяошо (и чуаньци в частности) в то время находились на периферии литературного сознания общества и обычно не почитались за нечто, достойное упоминания наравне со стихами или бессюжетной классической прозой.

[61] В 827 г. появилось составленное Бо Цзюй-и «Юань бо чан чоу цзи» (元白唱酬集 «Собрание стихов, [которыми] обменивались Юань и Бо»).

Юань Чжэня стало неотделимо от имени Бо Цзюй-и, а Юань Чжэня воспринимали как неотъемлемую его часть, находящуюся в тени его великого друга; между тем после Юань Чжэня остались не только их совместные с Бо Цзюй-и поэтические экспромты, но значительное творческое наследие, а также новелла «Ин ин чжуань» [62].

Новелла эта в старых библиографиях не числится и сохранилась в составе «Тай пин гуан цзи» (цз. 488; источник не указан, но сказано, что автор — Юань Чжэнь); видимо, как и многие другие танские новеллы, «Ин ин чжуань» изначально бытовала в виде отдельного списка. Некоторое время в более поздних изданиях существовала путаница с названием: в ряде сочинений (в том числе сунских) новелла называется то «Чуань ци», то «Хуэй чжэнь цзи» — от названия одноименного стихотворения Юань Чжэня, включенного в текст «Ин ин чжуань», и как «Хуэй чжэнь цзи» вошла в состав минских антологий, а также в каталог «Бай чуань шу чжи» Гао Жу [63]. Самые ранние из дошедших до нас ксилографических списков «Ин ин чжуань» — в составе минских серий «Люй чуан нюй ши» и «Юй чу чжи»; современные критические тексты основаны на списке из «Тай пин гуан цзи» [Тан Сун чуаньци цзи 2009. С. 176—190; Танжэнь сяошо 1978. С. 135—151; Тан Сун чуаньци пиньду цыдянь 2007. Т. 1. С. 292—312] [64].

---

[62] После Юань Чжэня осталось более семисот поэтических произведений в самых разных жанрах, хотя нельзя отрицать, что содержание его поэзии во многом совпадает с творчеством его единомышленника Бо Цзюй-и. Исследованию творчества Юань Чжэня посвящена значительная научная литература (см., например, из общих исследований: [У Вэй-бинь 2008-1]; представление о китайских изысканиях о Юань Чжэне по 2004 г. можно составить по ст.: [Ли Дань 2004]). Подробнее о нем см. официальную биографию поэта в цз. 166 старой танской династийной истории и в цз. 174 новой [Чжунго вэньянь сяошоцзя пинчжуань 2004. С. 135—139]. Его критическая биография дана в качестве приложения к биографии Бо Цзюй-и в кн.: [Цзянь Чан-цин 2002. С. 569—669]. Также см. современные погодные жизнеописания Юань Чжэня: [Чжан Да-жэнь 1980; Бянь Сяо-сюань 1980-1; У Вэй-бинь 2008-2]. На русском языке существует лишь одно монографическое исследование жизни и творчества Юань Чжэня: [Сторожук 2001]. Данное издание включает в себя также переводы избранных сочинений поэта. Подробный обзор жизни, творчества и взглядов Юань Чжэня содержатся также в недавно вышедшей кн.: [Позднеева 2011. С. 137—205].

[63] Текст новеллы содержится в «Лэй шо» (цз. 28) и там называется «Чуань ци», в качестве автора указан Юань Чжэнь, а в качестве источника — уже не раз упоминавшийся утерянный сборник «И вэнь цзи». Бянь Сяо-сюань полагает, что именно таково могло быть изначальное название новеллы Юань Чжэня: «Чуань ци». Ведь известно, что составители «Тай пин гуан цзи» часто изменяли названия произведений, включаемых в эту антологию; так могло быть и с «Ин ин чжуань», получившей это название только после включения в «Тай пин гуан цзи» [Бянь Сяо-сюань 1980-1. С. 75—76]. Также об истории текста и вариантов названий в разных собраниях кратко см.: [Ли Цзянь-го 1992. Т. 1. С. 311—314].

[64] На русский язык «Ин ин чжуань» переводилась неоднократно — Ю. К. Щуцким (публикацию архивного перевода см. в кн.: [Сторожук 2001. С. 513—535]), Л. Д. Позднеевой (см. недавнюю и единственную публикацию этого перевода: [Позднеева 2011. С. 205—215]), О. Л. Фишман [Танские новеллы 1955. С. 136—148; Китайская литература 1959. С. 381—391; Танские новеллы 1960. С. 198—212; Классическая проза Дальнего Востока. С. 70—83; Гуляка и волшебник 1980. С. 158—175; Сторожук 2001. С. 536—559]; А. Г. Сторожуком [Сторожук 2001. С. 490—512]. Существует несколько переводов новеллы на английский язык: A. Waley (*Waley A*. More Translations from the Chinese. N.-Y.,

В конце «Ин ин чжуань» сказано:

> В девятом месяце правления Чжэнь-юань управляющий делами Ли Гун-чуй гостил у меня в Цзинъаньли; когда в разговоре мы коснулись этой истории, то мой друг назвал ее изумительной и необычайной и, чтобы поведать о ней людям, сложил «Песнь об Ин-ин». Ин-ин было детским именем барышни Цуй, и Ли Гун-чуй вставил его в название своей песни [Сторожук 2001. С. 512] [65].

Китайские комментаторы разъясняют, что под «девятым месяцем (луной) правления Чжэнь-юань» следует понимать двадцатый год правления под этим девизом, то есть 804 г. [Тан Сун чуаньци пиньду цыдянь 2007. Т. 1. С. 305]. Именно этим годом обычно принято датировать новеллу Юань Чжэня. Кроме того, из процитированного фрагмента можно сделать вывод, что Ли Гун-чуй (Ли Шэнь) подсказал Юань Чжэню название для новеллы. Так ли это было на самом деле, нам неизвестно.

Действие новеллы разворачивается все в те же годы под девизом правления Чжэнь-юань (786—804). Главный герой — юноша по фамилии Чжан 張, охарактеризованный как человек привлекательной внешности, твердых принципов и достойного поведения.

> Когда, бывало, его друзья устраивали беспечные пирушки, он покорно присоединялся к ним, но, в то время как другие шумно веселились, словно в последний раз, Чжан лишь только делал вид, будто следует их примеру, однако никогда не переступал границ приличий. Так, дожив до двадцати трех лет, он ни разу еще не был близок с женщинами [Сторожук 2001. С. 490].

Чжан ждал идеальную красавицу, которую мог бы полюбить всем сердцем и которая ответила бы ему взаимностью. И такой случай однажды представился. Будучи в буддийском монастыре Пуцзюсы, расположенном неподалеку от города Пучжоу (Пубань, на территории современной пров. Шаньси), Чжан повстречал там некую госпожу Цуй 崔氏, с которой, как оказалось, он состоял в родстве по материнской линии, — она с домочадцами спасалась от солдатских волнений, вспыхнувших в тех местах. Чжан, будучи в хороших отношениях с местным военным начальством, посодействовал, чтобы Цуй выделили охрану; так она и ее сопровождающие избежали неприятностей, за что исполнилась к Чжану благодарности. В его честь был дан обед, вызваны поклониться благодетелю дети — младший сын и более старшая дочь, Ин-ин 鶯鶯. Девушка произвела на Чжана неизгладимое впечатление своей красотой и очарованием, но вела себя скован-

---

1919; Anthology of Chinese Literature: from Early Times to the Fourteenth Century. N.-Y., 1965), Chi-chen Wang'ом (Traditional Chinese Tales / Tr. by Chi-chen Wang. N.-Y., 1944), J. R. Hightower'ом (Traditional Chinese Stories: Themes and Variations. Boston, 1978; [Hightower 1973. P. 93—103], S. Owen'ом (An Anthology of Chinese Literature: Beginnings to 1911. N.-Y., 1996) и Fatima Wu [Images of Women 2003. P. 391—400].

[65] Ли Гун-чуй — танский поэт и близкий друг Юань Чжэня Ли Шэнь (李紳 772—846), второе имя которого было Гун-чуй 公垂. Стал цзиньши в возрасте двадцати семи лет, всю жизнь посвятил стихам; служил на разных должностях в провинции и при дворе, в том числе занимал посты министерского ранга. Цзинъаньли — квартал в восточной части танского Чанъаня, где проживал Юань Чжэнь. Прибыв в столицу сдавать экзамены (второй раз и снова неудачно), Ли Шэнь остановился у друга. «Песнь об Ин-ин» (鶯鶯歌 «Ин ин гэ») не сохранилась.

но, и Чжану не удалось толком с ней поговорить. Между тем образ Ин-ин запал ему глубоко в сердце — не решаясь признаться в чувствах, Чжан стал действовать через Хун-нян 紅娘, служанку Цуев. Та, сначала опешив от неожиданности, потом предложила Чжану посвататься к девушке, но тот не мог ждать: страсть снедала его. Тогда Хун-нян посоветовала Чжану излить свои чувства в стихах, к которым Ин-ин питала слабость, и Чжан советом служанки воспользовался. Получив ответные стихи, молодой человек истолковал их так, будто Ин-ин назначает ему свидание, — нужно только перелезть вечером по абрикосовому дереву через стену во двор западного флигеля, что Чжан и проделал. Однако же прием, который оказала Чжун Ин-ин, сильно отличался от того, на что юноша рассчитывал. Она сурово отчитала Чжана.

> — То, что Вы, как старший брат, помогли нам и спасли мою семью, поистине было великим благодеянием. За это и моя любящая мать, и младший брат, и сама я отвечали Вам полным доверием. Так зачем Вы, воспользовавшись услугами бессовестной служанки, послали мне развратные стихи? Сначала Вы почли своим долгом защитить нашу семью от беды, а теперь сами ввергаете нас в несчастье, идя на поводу у своих желаний. Поменять одну беду на другую — выгода невелика. По правде говоря, сперва я хотела скрыть Ваши стихи, но это значило бы потакать разврату, и мне недóлжно так поступать. Показать стихи маме значило бы отплатить неблагодарностью за добро, и это, опять же, было бы дурно. Передавать ответ через служанку я тоже не стала, ибо побоялась, что не получится выразить именно то, что хотелось бы. Оставалось объяснить все в короткой записке, но, опасаясь, что у Вас могут быть затруднения, я решилась с помощью этих грубых, презренных стихов заставить Вас непременно прийти сюда. Я знаю, что это был недостойный поступок, но мне не стыдно за него. Мне хотелось только одного: чтобы Вы вели себя так, как подобает, и не преступали границы приличий.
>
> Сказала, повернулась и ушла [Сторожук 2001. С. 497—498].

Чжан устыдился и потерял всякую надежду — как через несколько дней ночью Ин-ин в сопровождении Хун-нян сама явилась к нему в спальню и провела с Чжаном упоительную ночь, уйдя с рассветом и так и не сказав ему ни единого слова. Думая, что все это ему лишь приснилось, Чжан сложил «Хуэй чжэнь ши» (會真詩 «Стихи о встрече с совершенной»), передал их через Хун-нян возлюбленной, и ночные встречи их продолжались целый месяц. Чжан дивился возлюбленной: она была прекрасным каллиграфом, владела изящным словом, но никогда не демонстрировала ему своих умений, а заставить Ин-ин сделать это тоже не получалось. Потом Чжан на несколько месяцев уехал в Чанъань, а когда вернулся, связь его с Ин-ин продолжилась.

Между тем Чжану снова нужно было в Чанъань — теперь надолго, чтобы участвовать в экзаменах. Мысли о предстоящей разлуке убивали обоих, и тем не менее Чжан отправился в путь; не выдержав экзамены с первого раза, он был вынужден остаться в столице еще на год. Они обменялись подарками и письмами — в новелле приведено лишь письмо Ин-ин, это длинный и красивый текст, объясняющий всю глубину чувств, которые испытывает к Чжану эта девушка, заранее прощающая его, ежели в интересах карьеры Чжану придется забыть о ней.

На этом история о любовной связи между главным героем новеллы и Ин-ин заканчивается. Далее следует стихотворный блок: после того как Чжан посвятил своих столичных друзей (в том числе самого Юань Чжэня) в эту историю и почитал им письмо, они, глубоко тронутые, сложили по такому поводу стихотворения, и два из них приводятся в тексте «Ин ин чжуань». Во-первых, это четверостишие из «Цуй нян ши» (崔娘詩 «Стихи о девице Цуй») Ян Цзюй-юаня (楊巨源 755—?), известного танского поэта и друга Юань Чжэня и Бо Цзюй-и; а во-вторых, стихи самого Юань Чжэня, названные здесь продолжением «Хуэй чжэнь ши», сочиненным главным героем новеллы ранее.

Как и предчувствовала Ин-ин, вскоре Чжан решил порвать с ней, а своим друзьям, удивившимся подобному решению, объяснил его так:

> — Как известно, женщины, которых небо щедро одарило красотой, если не погибали из-за нее сами, то оказывались губительными для других. Положим, что дочь госпожи Цуй встретилась с человеком богатым и знатным; к чему тогда приведет ее красота: станет ли она ему подругой, верной и прекрасной, как сказочная фея, или превратится в ужасное чудовище, в дракона в женском обличье — я ведь не знаю, до какой степени она может измениться. Некогда иньский Синь и чжоуский Ю правили огромными государствами, и могущество их было безгранично. Но все пошло прахом из-за женщины: подданные их взбунтовались, сами они были растерзаны, и сегодня вся Поднебесная вспоминает их с презрительной усмешкой. Моих добродетелей тем более недостаточно, чтобы одержать победу над губительной силой красоты, поэтому правильнее будет, если я обуздаю свои чувства [Сторожук 2001. С. 510—511] [66].

Концовка новеллы кратко повествует о дальнейшей судьбе главных героев и содержит еще две стихотворные вставки. Год спустя Чжан женился, а Ин-ин вышла замуж. Будучи проездом в тех местах, Чжан попытался встретиться с Ин-ин, но она к нему не вышла, а лишь передала четверостишие, в котором говорилось, что Ин-ин до сих пор любит его. Когда же Чжан должен был отправиться дальше, Ин-ин прислала ему еще одно стихотворение, призывая его любить свою супругу так, как некогда он любил ее. За этим следует авторский вывод.

> Многие полагали, что Чжан прекрасно исправил свою ошибку. Когда я встречался с друзьями, мы часто говорили об этом случае, чтобы знающие не поступали так, а поступающие не становились бы жертвой собственного увлечения [Сторожук 2001. С. 512].

После этого сказано об обстоятельствах создания новеллы.

Личность главного героя новеллы Чжана издавна привлекала внимание: «Фамилия Чжан, как и фамилия Юань, очень древняя и в своей родо-

---

[66] Иньский Синь — последний правитель династии Инь Ди Синь (帝辛, Чжоу 紂, на троне 1075—1046 до н. э.), которого, согласно китайской историографии, погубила любимая фаворитка Да-цзи 妲己, настолько вскружившая ему голову, что он забыл о государственных делах. Данная история содержится в цз. 7 «Ле нюй чжуань» Лю Сяна (см.: [Чжан Тао 1990. С. 257—259]). Чжоуский Ю — последний правитель Западного Чжоу Ю-ван (на троне 781—771 до н. э.), повторивший судьбу Синя, поскольку полностью подпал под очарование своей возлюбленной Бао-сы 褒姒, за что и поплатился как царством, так и головой (также см. у Лю Сяна: [Чжан Тао 1990. С. 260—263].

словной также восходит по прямой линии к императору Хуан-ди. Так что образованный современник Юань Чжэня вряд ли считал трудным придуманный поэтом ребус», — считает А. Г. Сторожук [Сторожук 2001. С. 55—56]. Уже в сунское время среди китайских книжников возникло мнение о том, что Чжан в «Ин ин чжуань» — не кто иной, как сам Юань Чжэнь. Чжао Лин-чжи (趙令畤 1051—1134) в своем сборнике «Хоу цин лу» (侯鯖錄 «Записи о роскошных трапезах») заметил, что «Вэй-чжи (微之, второе имя Юань Чжэня) писал о самом себе, а назвался другой фамилией исключительно для того, чтобы не быть узнанным» [Чжао Лин-чжи 2002. С. 126]. Традиционную точку зрения, а именно что новелла Юань Чжэня автобиографична, а Чжан — это сам Юань Чжэнь, разделяет подавляющее большинство ученых: Лу Синь, Лю Да-цзе (劉大杰 1904—1977), Ван Чжи-чжун, Бянь Сяо-сюань, Л. Д. Позднеева, А. Г. Сторожук и другие. Действительно: из биографии поэта известно, что в 799 г. он получил назначение в Пучжоу и пробыл там около года, а затем уехал в Чанъань, о чем говорится и в «Ин ин чжуань», так что все описанные в новелле события могли происходить на самом деле, в жизни вполне реального Юань Чжэня, который воспользовался формой новеллы, чтобы рассказать об этом, весьма волнующем его, эпизоде из своей жизни. Еще больше в пользу данной точки зрения говорит сопоставление текста новеллы с поэтическими произведениями Юань Чжэня, начатое еще в сунское время.

Однако же существует и иная точка зрения — наиболее активным ее сторонником в настоящее время выступает специалист по творечству Юань Чжэня У Вэй-бинь, основной тезис которого состоит в том, что образ Чжана, быть может, и обладает некоторыми чертами автора, а новелла содержит моменты, схожие с теми, что случились в его биографии, и созвучные его поэзии, но ни Чжан не является Юань Чжэнем, ни «Ин ин чжуань» не может быть рассмотрена в качестве части правдивой автобиографии [67].

---

[67] В 1987 г. У Вэй-бинь выступил со статьей, в которой последовательно проанализировал аргументы, позволяющие отождествить Чжана с Юань Чжэнем, — такие как совпадение времени и места действия, возраста главного героя и Юань Чжэня, то, что Чжан и Юань Чжэнь женились в одном и том же году, что Юань Чжэнь служил в Пу, и так далее, последовательно эти аргументы опровергая. Но главное не в этом, а в том выводе, который делает У Вэй-бинь: «Подобно любому другому художественному образу, книжник Чжан определенно носит отпечаток личности настоящего Юань Чжэня, но отпечаток — это всего лишь отпечаток, а вовсе не сам Юань Чжэнь» [У Вэй-бинь 1987. С. 95]. Эта публикация вызвала многолетнюю дискуссию, в процессе которой У Вэй-бинь неоднократно разъяснял свою позицию и возражал по поводу аргументов своих противников (см.: [У Вэй-бинь 1991; У Вэй-бинь 2002-2; У Вэй-бинь 2008-1. С. 387—411]. Основными оппонентами У Вэй-биня выступают филологи Инь Чжань-хуа (尹占華 р. 1947) и Чэн Го-фу (程國賦 р. 1966), см. в этой связи их публикации: [Инь Чжань-хуа 2011; Чэн Го-фу 2002-2]. Сторонников традиционной точки зрения гораздо больше, равно как и их публикаций по данной теме; см., например: [Ван Чжи-чжун 1994; Чжоу Сян-лу 2002; Лю Вэй-чжи 2007]. Фактически этот вопрос так или иначе затрагивается в любой китайской работе, посвящённой «Ин ин чжуань. Дискуссия по поводу тождественности Чжана и Юань Чжэня представляется мало перспективной, поскольку, говоря словами внимательно проанализировавшего исторические свидетельства и текст новеллы Утиямы Тинари, «нет материалов, чтобы заключить, что молодой Чжан и есть Юань Чжэнь; а на основании сказанного в новелле заключить, что "История Ин-ин" основана на биогра-

Не имея здесь места для того, чтобы еще более углубиться в данную тему, отметим лишь, что, с нашей точки зрения, в главном У Вэй-бинь прав, и сколь бы автобиографическим ни казался образ Чжана, «Ин ин чжуань» все же произведение в первую очередь художественное, а не документальное, это не исторический источник, содержащий достоверные факты, но литературное произведение, и именно в таком ключе и следует эту новеллу рассматривать.

Перед нами значительная по объему история, содержащая две крупные вставки — письмо Ин-ин к Чжану и стихотворение Юань Чжэня, описывающее любовное свидание и последующую разлуку. Большая часть новеллы — повествование от третьего лица, описывающее события в основном с позиции восприятия Чжана; лишь в прощальном письме образ Ин-ин раскрывается полностью; а уж затем, благодаря большим по объему вставным стихам, повествование фактически переходит в руки Юань Чжэня, близкого друга Чжана, готового подвести итог всему повествованию, в том числе и тому, как Чжан «прекрасно исправил ошибку» (*шань бу го* 善補過); и Юань Чжэнь вынужден оправдывать своего героя, поскольку симпатии читателя находятся, скорее всего, на стороне Ин-ин. Новелла написана таким образом, что читатель практически не сомневается: все рассказанное происходило на самом деле [Luo 2005].

Что касается письма, то это, насколько нам известно, первый случай использования подобного приема в сяошо на вэньяне, а кроме того, это весьма важный для понимания характера Ин-ин текст, написанный в лучших традициях данного жанра китайской изящной словесности.

> ...Если Вы будете милосердны и снизойдете до меня, никчемной и одинокой, то и день моей смерти будет прекрасен и полон радости, как год жизни. Если же, для пользы карьеры, Вы должны будете подавить свои чувства, презреть малое ради великой цели, станете считать наши прежние отношения постыдными для себя, а наш возможный союз пустым вздором, то и когда кости мои истлеют бесследно, преданность Вам останется неизменной; и я буду счастлива прежним нашим знакомством, даже пусть стану всего лишь росой, сдуваемой ветром. И при жизни, и после смерти я не изменю своей любви, и мне нечего больше сказать [Сторожук 2001. С. 505].

Чжан, главный герой, уже встречавшийся нам и отмеченный выше тип: молодой ученый, готовящий себя к чиновничьей карьере; а вот Ин-ин от героинь предыдущих новелл отличается: это не бессмертная, животное-оборотень (как Жэнь) или певичка (как Ли), хотя конечно же редкая красавица; Ин-ин — дочь не последнего, пусть и не знатного рода, умная и многоталантливая девушка строгих правил и высоких моральных принципов, из теремной девицы на глазах читателя превращающаяся в женщину, на все готовую ради любви [68]. В сравнении с героинями более ранних чуаньци

фии Юань Чжэня или же что это автобиографическая новелла, тоже нельзя» [Утияма Тинари 2010. С. 284]. Совершенно прав и J. Hightower, когда призывает разделять образ вымышленного Чжана и реального Юань Чжэня [Hightower 1973. P. 123].

[68] Попытки идентифицировать Ин-ин также неоднократно предпринимались, они исходят из того, что новелла автобиографична и, следовательно, есть основания искать прототип Ин-ин среди реальных людей (подробнее обзор таких попыток см.: [Бянь Сяо-сюань

образ Ин-ин — новый, и Чэн И-чжун справедливо считает его одним из ярких достоинств новеллы Юань Чжэня. «Ин-ин не небожительница, не покойница, каковыми были многие героини танской прозы. В этом состоит новаторство Юань Чжэня», — замечает К. И. Голыгина [Чэн И-чжун 2011. С. 139; Голыгина 1995. С. 187]. В «Ин-ин чжуань» нет ровным счетом ничего чудесного, сверхъестественного, волшебного, это рассказ о земных людях с их чувствами, мыслями и трагедиями — не будет сильным преувеличением назвать эту новеллу любовной драмой. Сначала строго отчитав зарвавшегося Чжана, Ин-ин тем не менее не в силах противиться любви и отдается чувству без оглядки, не думая о последствиях и отбрасывая строгие моральные принципы, которым столь ревностно следовала совсем недавно. Поэтому кажется, что описываемое в новелле — драма в бóльшей степени для Ин-ин: она зашла так далеко и пожертвовала всем, она предчувствует неизбежную разлуку, в итоге возлюбленный бросает ее, и хотя Ин-ин выходит замуж, в душе она остается верна Чжану и тоскует по нему. В «Ин ин чжуань» впервые в полный голос звучит мотив брошенной женщины. Но специально исследовавший «Ин ин чжуань» А. Г. Сторожук обращает внимание на то, что в новелле Юань Чжэня «принципиально важной кажется сама постановка проблемы: выбор между любовью и чиновничьим служением» [Сторожук 2010. С. 129] [69]. В этом смысл перед нами обоюдная любовная трагедия, и Чжан страдает не меньше брошенной им возлюбленной, поскольку вынужден делать выбор между служением, которое составляло смысл жизни конфуцианского ученого, и личным счастьем, и делает этот выбор в пользу первого.

Все это, однако, не отменяет неожиданности развязки новеллы, когда Чжан, столь сильно любивший Ин-ин, в разговоре с друзьями вдруг объявляет возлюбленную чуть ли не главным источником потенциальных своих бед; многим исследователям такая развязка казалась неестественной — еще Лу Синь писал, что автор пытается оправдать подобный некрасивый поступок, а Чжэн Чжэнь-до назвал развязку чрезвычайно удивительной и далекой от человеческих чувств [Лу Сюнь 2006. С. 84; Чжэн Чжэнь-до 1982. Т. 2. С. 385] [70]. Объяснение Чжаном причины разрыва с Ин-ин попыткой

1980-1. С. 46—51; Бянь Сяо-сюань 1980-2]). Так, например, даляньский филолог Хань Дэ-тай (韓德泰 р. 1939) полагает, что Ин-ин, второе имя Шуан-вэнь 雙文, была дочерью *вэя* Юннина Цуй Пэна 崔鵬, а матерью ее была Чжэн Ин 鄭鶯, тетка Юань Чжэня по матери [Хань Дэ-тай 2002. С. 64].

[69] Ср.: «Юань Чжэнь приходит к конфуцианскому решению вопроса, к традиционному отношению к проблеме любви и семьи, т. е. к отрицанию первой для укрепления второй, во имя обычая, долга и порядка в государстве» [Позднеева 2011. С. 233]. Тема выбора между любовью и карьерой в пользу карьеры раскрывается также в новелле младшего современника Юань Чжэня, танского литератора Цзян Фана (蔣防 792?—?) «Хо сяо юй чжуань» (霍小玉傳 «История Хо Сяо-юй»). Цзян Фан был хорошо знаком с Юань Чжэнем и написал свою новеллу в качестве вариации «Ин ин чжуань», также не допустив счастливого конца, но сделав своего главного героя ревнивцем до конца дней (русский перевод этой новеллы, выполненный О. Л. Фишман, см.: [Танские новеллы 1955. С. 111—123; Танские новеллы 1960. С. 173—184; Гуляка и волшебник 1980. С. 73—87]).

[70] К. И. Голыгина же считала, что Юань Чжэню «не хватает жизненного материала, чтобы завершить новеллу, и он обращается то к философско-этической сентенции, то к образам и мироощущению фольклорного мотива о волшебной жене» [Голыгина 1995. С. 188—

подчинить разуму разрушительные для государственного мужа чувства действительно выглядит несколько натянутым: ведь он только готовится сдавать экзамены и государственным мужем еще не является, а следовательно, по замечанию А. Г. Сторожука, его рассуждения о губительной силе красоты «в известной мере видимость, иллюзия, которая заставляет не только пренебречь личным счастьем, но и существенно нарушить важнейший ритуал — гармонию собственной семейной жизни, основы рода и общества в целом» [Сторожук 2010. С. 131] [71]. Разные исследователи по-разному пытались объяснить причины разрыва между Чжаном и Ин-ин, но предложенное А. Г. Сторожуком толкование кажется нам наиболее разумным [72]. Ведь еще в самом начале новеллы Чжан охарактеризован, как человек нелегкомысленный, не преступающий границ приличий, сосредоточенный — но сила страсти заставляет его потерять голову, и Чжану удается совладать с чувствами лишь тогда, когда нужно делать выбор между любовью и потенциальным служением. И Чжан свой выбор делает.

Реалистичность материала «Ин ин чжуань», тонкость и убедительность описания образов главных героев, их чувств и переживаний оказались таковы, что, выражаясь словами У Вэй-биня, «если говорить о том, какая среди множества танских новелл оказала наибольшее влияние на последующую традицию, в первую очередь следует, вне сомнений, назвать "Историю Ин-ин" Юань Чжэня» [У Вэй-бинь 2008-1. С. 412]. Сюжет истории Цуй Ин-ин и Чжана был использован многократно в самых разных жанрах, но наиболее известное произведение, где он реализован, — пьеса «Си сян цзи» (西廂記 «Записки о западном флигеле») знаменитого драматурга Ван Ши-фу (王實甫 1260—1316), которая считается одной из жемчужин юаньской драмы [73]. А в целом нельзя не согласиться с К. И. Голыги-

---

189]. И. Соколовой неестественность концовки дала повод для сильных сомнений, принадлежит ли она самому Юань Чжэню или же добавлена кем-то другим; однако исследовательница не нашла достаточных доказательств для исчерпывающего ответа на данный вопрос [Соколова 1966].

[71] Дальше исследователь пишет: «Показательна в этом ключе и поэма Юань Чжэня "Встреча с совершенной" из текста "Повести об Ин-ин", в которой в иносказательном, мифологическом ключе описываются события из жизни самого поэта и явно читаются его неизбывная тоска по возлюбленной и бессмысленное уже раскаяние... Весь дальнейший жизненный путь Юань Чжэня подтверждает сказанное: он никогда не был по-настоящему счастлив в браке, и образ прекрасной покинутой им девушки неотступно преследовал его на протяжении всей жизни».

[72] Например, на социальное неравенство как самую вероятную причину разрыва между Чжаном и Ин-ин указывал еще знаменитый историк и текстолог Чэнь Инь-кэ (陳寅恪 1802—1969), см.: [Чэнь Инь-кэ 2001. С. 264].

[73] Полный русский перевод, выполненный Л. Н. Меньшиковым, см.: [Ван Ши-фу 1960]. Правда, Ван Ши-фу значительно отошел от оригинала: Ин-ин стала дочерью министра, Чжан — бедным студентом, мать Ин-ин всячески препятствует браку дочери с незнатным юношей, но Хун-нян устраивает влюбленным свидание в западном флигеле монастыря, где разворачивается действие, а в финале успешно выдержавший экзамены Чжан (здесь он Чжан Гун 張珙) получает высокий пост и женится на Ин-ин. Эта пьеса была написана Ван Ши-фу на основе сказа *чжугундяо* «Си сян цзи» (西廂記諸宮調 «Записки о западном флигеле») цзиньского Дун Цзе-юаня (董解元 втор. пол. XII—нач. XIII в.). Подробнее об идеологической трансформации сюжета у Дун Цзе-юаня и Ван Ши-фу

ной, писавшей, что «в танской новелле произошло открытие индивидуальной любви» [Голыгина 1995. С. 189]. И новелла Юань Чжэня стала тем самым произведением, в котором «впервые в китайской литературе был раскрыт мир интимных переживаний, мир сокровенных дум и помыслов человека, его чаяний и надежд, его стремления к простому человеческому счастью» [Позднеева 2011. С. 254].

20.1.8. Две новеллы Ли Гун-цзо

«Нань кэ тай шоу чжуань» (南柯太守傳 «История правителя Нань-кэ») — произведение, принадлежащее одному из самых известных танских новеллистов Ли Гун-цзо (李公佐 втор. пол. VIII—перв. пол. IX в.). Сведения о нем отрывочны и в основном содержатся в сочинениях, подписанных его именем [74]. Известно, что Ли Гун-цзо был родом из Лунси (современный Циньань пров. Ганьсу), выдержал экзамены на степень цзиньши, 797 г. провел в местах, где ныне располагается пров. Хунань, в 802 г. побывал в Лояне, в 811 г. прибыл за новым назначением в Чанъань, зиму 813 г. провел в Чанчжоу (в южной части совр. пров. Цзянсу), весной следующего года побывал на озере Дунтинху, а в 818 г. снова оказался в Чанъане. Ли Гун-цзо всю жизнь служил на не самых высоких должностях, карьера его была переменчива и, судя по всему, служба не особенно привлекала танского новеллиста; он довольно рано познакомился с даосским и буддийским учениями, сыгравшими, видимо, существенную роль в его жизни [75]. Это был тот самый Ли Гун-цзо, что вдохновил Бо Син-цзяня на создание «Ли ва чжуань», но и сам он был автором чуаньци — до нас дошли четыре его новеллы: «Се сяо э чжуань» (謝小娥傳 «История Се Сяо-э»), «Лу цзян

см.: [Чжан Вэй-цзюань 2007]. Также о трансформации сюжета новеллы Юань Чжэня см.: [Позднеева 2011. С. 260—290]. Вообще же нам известно довольно много минских и цинских драматургических произведений, в той или иной степени воспроизводящих или разрабатывающих сюжет новеллы «Ин ин чжуань» (подробнее см.: [Ли Цзянь-го 1993. Т. 1. С. 321—322]). Общее число прозаических и драматургических произведений на сюжет «Ин ин чжуань» с древности и по начало 80-х гг. XX в., включая современные телевизионные постановки, превысило семь десятков. Образ Ин-ин нашел отражение и в живописи — об этом свидетельствует Тао Цзун-и, который, будучи в Улине, видел там картину «Тан цуй ли жэнь ту» (唐崔麗人圖 «Портрет танской красавицы Цуй») (см.: [Тао Цзун-и 2007. С. 233—234]).

[74] Исходя из дат, имеющихся в дошедших до нас произведениях Ли Гун-цзо, Ли Цзянь-го датирует активный период его жизни временем с 766 (первый год под девизом правления Да-ли) по 818 г., предполагая, что в общей сложности Ли Гун-цзо прожил более шестидесяти лет [Ли Цзянь-го 1993. Т. 1. С. 306]. W. Nienhauser, ссылаясь на D. Gjertson'a, приводит даты до 755—после 848 г. [Nienhauser 2010. P. 159]. Лю Кай-жун считает, что Ли Гун-цзо родился во время правления танского Дай-цзуна (то есть в период с 762 по 779 г.), а умер в 848 г., но не дает никаких объяснений [Лю Кай-жун 1955. С. 174]. Хоу Чжун-и приводит такие даты: 770?—850 [Хоу Чжун-и 1990. С. 227].

[75] Подробно известные факты из жизни Ли Гун-цзо проанализировал Утияма Тинари: [Утияма Тинари 2010. С. 232—244]. Также см.: [Чжунго вэньянь сяошоцзя пинчжуань 2004. С. 114—119].

фэн ао чжуань» (廬江馮媼傳 «История старухи Фэн с Луцзяна»), «Гу юэ ду цзин» (古岳瀆經 «Трактат о древних вершинах и реках») и «Нань кэ тай шоу чжуань», и это самая известная из всех новелл Ли Гун-цзо.

Наиболее раннее упоминание о «Нань кэ тай шоу чжуань» содержится в «Го ши бу» танского Ли Чжао, где сказано о появившемся недавно рассказе о муравейнике, и это «Нань кэ тай шоу чжуань» Ли Гун-цзо, — то есть в первой половине IX в. новелла эта была хорошо известна и, видимо, бытовала в качестве отдельного списка [Ли Чжао 1979. С. 55]; Ли Чжао принадлежит и славословие-*цзань*, заканчивающее новеллу Ли Гун-цзо. Текст «Нань кэ тай шоу чжуань» сохранился в «Тай пин гуан цзи» (цз. 475, под названием «Чуньюй Фэнь» 淳于棼 — по имени главного героя; указано, что новелла была извлечена из сборника «И вэнь лу») [76]. В сунское время «Нань кэ тай шоу чжуань» пользовалась большой популярностью; именно тогда же новелла стала фигурировать под названиями «Да кэ гун цзи» или «Да кэ го цзи». «Нань кэ тай шоу чжуань» вошла во многие минские и цинские книжные серии — они основывались на списке из «Тай пин гуан цзи»; в «Юй чу чжи», «Хэ кэ сань чжи» и других собраниях новелла фигурирует под названием «Нань кэ цзи». На «Тай пин гуан цзи» основаны и современные критические издания этого знаменитого текста [Тан Сун чуаньци цзи 2009. С. 204—117; Танжэнь сяошо 1978. С. 85—92; Тан Сун чуаньци пиньду цыдянь 2007. Т. 1. С. 265—279] [77].

Как и во многих других чуаньци, датировка «Нань кэ тай шоу чжуань» приведена в конце новеллы:

> Я, Гун-цзо, в восьмую луну осени восемнадцатого года под девизом правления Чжэнь-юань направлялся из У в Ло[ян] и причалил у берега Хуай[хэ]. Мне посчастливилось увидеть Чуньюя, посетил [я] места, где все происходило, трижды перепроверил, и та история полностью подтвердилась — тогда я из всего этого составил повествование, дабы дать пищу уму интересующихся [Тан Сун чуаньци цзи 2009. С. 108].

Как видно из процитированного отрывка, новелла появилась осенью 802 г.; однако Лю Кай-жун считает, что «Нань кэ тай шоу чжуань» была написана Ли Гун-цзо на склоне лет, когда он ушел со службы [Лю Кай-жун 1955. С. 175] [78].

---

[76] В цз. 28 «Лэй шо» новелла названа «Нань кэ тай шоу чжуань», из чего следует сделать вывод, что именно таково ее первоначальное название [Ли Цзянь-го 1993. Т. 1. С. 307].

[77] Существует перевод новеллы на русский язык, он выполнен О. Л. Фишман; Ольга Лазаревна постоянно совершенствовала свои переводы, отчего различные их публикации отличаются одна от другой (см.: [Танские новеллы 1955. С. 46—58; Танские новеллы 1960. С. 64—75; Гуляка и волшебник 1980. С. 88—103; Путь к Заоблачным Вратам 1989. С. 136—147]). По непонятным причинам во всех переводах О. Л. Фишман главного героя зовут Фэнь Чунь-юй, тогда как в оригинале он назван Чуньюй Фэнь. Переводов «Нань кэ тай шоу чжуань» на английский язык значительно больше: Edwards E. D. (Chinese Prose Literature of T'ang Period: A. D. 618—906. London. 1938); Levenson Ch. (Die Goldene Truhe. Munich, 1959); E. Wang (Ladies of the Tang. Taibei, 1961); Ян Сянь-и и Дай Най-де [Тандай чуаньци сюань 2007. P. 131—166]; W. Nienhauser (The Columbia Anthology of Traditional Chinese Literature. N.-Y., 1994; [Nienhauser 2010. P. 131—187]).

[78] Лю Кай-жун считает, что свадебная церемония, описанная в новелле, а также некоторые прочие обычаи были свойственны позднетанскому времени, а оттого датирует новеллу

«Нань кэ тай шоу чжуань» — довольно объемное произведение, превышающее три тысячи двести иероглифов. Композиционно новелла состоит из короткой завязки, сообщающей основные сведения о главном герое, большой вставной истории, происходящей с главным героем во сне, развязки, следующей за его пробуждением, и концовки, включающей в себя описание обстоятельств создания новеллы и авторскую мораль.

Новелла, как обычно, точно датирована: действие «Нань кэ тай шоу чжуань» разворачивается осенью (в девятую луну) седьмого года под девизом правления Чжэнь-юань, то есть в 791 г. Главный герой новеллы — Чуньюй Фэнь 淳于棼, блестящий знаток военного искусства, человек широкой души, богатый, но вспыльчивый, большой охотник до вина и пирушек; место его жительства указано не менее точно: в десяти ли к востоку от окружного центра в Гуанлине (современный г. Янчжоу, центральная часть пров. Цзянсу, на берегу Янцзыцзяна); что важно — в его поместье росло могучее старое софоровое дерево (*хуай* 槐), густые ветви которого давали обильную тень, и именно в этой тени Чуньюй и проводил время за вином с приятелями, такими же доблестными героями, как и он сам.

В день, когда начинается повествование, Чуньюй Фэн (а в тексте он именуется или *Чуньюй шэн* 淳于生, то есть «господин Чуньюй», или просто *шэн* 生, «господин», «главный герой») в компании тех самых друзей напился до беспамятства. Впав в забытье, Чуньюй увидел двух явившихся к нему гонцов, которые прибыли от правителя страны Хуайаньго 槐安國. Чуньюй последовал за ними, его усадили в повозку, каковая и повезла его прямо в дупло старой софоры. Внутри открылся целый мир — с горами, реками и прочим; подъехали к городу, на воротах которого висела таблица с надписью «Да хуай ань го» (大槐安國 «Великая страна Хуайаньго»). Величая Чуньюя *фума* (сокр. от *фума дувэй*, «правящий пристяжными высочайшего выезда», почетная придворная должность, обычно даваемая зятьям принцесс крови), сопровождающие водворили его в роскошный чертог. Вскоре прибыл советник правителя и повел Чуньюя к своему начальству. Ошеломленный Чуньюй попал на прием к правителю, который из уважения к его почтенному отцу предложил Чуньюю в жены свою младшую дочь. Дальше началась подготовка к брачной церемонии, каковая вскорости и состоялась. Молодожены зажили в любви, роскоши, славе и почете. В Хуайаньго Чуньюй повстречал двух старых знакомых — Чжоу Бяня 周弁, занимавшего весьма важный пост при правителе, и Тянь Цзы-хуа 田子華, который попал в свиту самого Чуньюя. Поинтересовался он у правителя и о судьбе своего отца, из-за которого удостоился таких почестей: отец был пограничным военачальником и восемнадцать лет назад попал в плен — с тех пор Чуньюй о нем ничего не слышал. Правитель сообщил, что отец Чуньюя служит на северных границах, добираться до него долго и трудно, а вот письмо написать вполне можно, что Чуньюй и сделал.

> Через несколько дней пришел ответ, Чуньюй проглядел письмо: смысл был ровно такой, как обычно у его отца, мысли и наставления, чувства и мысли — всё совершенно как прежде. [Отец] спрашивал, живы ли родные, как дела

848 г. Весомые аргументы против этой точки зрения см.: [Бянь Сяо-сюань 1992; Утияма Тинари 2010. С. 244—246].

у земляков, писал, что путь [к тем местам, где он сейчас], далек и труден, стоят на пути горные вершины, и слова его были грустны и печальны, а речи щемяще-тоскливы. Еще не велел [он] Чуньюю ехать к нему, а написал: «В год под циклическими знаками *дин-чоу* увидимся с [тобой] и супругой [твоей]» [Тан Сун чуаньци цзи 2009. С. 106].

Письмо отца Чуньюя расстроило.

Через некоторое время жена предложила Чуньюю заняться какими-нибудь государственными делами; Чуньюй признался, что жизнь свою проводил в праздности, не служа, и жена обещала помочь, а сама устроила супруга на должность начальника области Нанькэ. Правитель щедрейшим образом снарядил зятя в дорогу, а восхищенный его щедростью Чуньюй попросил назначить вместе с ним двух его старых приятелей, Чжоу Бяня и Тянь Цзы-хуа, что и было сделано. Прибыв на новое место службы, Чуньюй вник в дела и с помощью старых друзей навел в области порядок; двадцать лет он правил Нанькэ, приведя область к полному процветанию, у него родилось пять сыновей и две дочери.

Потом на Нанькэ напал правитель соседней страны Таньлого 檀羅國. Посланный с тридцатитысячным войском Чжоу Бянь потерпел поражение, был наказан, у него открылась язва, и он умер. А девять дней спустя умерла и жена Чуньюя. Как и положено в таких случаях, Чуньюй оставил пост и повез тело жены на ее родину, в столицу, а за себя оставил в Нанькэ Тянь Цзы-хуа. Будучи в трауре, Чуньюй, и без того влиятельный человек, завел много знакомств среди знати, а тут еще последовал доклад о грозных для страны признаках и о том, что столицу следует перенести в другое место, — в результате правитель Хуайаньго стал подозревать его в измене, взял под домашний арест и сказал:

— Вы, сударь, давно покинули дом, надо бы [вам] вернуться в родные места, повидать близких, а внуков [моих] оставьте здесь и не беспокойтесь о них. Пройдет три года, и [я] велю им встретить вас.

— Это и есть мой дом! — сказал Чуньюй. — Куда же мне еще возвращаться?

— Вы, сударь, — из мира людей, — рассмеялся правитель. — Ваш дом не здесь [Тан Сун чуаньци цзи 2009. 107].

Тут Чуньюй словно очнулся, осознал, где находится, и стал проситься домой. Правитель выделил ему сопровождение — как и в прошлый раз, повозка проехала через дупло, и Чуньюй оказался дома.

Выяснилось, что прошло всего ничего времени: даже солнце еще не успело сесть, и друзья, уложившие пьяного Чуньюя спать, еще были во дворе его дома. Чуньюй все им рассказал. Совместными усилиями они расковыряли ствол софоры и в дупле обнаружили широкий ход, в котором были кучи земли, очень напоминавшие городские укрепления, и всюду копошились муравьи. Чуньюй пригляделся и увидел красную башенку, а в ней двух крупных муравьев — правителя с супругой, и это и была страна Хуайаньго. Нашелся еще один ход, он шел как раз под южными ветвями софоры, и это оказалась область Нанькэ (南柯 «южная ветка»); опознал Чуньюй и прочие знакомые ему места и земли. А вечером разразилась буря, и утром в дупле софоры муравьев уже не было: столицу действительно

перенесли в другое место. Тогда Чуньюй стал искать страну Таньлого — и в полукилометре от своего дома в дупле сандалового (*тань* 檀) дерева нашел еще один муравейник. Чуньюй стал наводить справки о Чжоу Бяне и Тянь Цзы-хуа — оказалось, что Чжоу заболел и умер, а Тянь как раз лежит больной.

> Чуньюй тут осознал всю призрачность Нанькэ, [ему] открылись превратности бренной человеческой жизни, и тогда [он] устремился к даосскому учению, вовсе отказавшись от вина и красавиц. А через три года — как раз в год под циклическими знаками дин-чоу — [Чуньюй] нашел свой конец в кругу семьи, и лет ему было тогда сорок семь, и это был предсказанный [ему] во сне срок [Тан Сун чуаньци цзи 2009. С. 108].

После этого следует приведенное выше сообщение Ли Гун-цзо об обстоятельствах создания новеллы, за ним идет авторская мораль.

> Хотя здесь много волшебного, говорится о необычайном, и история [эта] не похожа на то, что бывает в действительности, но тем, кто, подобно Чэньюю, вдруг занял важный пост, она должна послужить предостережением. И если кому из благородных мужей последующих времен посчастливится вдруг стать [правителем] Нанькэ, то пусть не кичится знатным положением перед Поднебесной.
>
> В славословии, [написанном] Ли Чжао, некогда служившим военным советником в Хуачжоу, сказано:
>
> Знатность высокая, властный чин,
> Могущество, что государства крушит, —
> Мудрый скажет, глядя на них:
> Разницы нет с муравьиной возней [Тан Сун чуаньци цзи 2009. С. 108] [79].

«Нань кэ тай шоу чжуань» часто сравнивают с более ранними «Чжэнь чжун цзи» Шэнь Цзи-цзи. В обеих новеллах реализован мотив жизни-сна, в конечном итоге пропагандирующий тщету обретения мирских благ, власти и богатства, однако же у Шэнь Цзи-цзи главный герой — молодой книжник, алчущий признания, оказывающийся в волшебном сне благодаря искусству встреченного им даоса, благополучно сдающий экзамены и победно шествующий по чиновничьему пути, но потом становящийся жертвой клеветников и умирающий от недугов и старости; тогда как в новелле Ли Гун-цзо главный герой — человек военный, достаточно состоятельный для того, чтобы предаваться безудержной праздности и не желать иного, и в волшебном сне он оказывается безо всякой сторонней помощи, иллюзорная карьера Чуньюя строится на выгодном браке, безо всякого его к тому стремления, а после смерти жены так же быстро рушится; никаких недоброжелателей, подсиживающих Чуньюй Фэня, в новелле нет, в конце он не умирает, а оказывается выдворен за пределы страны Хуайаньго. Последующая смерть Чуньюй Фэня не имеет столь важного значения для сюжета.

Новелла Ли Гун-цзо по объему превышает «Чжэнь чжун цзи» почти в три раза: здесь даны гораздо более подробные описания различных эпизодов жизни-сна; кроме того, значительная часть текста посвящена тому,

---

[79] Танский чиновник и литератор Ли Чжао (李肇 ?—854) служил в Хуачжоу (современный уезд Хуасянь пров. Шэньси) до 807 г.

как Чуньюй с помощью друзей находит в дупле дерева все то, что во сне принимал за реальность, — это лишь муравейник; сочетанием волшебного сна с существующими в действительности муравьями (и с построенными ими городами) «Нань кэ тай шоу чжуань» также отличается от новеллы Шэнь Цзи-цзи. И если последняя суть иллюстрация к идее, что жизнь человеческая похожа на сон, то сочинение Ли Гун-цзо говорит о том, что жизнь человеческая и есть сон, и в этом смысле может быть признано, что данный мотив получил здесь творческое развитие. К. Рид обращает внимание на сложность построения «Нань кэ тай шоу чжуань», ведь в новелле фактически нет главной темы — здесь присутствуют и жизнь-сон, и муравьи-оборотни, и сексуальная связь Чуньюй Фэня с муравьиной принцессой, от которой рождаются дети, и разнообразные контакты главного героя с умершими (служащими под его началом и помогающими ему Чжоу Бянем, почти умершим Тянь Цзы-хуа, а также с отцом Чуньюй Фэня, вероятно, также умершим и предсказывающим сыну будущее), и целый мир в отдельно взятом дереве [Reed 2009. С. 122]. В предшествующих сяошо (в том числе и в «Чжэнь чжун цзи») каждая подобная тема обычно раскрывалась в отдельном тексте.

Кроме того, в «Нань кэ тай шоу чжуань» можно усмотреть и элементы социальной сатиры: примерно с начала правления танского императора Дэ-цзуна (на троне 780—804) императорский двор стал активно практиковать выдачу принцесс крови замуж за крупных, могущественных и оттого достаточно своевольных провинциальных наместников и генерал-губернаторов, желая связать их брачными узами; они автоматически получали должность *фума дувэя* и входили в число ближних придворных, что, однако, вовсе не освобождало их от подозрений в возможном мятеже и расправы с попавшим под подозрение вельможей. Примерно такую ситуацию мы видим и в новелле Ли Гун-цзо. И хотя итог «Чжэнь чжун цзи» и «Нань кэ тай шоу чжуань» одинаковый — в результате пережитого во сне главный герой встает на иной жизненный путь, не испытывая более интереса к мирскому, мораль «Нань кэ тай шоу чжуань», концентрированно выраженная в славословии Ли Чжао, более категорична: «Разницы нет с муравьиной возней» [80]. А предшествующее славословию морализаторское рассуждение самого Ли Гун-цзо взывает скорее к его личному — горькому — служебному опыту, не принесшему новеллисту того удовлетворения от «большого служения», к которому издревле стремился конфуцианский ученый; несомненно, прав W. Nienhauser, назвавший «Нань кэ тай шоу чжуань» смесью из аллегории и личного жизненного опыта автора [Nienhauser 2010. P. 179].

Есть в этих двух новеллах и иные отличия, позволяющие более высоко оценить сочинение Ли Гун-цзо в собственно художественном, литературном смысле [81]. «Жизненное содержание "Истории правителя Нанькэ"

---

[80] Идею отказа от бренного мира исследователи объясняют или влиянием даосских идей, или буддизмом [Чэнь Цзя 2010; Ван Минь 2007], однако здесь вряд ли можно быть столь категоричным — в виду уже вполне сложившегося к танскому времени религиозного синкретизма и известного увлечения Ли Гун-цзо обоими этими учениями.

[81] Так, Чэнь Лин (陳凌 p. 1988) указывает на отчетливо вымышленный характер «Нань кэ тай шоу чжуань», на привнесение Ли Гун-цзо в вымышленный мир реалий мира невол-

изобильно, манера изложения также разнообразна; это редкий шедевр, созданный на волшебном материале», — писал об этой новелле Чэн И-чжун [Чэн И-чжун 2011. С. 155—156]. Обобщая сказанное, признаем: новелла Ли Гун-цзо — безусловно, произведение выдающееся, оказавшее существенное влияние на последующую традицию и давшее жизнь фразеологизму *нанькэ мэн* (南柯夢 «сон в Нанькэ») [82].

* * *

Еще одна новелла Ли Гун-цзо — «Се сяо э чжуань» (謝小娥傳 «История Се Сяо-э»). Она сохранилась в составе «Тай пин гуан цзи» (цз. 491), и автор — Ли Гун-цзо — указан сразу после названия, что, скорее всего, свидетельствует о том, что данный текст ни в какие другие собрания не входил, а бытовал в виде отдельного списка, прежде чем попасть в сунское собрание сяошо. Из «Тай пин гуан цзи» новелла попала в минские и цинские книжные собрания — «Юй чу чжи», «Люй чуан нюй ши», «Шо фу» и другие; на тексте из «Тай пин гуан цзи» основаны и все современные критические издания «Се Сяо э чжуань» [Тан Сун чуаньци цзи 2009. С. 121—126; Танжэнь сяошо 1978. С. 93—97; Тан Сун чуаньци пиньду цыдянь 2007. Т. 1. С. 287—292] [83]. Судя по имеющимся в тексте датам, это позднее произведение Ли Гун-цзо, написанное им после 818 г.

Новелла начинается с предыстории главной героини — дочери торговца Се Сяо-э, родом из Юйчжана (округ, располагавшийся на территории современной пров. Цзянси). Сяо-э потеряла мать в восьмилетнем возрасте. Потом была выдана замуж за некоего Дуань Цзюй-чжэня 段居貞 из Лияна (уезд, располагавшийся на территории совр. пров. Аньхой), охарактеризованного Ли Гун-цзо как *сяши* (俠士, то есть муж благородных устремлений), человека своевольного, придававшего большое значение чувству дол-

---

шебного (ситуация с дарованием Чуньюй Фэню должности *фума дувэя*, точное описание церемонии бракосочетания и пр.), усиливающих правдоподобность изложения, на живость, подробность и жизненность эпизодов, связанных с несением Чуньюем службы в Нанькэ, на гораздо более выпуклые образы героев и так далее [Чэнь Лин 2012].

[82] «Тай пин гуан цзи» (цз. 478) сохранили большую (более двух тысяч иероглифов) новеллу Ли Мэя (李玫 IX в.), младшего современника Ли Гун-цзо, очень близко повторяющую сюжет «Нань кэ тай шоу чжуань», главный герой которой, Сюй Сюань-чжи 徐玄之, после пробуждения велит сжечь муравьиное гнездо; в «Цзуй вэн тань лу» сунского Ло Е содержится упоминание о «Да хуай ван» (大槐王 «Владыка [страны] Дахуай») — видимо, сказ с таким названием был достаточно распространен в позднетанское и сунское время [Ло Е 1957. С. 4]; на сюжете «Нань кэ тай шоу чжуань» основаны многие минские и цинские пьесы — в частности «Нань кэ цзи» (南柯記 «Записки о Нанькэ») минского драматурга Тан Сянь-цзу; под очевидным влиянием новеллы Ли Гун-цзо Пу Сун-лином была написана «Лянь хуа гун чжу» (蓮花公主 «Принцесса Лянь-хуа»), где главный герой во сне попадает в страну пчёл; а Ли Цзянь-го упоминает о том, что в сунское время в родных местах главного героя новеллы существовала «могила правителя Нанькэ» Чуньюй Фэня [Ли Цзянь-го 1993. Т. 1. С. 310].

[83] На русский язык «Се сяо э чжуань» перевела О. Л. Фишман; ее перевод (его варианты) неоднократно издавался [Танские новеллы 1955. С. 59—64; Танские новеллы 1960. С. 76—80; Гуляка и волшебник 1980. С. 104—110; Путь к Заоблачным Вратам 1989. С. 147—152].

га и водившего дружбу со всякими удальцами. Отец Сяо-э, человек, скопивший торговлей приличное состояние, приобщил к своему ремеслу Дунь Цзюй-чжэня, в результате чего все семейство постоянно было в пути: доставляло водным путем различные товары и тем жило. Сяо-э было четырнадцать лет, когда на их торговый караван напали разбойники, убили ее отца, мужа, прочих родственников, ранили саму Сяо-э, а все товары и ценности похитили. Девушка с трудом выжила: ее унесло речное течение, а потом добрые люди выловили ее из воды и не дали умереть. В итоге Сяо-э приютили в буддийском храме. Ей было два сна: в одном явился покойный отец, в другом — муж, и оба сообщили, кто их убил, но сделали они это в виде иероглифических шарад, которые ни сама девушка, ни кто иной в течение нескольких лет разгадать так и не сумели. И тут на сцену выходит автор новеллы.

> Настала весна восьмого года под девизом правления Юань-хэ. Я, оставив пост делопроизводителя в Цзянси, нанял лодку и отправился вниз по течению на восток. Пристав к берегу в Цзянье, [я] совершил восхождение к буддийскому монастырю Вагуаньсы. Там был монах, [звался] Ци У 齊物, большой мудрости и широкой учености, добрый мой друг, и он сказал мне:
>
> — Тут есть одна вдова, по имени Сяо-э, каждый раз, придя в монастырь, [она] показывает мне загадку из двенадцати слов, которую никто разгадать не в силах.
>
> Тогда я попросил почтенного Ци написать [загадку] на листке бумаги и стал, чертя в воздухе комбинации иероглифов, сосредоточенно ее обдумывать. Присутствовавшим при том еще не успело это надоесть, как [я] постиг смысл написанного [Тан Сун чуаньци цзи 2009. С. 121—122] [84].

Ли Гун-цзо с легкостью разгадал шарады: оказалось, что в них сокрыты два имени — Шэнь Лань 申蘭 и Шэнь Чунь 申春. Сяо-э поблагодарила его и поклялась найти и убить этих разбойников, дабы отомстить за покойных. Верная слову, девушка переоделась в мужскую одежду и стала наниматься к бродячим торговцам. Так через год она случайно наткнулась на Шэнь Ланя, нанялась к нему, вошла в доверие, провела в доме Шэней более двух лет и обнаружила там все похищенные у ее семьи вещи и ценности. И однажды, когда Шэнь Лань, брат его Шэнь Чунь и прочие их сообщники устроили пирушку по случаю удачного ограбления, Сяо-э заперла пьяного Шэнь Чуня в доме, а не менее пьяному Шэнь Ланю его же мечом отрубила голову, после чего подняла крик и сдалась на милость властей. Правитель тех мест был человек справедливый: всю шайку со слов Сяо-э схватили и казнили, а самой ей удалось избежать смертной казни. Данные события датированы двенадцатым годом под девизом правления Юань-хэ, то есть 817 г. А на следующий год Сяо-э постриглась в буддийские монахини.

Здесь в новелле второй раз возникает автор: летом того же года он посетил тот буддийский монастырь, где теперь обитала Сяо-э, и встретился

---

[84] Восьмой год... Юань-хэ — 813 г. Цзянье — современный г. Нанкин. Вагуаньсы — расположен в черте современного г. Нанкина, на возвышенности на речном берегу. Был основан в 364 г., когда назывался Фанхуайсы.

с ней. Сначала Ли Гун-цзо не узнал Сяо-э; она подробно рассказала ему все и еще раз поблагодарила: ведь это Ли Гун-цзо открыл девушке имена злодеев. Более они не виделись.

Далее следует авторское послесловие.

> Благородный муж скажет так: Не изменить клятве и стремлению, отомстить врагам отца и мужа — суть верность. Работать в разных местах, не открывая, что ты женщина, — суть целомудренность. А путь женщины — всего лишь с начала и до конца хранить в полноте верность и целомудрие. Взять [историю] Сяо-э — ее достанет, чтобы предостеречь тех в Поднебесной, кто поворачивается спиной к истинному; достанет, чтобы явить Поднебесной добродетели целомудренной дочери и почтительной жены.
>
> История, что подробно рассказал я выше, показывает, как понимание сокрытого в письменах раскрывает замысел духов, совпадающий с чаяниями человеческими. А знать о прекрасном поступке, но не записать его — это противоречит духу «Вёсен и осеней», и вот [я] сложил эту историю, дабы увековечить прекрасные достоинства [Сяо-э] [Тан Сун чуаньци цзи 2009. С. 123].

Новелла не столь объемна, как «Нань кэ тай шоу чжуань» (меньше полутора тысяч иероглифов) и интересна в первую очередь тем, что написана на основании реальных событий, по крайней мере, таково ее содержание и так сказано в послесловии: знать и не увековечить для будущих поколений — суть пойти против самого духа конфуцианского ученого. Другая любопытная сторона «Се сяо э чжуань» — активное присутствие автора в тексте новеллы; фактически, Ли Гун-цзо здесь — один из героев данного произведения, случай для сяошо этого времени достаточно редкий.

Большинство современных исследователей не подвергают сомнению, что в основе «Се сяо э чжуань» действительно лежат события, участником которых довелось стать Ли Гун-цзо; что эта история не вымышлена. Чэн И-чжун уточняет, что единственный волшебный элемент, который новелла содержит, — явление Сяо-э во сне покойных отца и мужа, но это «одна из особенностей танского рассказа, когда осознанно вместе соединялись реальные события, реальные люди и художественный вымысел, что в частом сочетании с повествованием от первого лица усиливало правдоподобность произведения» [Чэн И-чжун 2011. С. 159]. Видимо, данная правдоподобность оказалась весьма велика: рассказ о добродетельной Сяо-э, не пожалевшей столько времени на то, чтобы разыскать обидчиков и воздать им по справедливости, лег в основу другой танской новеллы [85]. Но что еще

---

[85] Имеется в виду новелла танского Ню Сэн-жу «Ни мяо цзи» (尼妙寂 «Ни Мяо-цзи»). В этой новелле история Се Сяо-э фактически переписана — изменены не только имена главных героев, время и место действия, но и детали сюжета: так, главная героиня не убивает одного из братьев, а дождавшись, когда они напьются, бежит к властям и рассказывает всю правду; отсутствует и целая шайка разбойников, которых схватили с помощью Сяо-э; зато даны более подробные и красочные описания явления во сне умер-ших родственников — в крови, в слезах, с целой речью о загробных страданиях и т. д. (подробнее см.: [Лю Чжо-ся 2009]). Сюжет новеллы был использован и позднее; так, широко известна повесть-*хуабэнь* минского литератора Лин Мэн-чу (凌濛初 1580—1644) «Ли гун цзо цяо цзе мэн чжун янь, се сяо э чжи цинь чуань шан дао» (李公佐巧解夢中言，謝小娥智擒船上盜 «Ли Гун-цзо искусно истолковывает слова из сна, Се Сяо-э мудро ловит разбойников с лодки»), объем которой значительно превышает оригинал (в хуабэнь

более важно — рассказ Ли Гун-цзо оказался также востребован сунским Сун Ци (宋祁 998—1061) при работе над новой танской династийной историей, и это, без сомнения, значит, что столь тщательный и добросовестный историк воспринимал содержащиеся в «Се сяо э чжуань» сведения как достоверные [86].

Образ главной героини новеллы, Се Сяо-э, добавляет еще один женский типаж в галерею женских образов в чуаньци; но в отличие от рассмотренных выше Ли Красавицы или госпожи Жэнь, Сяо-э — женщина-воительница, а не талантливая утонченная прелестница; присущая женскому полу внешняя мягкость сочетается в Сяо-э с внутренней твердостью. Восхищаясь стойкостью и добродетелями Се Сяо-э, Ли Гун-цзо тем самым ставит ее в один ряд с образцовыми женщинами прошлого, чьи портреты даны Лю Сяном в «Ле нюй чжуань»; единственное существенное отличие, которое следует подчеркнуть, — никто из образцовых женщин не прославился подобной твердостью в желании осуществить возмездие, позволившей им в итоге добиться чаемого. Именно поэтому Хоу Чжун-и рассматривает «Се сяо э чжуань» в разряде *сяи* (俠義 «доблестные») [Хоу Чжун-и 1990. С. 257—258]. Будь Се Сяо-э не девушкой, а мужчиной, ее следовало бы поместить среди легендарных мстителей, поборников справедливости, готовых пожертвовать жизнью ради собственных принципов и верности долгу.

* * *

На этом мы с сожалением вынуждены закончить обзор отдельных новелл чуаньци. Но и из приведенного выше материала очевидно, что по большому счету в тематическом плане и новеллы чуаньци можно отнести или к *чжигуай*, рассказам об удивительном, то есть волшебном и сверхъестественном; или *чжижэнь*, то есть рассказам о людях — нерядовым и оттого удивительным историям вроде рассказа о Ли Красавице. С течением времени чуаньци обретают некую оригинальную форму; однако применительно к танскому времени речь идет не об инновациях, не о появлении принципиально нового жанра, но скорее о комбинаторике традиционных героев и образов внутри и на основе существующей традиции: не меняется

около девяти с половиной тысяч иероглифов). Любопытна в этом смысле статья гуандунского литературоведа Бянь Лян-цзюня 卞良君, который еще в 1990 г. обратил внимание на некое несоответствие заявленного в начале новеллы образа Дуань Цзюй-жэня как отчаянного молодца, друга всяческих удальцов, и бесславной его кончины от рук разбойников, а также на ряд других подобных несообразностей (зачем было покойным отцу и мужу Сяо-э являться к ней во сне с целью побудить Сяо-э отомстить, но при этом говорить загадками, на расшифровку которых девушка потратила несколько лет, и пр.). Анализируя каждый случай, ученый сопоставляет его с новеллой Ли Фу-яня и повестью Лин Мэн-чу и показывает, каким образом два последних литератора постарались преодолеть все эти несогласованности [Бянь Лян-цзюнь 1990].

[86] Написанная Сун Ци на основании новеллы Ли Гун-цзо биография Се Сяо-э вошла в раздел биографий образцовых женщин «Синь тан шу» (цз. 205); она выполнена в присущем подобному жанру лаконичном духе, в сухом и кратком тексте нет никаких свойственных сяошо красочных описаний и излишних художественных подробностей.

топика, но меняется сочетаемость — и это напрямую связано с высвобождением авторского начала, отходом от документализма. Разумеется, свобода авторского вымысла в VI—X вв. весьма относительна — она вся существует в недрах традиции. Тем не менее мы со всей очевидностью можем говорить о несколько иной расстановке (по значимости) традиционных для сяошо героев и о переосмыслении ряда традиционных образов, поскольку, по справедливому выражению Б. Л. Рифтина, «основное, что отличает так называемую танскую новеллу от предшествующей прозы, — это более развитый сюжет и появление определенных типов персонажей» [Классическая проза Дальнего Востока. С. 25]. На первый план выходит либо студент, готовящийся сдавать или сдающий экзамены на право занятия вакантной должности в аппарате управления страной, либо молодой, только что получивший должность чиновник, а вместе с ним — прекрасная дева, возлюбленная главного героя, часто обладающая волшебными свойствами [87]. Впрочем, в ряде произведений, относимых исследователями к чуаньци, это не совсем так и надежным признаком жанра быть признано не может.

Ряд чуаньци принципиально ничем (за исключением языка изложения и подробности описаний) от иных дотанских сяошо не отличаются. Взять хотя бы «Лу цзян фэн ао чжуань» (廬江馮媼傳 «История старухи Фэн с Луцзяна») уже упоминавшегося Ли Гун-цзо. В основе этой новеллы лежит давно известный сюжет о путнике, оказавшемся в сложных обстоятельствах (в данном случае попавшем в бурю) и находящем пристанище во внезапно найденном доме, как правило убогом, а спустя какое-то время выясняется, что путнику дали приют умершие, никакого дома на самом деле нет, на месте ночлега — только могилы. Именно этот старый сюжет без особых затей и отступлений реализован у Ли Гун-цзо; в конце же автор сообщает, кто именно и когда рассказал ему данную историю. Ни особо развернутого сюжета, ни новых типов персонажей. Чем не запись волшебной былички (а именно записанными книжниками быличками являются дотанские сяошо — по мнению К. И. Голыгиной)? А ведь подобный танский текст вовсе не единичен.

20.2. Сяошо об удивительном

20.2.1. «То, что слышал» — один из первых танских сборников чудесных историй

Сборник «Цзи вэнь» (紀聞 «То, что слышал») — один из первых танских *чжигуай сяошо*, дошедший до нас в представительном виде. Автором

[87] Ср.: «Рассказ чуаньци в целом дал серию однообразных героев и героинь, которые скоро стали жанровыми героями, жанровой принадлежностью рассказа "о талантливых красавицах и прекрасных юношах"» [Голыгина 1980. С. 74].

его числится литератор и чиновник Ню Су (牛肅 кон. VII в.—до 780 г.). Сведений о нем крайне мало, неизвестны даже точные даты жизни [88]. Ню Су был выходец из рода провинциальных чиновников, жившего на территории современной пров. Хэнань и наряду с конфуцианской образованностью отдававшего дань учению Будды; на склоне лет, в шестидесятилетнем возрасте, Ню Су служил начальником области Юэчжоу (располагалась в современной пров. Хунань). Географию жизни Ню Су можно проследить по «Цзи вэнь», где действие многих фрагментов происходит в местах, расположенных на территории современных пров. Шэньси и Хэнань (например, в Чанъане и Лояне). Биография Ню Су не сохранилась (подробнее о Ню Су см.: [Чэн И-чжун 2011. С. 53—54; Ли Цзянь-го 1993. Т. 1. С. 238; Хуан Лоу 2005. С. 77—78; Ван Жи-цзе 2007; Утияма Тинари 2010. С. 158—160; Хань Юй 2006. С. 53—54]).

Вслед за Бянь Сяо-сюанем Ли Цзянь-го считает, что сборник «Цзи вэнь» был закончен Ню Су на склоне лет [Ли Цзянь-го 1993. Т. 1. С. 238]. О «Цзи вэнь» есть запись в библиографическом отделе новой танской истории (цз. 95), где сказано о Ню Су и его сборнике в десять цзюаней. Сунская династийная история (цз. 206) уточняет эти сведения: «"То, что слышал" Ню Су, десять цзюаней, комментарии Цуй Цзао» [89]. После этого сборник Ню Су из библиографических сочинений исчезает — видимо, как и многие, был утерян. От первоначальных десяти цзюаней до нас дошло более ста фрагментов — сто двадцать из них сохранились в «Тай пин гуан цзи» [Тай пин гуан цзи соинь 2003. С. 56—58] [90]. Различное — но в сравнении с «Тай пин гуан цзи» меньшее — число фрагментов сборника было включено в другие старые антологии (например, «Цзю сяо шо» У Цзэн-ци, где содержится сорок один фрагмент «Цзи вэнь»), все они, как правило, дублируют содержание «Тай пин гуан цзи».

Хронологические рамки «Цзи вэнь», судя по имеющимся в тексте датировкам, довольно широки: от царства У времен Троецарствия до правления танского императора Су-цзуна (на троне 756—762); однако действие

---

[88] Чэн И-чжун, опираясь на содержащиеся в «Цзи вэнь» материалы, где Ню Су упоминает о себе или своих родственниках, приходит к выводу, что он, вероятнее всего, родился в конце VII в., а умер до 780 г. [Чэн И-чжун 2011. С. 54]. Хоу Чжун-и полагает, что Ню Су родился во время царствования У Цзэ-тянь (684—704), а умер во время правления Дай-цзуна, то есть между 762 и 780 гг. [Хоу Чжун-и 1990. С. 214]. Есть предположения и о том, что Ню Су родился в 667 г. или немного раньше [Ван Жи-цзе 2007], но они кажутся малоосновательными. К. И. Голыгина считает, что «скорее всего автор жил в годы Чжэнь-юань (785—805) и Юань-хэ (806—820)», но никак не обосновывает свое мнение [Голыгина 1995. С. 340].

[89] Цуй Цзао (崔造 737—787) был один из знаменитых ученых мужей своего времени, состоял в близком знакомстве со многими известными людьми, славился эрудицией и начитанностью, занимал разные провинциальные и придворные, в том числе высокие, посты. Считается, что до наших дней дошло лишь тринадцать фрагментов из «Цзи вэнь» с комментариями Цуй Цзао. Это короткие пояснения уточняющего характера, однако, как отмечает Утияма Тинари, нет никакой уверенности в том, что такие пояснения действительно принадлежат Цуй Цзао, а не кому-то другому [Утияма Тинари 2010. С. 155—156].

[90] Ли Цзянь-го относит к «Цзи вэнь» сто двадцать три фрагмента (см. их перечень с указанием источников: [Ли Цзянь-го 1993. Т. 1. С. 238—248]).

большинства фрагментов разворачивается в период царствования Сюань-цзуна (в годы Кай-юань и Тянь-бао), поскольку именно на это время приходятся и годы активной жизни автора, верного принципу писать о «том, что слышал». Среди героев сборника — танские исторические лица, такие как сановник Чэнь Си-ле (陳希烈 ?—758), наставник наследника престола Вэй Сюй-синь (韋虛心 кон. VII—перв. пол. VIII в.), министр Пэй Чжоу-сянь (裴伾先 667—753), более мелкие чиновники: начальники областей и уездов, сведения о которых до наших дней не дошли, но которые не выглядят вымышленными персонажами; а также буддийские наставники (*чань-ши* 禪師) Хун-фан 洪昉, И-гуан 儀光, Мин-да 明達 и другие; есть в «Цзи вэнь» и безымянные, абстрактные герои (*южэнь* 有人 «некий человек», *лаому* 老姆 «старуха» и т. п.).

Тематически сборник также довольно пестрый. В первую очередь обращают на себя внимание фрагменты, посвященные удивительным историям, связанным с душами умерших и животными-оборотнями.

> В годы под девизом правления Дяо-лу некий человек проезжал через Бася. На ночь лодка причалила [к берегу], и вдруг до [путников] донеслось, как кто-то декламирует стихи:
>
> Желтые листья тропки осенью устлали.
> Замерзшая роса ломает стебли трав.
> Вот оборвался одинокий обезьяний крик —
> И путник слезы льет в тоске-печали...
>
> Голос звучал столь проникновенно и в то же время горестно. И так — всю ночь, прозвучало, верно, несколько десятков стихотворений. Лишь началось это, и уж никто из путешествовавших на лодке не смог сомкнуть глаз. Как рассвело, стали искать [того человека], но больше окрест лодок не было, а лишь тек в пустых горах по камням ручей, и там, где ущелье обрывалось, в месте, откуда доносились стихи, нашли одинокий скелет [Тай пин гуан цзи 1959. Т. 4. С. 2608] [91].

В «Цзи вэнь» души умерших фигурируют в двадцати двух фрагментах, и вышеприведенный — один из самых незначительных по объему. В нем обращают на себя внимание такие обстоятельства: с одной стороны, история точно датирована, однако герой ее совершенно безличен, абстрактен; с другой — рассказанная простым, свойственным дотанской прозе языком, она в то же время в нужных местах включает в себя красочные художественные описания, а также и одно стихотворение, которое, не будучи, конечно, шедевром, уместным образом украшает текст. Похожими свойствами обладают и иные фрагменты сборника (хотя, конечно, далеко не во всех есть стихотворные вставки).

> Наставник танского Нин-вана Юань Цзя-цзо, когда ему было пятьдесят, по высочайшему указу получил назначение начальником уезда Юаньсянь. [А тамошняя] казенная резиденция [начальника уезда] была дурным местом, все занимавшие ее умирали. Когда Цзя-цзо прибыл на место службы, в ней уж при

---

[91] Годы... Дяо-лу — 679—680. Бася — живописный горный каньон в горах Ушань (Хубэй), по которому протекает Янцзыцзян; расположен к востоку от современного г. Чунцин и с древности привлекал внимание литераторов, поэтов и художников.

нескольких начальниках уезда никто не жил — строения были в полном запустении, все заросло терновником.

Цзя-цзо выполол весь терновник, отремонтировал стены и крышу, а потом занял место в присутственном зале. Старые уездные чиновники были напуганы, уговаривали [его] не оставаться, ведь по ночам там чудесила нечисть. Цзя-цзо и с места не двинулся — проследил, куда [нечисть] убралась, днем раскопал — нашел лису, очень старую, а при ней детенышей несколько десятков голов. Всех их Цзя-цзо сварил живьем.

Потом нашел еще старую лису.

— Я могу проникнуть в волю Небес, — сказала ему лиса. — Могу узнать, когда выпадет удача, а когда — неудача. Коли [вы] отпустите меня, я смогу быть полезной! Теперь в этом доме наступил покой, так к чему винить меня во вреде?

Цзя-цзо поговорил с ней еще, и [лиса] предсказала ему уже осенью изменения по службе.

— Я буду, что называется, ушами [вашими] и глазами, все время рядом, — еще сказала [лиса].

Тогда [Цзя-цзо] отпустил лису, а позднее все вышло по лисьим словам: как завершилась осень, [ему] последовал перевод, а через несколько лет [Цзя-цзо] поднялся до поста цензора. Тогда лиса ушла [Тай пин гуан цзи 1959. Т. 5. С. 3687—3688] [92].

Здесь уже встречавшиеся нам ранее мотивы: чинящий людям зло оборотень покоряется человеку стойкому, бесстрашному, твердому в своих принципах, и помогает ему. Заметим, что в данном случае речь идет о конкретном историческом лице, а не о «некоем путнике». Подобные случаи в «Цзи вэнь» — явление нормальное. Всего же лисам-оборотням в сборнике Ню Су отдано шесть фрагментов; также тут действуют змея-оборотень, тигр-оборотень и др.

Некоторое количество фрагментов сборника связано с даосизмом и буддизмом, последнее — явная дань личным пристрастиям Ню Су, унаследовавшего буддийские убеждения, свойственные его родным. В четырех фрагментах описываются встречи с бессмертными, в том числе с девой-бессмертной; удивительному магическому даосскому искусству посвящено четыре фрагмента; но гораздо больше — персонажей буддийских, рассказов, связанных с неизбежностью воздаяния (девять фрагментов), с необычайными деяниями буддийских монахов (шесть фрагментов) и тому подобными материями. Среди рассказов здесь в том числе непривычные для «Цзи вэнь» лаконичные, совершенно в духе лючаоской прозы, записи удивительных происшествий.

На восемнадцатый год под танским девизом правления Кай-юань в столичном буддийском храме Путисы обитала свинья-долгожитель — телом мяг-

---

[92] Танский Нин-ван — Ли Сянь (李憲 674—741, первоначальное имя Чэн-ци 成器), старший сын танского императора Жуй-цзуна (на троне 684, 710—712), уступивший трон своему младшему брату Ли Лун-цзи, то бишь знаменитому императору Сюань-цзуну (на троне 712—756). Был известен как искусный живописец, которому особенно удавались изображения лошадей. Юань Цзя-цзо (袁嘉祚 втор. пол. VII—нач. VIII в.) был наставником Ли Сяня, славился несгибаемой волей и выдающимися моральными качествами, а также откровенностью и категоричностью высказываний.

кая, салом обильная, она провела в храме более десяти лет. В тот год свинья издохла. Монахи сожгли ее, а когда огонь прогорел, в пепле нашли более ста кусочков святых мощей! [Тай пин гуан цзи 1959. Т. 1. С. 670].

Это с лихвой компенсируется длинным повествованием о молодом человеке из богатой семьи, любившем ради забавы причинять боль животным и после смерти угодившем в загробное судилище, где все те быки, коровы, лошади и свиньи выстроились в очередь со справедливыми претензиями, и лишь родственные связи в потусторонней канцелярии позволили юноше получить менее тяжкое наказание — животные всего лишь попили его крови. После этого юноша воскрес и, разумеется, стал истовым буддистом [Тай пин гуан цзи 1959. Т. 1. С. 667—669]. Впрочем, рассказ об искусном в толковании сутр наставнике Хун-фане тоже весьма немаленький, в нем подробно описывается посещение им загробного мира [Тай пин гуан цзи 1959. Т. 1. С. 631—635]. Однако буддийские мотивы «Цзи вэнь» не столь сильны, чтобы сборник можно было всерьез рассматривать в ряду книг, «содействующих учению Шакья»; такие истории стоят здесь в общем ряду необычайного. Тем не менее нельзя не отметить ценность сообщаемых Ню Су сведений о буддийских учителях и даосах: многие из них были включены в «Сун гао сэн чжуань» (宋高僧傳 «Сунские жизнеописания достойных монахов») сунского буддийского монаха и историографа буддизма Цзань Нина (贊寧 919—1001), а сведения о некоторых удивительных случаях и даосских магах — в «Синь тан шу» (подробнее см.: [Хуан Лоу 2005]).

Наряду с рассказами о сверхъестественном в самых разных его проявлениях в «Цзи вэнь» есть и совершенно неволшебные фрагменты — причем это крупные, сложные по структуре произведения, наиболее, пожалуй, из сборника Ню Су известные: например, рассказ о преданной дружбе У Бао-аня 吳保安 и его земляка Го Чжун-сяна 郭仲翔, которых на долгие годы разлучили военные неурядицы [Тай пин гуан цзи 1959. Т. 2. С. 1214—1217]. Это история жизни двух вымышленных (скорее всего) персонажей, помещенных в гущу реальных исторических событий; пространный текст включает в себя два не менее пространных и трогательных письма, одно от У Бао-аня к Го Чжун-сяну, другое от Го Чжун-сяна к У Бао-аню [93]. Подобные этому фрагменты составляют украшение и гордость сборника, а с другой стороны — дают повод некоторым современным китайским ученым считать, что «Цзи вэнь» суть сборник новелл чуаньци, а не чжигуай сяошо [94]. Положение этого сборника в смысле жанрового состава действитель-

---

[93] Разумеется, судить о реальности того или иного персонажа со стопроцентной уверенностью мы не можем; однако в данном случае вопрос неоднозначен: с одной стороны, еще Ван Би-цзян обратил внимание на то, что история У Бао-аня представлена в «Синь тан шу» (цз. 191), но с другой — он же отметил, что работавший над разделом биографий этого свода Сун Ци использовал материалы из «Цзи вэнь» [Танжэнь сяошо 1978. С. 245]. Иными словами, Сун Ци, человек, как уже было сказано, крайне дотошный, воспринял эту историю как надежный исторический источник, но должны ли так же поступать мы с учетом сегодняшних знаний?

[94] Так, Хоу Чжун-и рассматривает «Цзи вэнь» в ряду чуаньци и называет первым китайским сборником таких новелл [Хоу Чжун-и 1990. С. 214]. Ван Би-цзян в качестве чуаньци

но неоднозначно: соседствующие с привычными дотанскими рассказами крупные, хорошо проработанные и подробные тексты действительно могут быть рассмотрены если не как полновесные новеллы чуаньци, то, по крайней мере, в качестве ближайших прототипов таковых; и уже вне сомнения «эта книга сыграла важную роль в процессе движения от чжигуай к чуаньци и в становлении чуаньци как самостоятельной формы» [Мяо Чжуан 1998. С. 164]. В любом случае «Цзи вэнь» Ню Су — интереснейший раннетанский сборник, написанный простым, живым, образным языком, обозначающий некоторые векторы развития сяошо и содержащий много занятных историй, воспринятых литераторами последующих эпох. И один из существенных векторов — постепенный отказ от заимствования из предшествующих сочинений для последующей авторской компиляции как от творческого метода и переход к собранию историй, современных автору, — как услышанных и обработанных им, так и являющихся плодом осознанного авторского вымысла. И в этом смысле китайская проза сяошо, начиная с конца периода Лючао, гораздо полнее отвечает классическому представлению о сяошо как о «беседах на улицах, пересудах в переулках».

20.2.2. «Обширные записки о странном»

Следующий важный сборник *чжигуай сяошо* танского времени — «Гуан и цзи» (廣異記 «Обширные записки о странном») танского чиновника и литератора Дай Фу (戴孚 ?—794?) [95]. Про Дай Фу мы знаем немногое, и основные сведения сосредоточены в пространном предисловии к его сборнику, которое написал известный танский поэт и художник Гу Куан (顧況 727—815), старый друг Дай Фу. В предисловии Гу Куан сообщает, что сдавал вместе с Дай Фу экзамены на право занятия вакантной чиновничьей должности — это случилось в начале годов под девизом правления Чжи-дэ (756—758); окончил же жизнь Дай Фу на посту *луши цаньцзюня* (секретарь гражданского администратора гвардейского обеспечения) области Жаочжоу (современный г. Поян в Цзянси), «а лет ему тогда было пятьдесят семь и после него осталось собрание сочинений в двадцати цзюанях». Сыновья покойного, Дай Юэ 戴鉞 и Дай Юн 戴雍, «чтя помыслы отца, слезно умоляли [меня], Куана, друга его, взять рукопись и сложить предисловие» [Тан Линь 1992. С. 2]. Что Гу Куан и сделал.

отобрал два фрагмента из сборника Ню Су: про У Бао-аня и Ню Ин-чжэня 牛應貞 [Танжэнь сяошо 1978. С. 239—245]. Ли Цзянь-го для своей антологии новелл чуаньци выбрал три рассказа из «Цзи вэнь»: это истории про У Бао-аня, Хун-фана и Ню Ин-чжэня [Тан Сун чуаньци пиньду цыдянь 2007. Т. 1. С. 120—143]. Ши Линь (石麟 р. 1953) считает, что в «Цзи вэнь» к чуаньци можно отнести примерно двадцать произведений [Ши Линь 2001. С. 19]. А Утияма Тинари заметил, что такие тексты, как история про У Бао-аня, ничуть не уступают сюжетным произведениям средне- и позднетанского периода [Утияма Тинари 2010. С. 167].

[95] Оуян Цзянь (歐陽建 р. 1941) приводит более точные даты (737?—794?), никак, впрочем, их происхождение не объясняя [Оуян Цзянь 1999-1. С. 30].

Известный текстолог Фан Ши-мин (方詩銘 1919—2000) обращает внимание на юаньские и цинские источники, согласно данным которых Гу Куан и Дай Фу выдержали экзамены на степень цзиньши в 757 г. [Тан Линь 1992. С. 1]. Чэн И-чжун полагает, что если так, то Дай Фу умер не позднее 794 г. [Чэн И-чжун 2011. С. 59]. Отдельные мелкие факты из жизни Дай Фу содержит сам сборник «Гуан и цзи» [96]. Чэн И-чжун датирует это сочинение примерно 780—783 гг. [Чэн И-чжун 2011. С. 60], Ли Цзянь-го считает, что сборник был закончен до 789 г. [Ли Цзянь-го 1993. Т. 1. С. 464] [97].

Что до упомянутого Гу Куаном его собрания сочинений, то оно утеряно; а про «Гуан и цзи» Гу Куан написал, что это была «книга в двадцать цзюаней, на тысяче листов бумаги, несколько, должно быть, сотен тысяч слов». К сожалению, судьба сборника «Гуан и цзи» также оказалась незавидной: ни в каких старых книжных каталогах это сочинение не значится, и есть лишь одно упоминание в южносунском «Ми шу шэн сюй бянь дао сы ку цюэ шу му» (祕書省續編到四庫闕書目 «Перечень дефектных книг, отправленных в Четыре хранилища, [согласно] продолжению калатога Императорской библиотеки»), где сказано об испорченном экземпляре «Гуан и цзи» объемом в одну цзюань [Нин Цзя-юй 1996. С. 52]. Можно сделать вывод, что первоначальный текст «Гуан и цзи» оказался утрачен сравнительно рано — по крайней мере, раньше, нежели множество иных собраний сяошо, попавших в жернова беспокойного времени примерно к концу правления Северной Сун. Однако же к началу правления этой династии, видимо, весьма существенные части «Гуан и цзи» сохранились, потому что в антологию «Тай пин гуан цзи» попало целых триста тринадцать разрозненных фрагментов из сборника Дай Фу. Попытки восстановить «Гуан и цзи» были предприняты в минское и цинское время — в частных каталогах появляются ссылки на сборник Дай Фу в объеме шести цзюаней; именно в таком виде его издавали в разных ксилографических сериях (наиболее ранние из дошедших до нас — цинские), а основан он был на фрагментах, сохранившихся в составе «Тай пин гуан цзи» [98]. На тексте «Тай пин гуан цзи» основан и единственный современный критический текст «Гуан и цзи», включающий триста два фрагмента, поскольку некоторые из содер-

---

[96] Например, в начале 771 г. Дай гостил в доме Чжэн Фэна (鄭鋒 VIII в.), начальника уезда Тунлусянь (северо-западная часть современной пров. Чжэцзян), о чем упоминается в одном из рассказов сборника. Цзэн Цзао в «Лэй шо» сообащет, что первый чиновничий пост Дай Фу был *цзяошулан* («сверщик документов»).

[97] Неопределенность имеющихся в нашем распоряжении данных дает пищу для разных датировок: так, например, гонконгская исследовательница Лю Чу-хуа 劉楚華 считает, что «Гуан и цзи» появились в период с 789 по 793 г., но не позднее 794 г. [Лю Чу-хуа 2003. С. 47].

[98] Хоу Чжун-и справедливо замечает, что сохранившиеся отрывки из «Гуан и цзи» подверглись более поздней редактуре [Хоу Чжун-и 1990. С. 342]. Более того, среди фрагментов, традиционно относимых к «Гуан и цзи», есть несколько явно добавленных другими лицами уже после смерти автора; по крайней мере, об этом говорят содержащиеся во фрагментах датировки: 818 и 896 гг. Ли Цзянь-го к «Гуан и цзи» относит триста четыре содержащихся в «Тай пин гуан цзи» фрагмента. Его исследование на эту тему см. в кн.: [Ли Цзянь-го 1993. Т. 1. С. 465—489].

жащихся в «Тай пин гуан цзи» фрагменты не могут быть признаны подлинными (см.: [Тан Линь 1992]; ряд текстологических исправлений в прочтении текста «Гуан и цзи» Фан Ши-мином дан Фань Чун-гао в ст.: [Фань Чун-гао 1998. С. 48—51]) [99].

Хронологически сборник Дай Фу охватывает довольно большой период: с правления императора Гао-цзуна (третий танский монарх) до начала правления Дэ-цзуна (на троне 780—804); самый поздний фрагмент датирован годами правления под девизом Цзянь-чжун (780—783); действие большинства сохранившихся фрагментов разворачивается до годов правления под девизом Да-ли (766—779), в 713—755 гг. Основная география «Гуан и цзи» — территории современных пров. Цзянсу, Чжэцзян, Цзянси и Аньхой, что не противоречит сведениям о Дай Фу, бывшем родом из округа Цяоцзюнь, на месте которого расположен современный уезд Хуэйхаосянь в Аньхое.

В «Гуан и цзи» — значительное число персонажей. В отличие от «Цзи вэнь» Ню Су, где действуют в том числе и реальные исторические лица, сведения о которых можно почерпнуть из хроник и биографий, имя среднестатистического героя из сборника Дай Фу сегодня не говорит нам ничего, однако это и не безымянный персонаж (вроде *южэнь* 有人, хотя и такие есть в «Гуан и цзи»).

> Некий Ван Хун 王宏 с младых лет добывал пропитание рыбалкой и охотой. В годы танского девиза правления Тянь-бао [он] преследовал зайца — тот ускакал в нору, Хун полез следом за ним и нашел свиток с «Алмазной сутрой». С той поры [Хун] больше уж не охотился [Тан Линь 1992. С. 18] [100].

Нельзя сказать, что в «Гуан и цзи» реальные персонажи вовсе отсутствуют, — они есть (например, легендарный судья Ди Жэнь-цзе 狄仁傑 630—700), но выполняют, как правило, второстепенную, декоративную роль, создавая реалистический фон, на котором действуют условные персонажи, об этом часто говорят и их имена, такие как Ван И 王乙, чье имя вообще — циклический знак (и это не единичный случай в «Гуан и цзи»: имена ряда героев здесь также обозначены циклическими знаками); или «*цзиньши* по фамилии Ли 李進士, запамятовал его имя». Тем не менее время и место действия происходящей с таким героем истории часто строго задокументировано — в духе исторической хроники, и в итоге определить, имеем ли мы дело с реальным человеком или же с вымышленным героем, практически невозможно. Да это по сути и не столь важно. Тенденция к появлению таких героев характерна уже для некоторых лючаоских сбор-

---

[99] Посвятивший «Гуан и цзи» отдельное монографическое исследование Г. Дадбридж считает, что ныне сохранилось триста двадцать восемь аутентичных фрагментов из этого сборника; см. их перечень с указанием на источники и краткими аннотациями: [Dudbridge 1995. P. 175—237].

[100] «Алмазная сутра» — «Цзинь ган бо же бо ло ми цзин» 金剛般若波羅蜜經 «Сутра запредельной премудрости, отсекающая заблуждения алмазным скипетром»), одна из наиболее почитаемых в махаянском буддизме сутр, переведена на китайский Кумарадживой и представляет собой диалог между Буддой и учеником его Субхути о том, что в опыте мы имеем дело не с реальностью, а с ее наименованием. Подробнее см.: [Духовная культура Китая. Т. 2. С. 690—691].

ников, однако именно в танское время тип псевдоисторического персонажа с именем, местом жительства и даже с биографией получает серьезное распространение [101].

Основное содержание «Гуан и цзи», как явствует из названия, — странное, удивительное, сверхъестественное, и если применять принятую в «Тай пин гуан цзи» тематическую классификацию, из сохранившихся фрагментов к разделу «Гуй» (鬼 «Души умерших») здесь относятся 55 (больше всего), к разделу «Ху» (狐 «Лисы») — 33 фрагмента, к разделу «Цзай шэн» (再生 «Воскресшие») — 31 фрагмент, к разделу «Бао ин» (報應 «Воздаяние») — 26 фрагментов, к разделу «Шэнь» (神 «Святые») — 21 фрагмент. Таковы главные темы «Гуан и цзи». Налицо самая тесная связь с основными темами лючаоской прозы об удивительном.

Что до основной темы сборника — душ умерших, то наряду с традиционными «бесоборческими» рассказами о вредоносных гуй и том, как люди от них избавляются, в «Гуан и цзи», согласно подсчетам Лю Чу-хуа, присутствует как минимум тринадцать фрагментов, описывающих любовную связь между человеком и душой умершего (умершей, что чаще), и самый короткий из них — это около ста иероглифов, а самый длинный — до шести сотен [Лю Чу-хуа 2003. С. 48]. Такие истории, как правило, связаны с воскресением одного из персонажей — так, в рассказе о дочери Чжан Го 張果, умершей в пятнадцатилетнем возрасте, девушка воскресает после того, как в нее влюбляется сын некоего Лю И 劉乙, в итоге молодые люди счастливо женятся и обзаводятся потомством [Тан Линь 1992. С. 73] [102]. Часто в подобных историях происходит и посещение загробного судилища; Г. Дадбридж пишет, что в семи таких фрагментах фигурирует владыка подземного мира Яньло-ван [Dudbridge 1995. P. 51] [103]. Хоу Чжун-и отмечает, что описания устройства потустороннего мира в них крайне схематичны, на уровне *чжи и чэн* 至一城, «дошли до некоего города»; *цзянь нютоу-цзу и ча цы жэнь* 見牛頭卒以叉刺人, «увидел, как быкоголовые стражи колют вилами людей» [Хоу Чжун-и 1990. С. 343].

Встречи живых с душами умерших в «Гуан и цзи» более многочисленны, разнообразны и вовсе не обязательно связаны с тем, что человек претерпевает несчастья от злобных *гуй*, — есть здесь и случаи, когда душа умершего обращается к живому за помощью, и это сравнительно свежий мотив. Подобные рассказы постепенно трансформируются из сухих записей о необычайных происшествиях в полноценные художественные про-

---

[101] Хоу Чжун-и утверждает, что подобный эффект возникает в результате того, что «автор искренне верит, будто души умерших и духи существует на самом деле, а оттого каждую историю снабжает временем, местом и таким персонажем, дабы продемонстрировать, что это реально и достоверно» [Хоу Чжун-и 1990. С. 342].

[102] Данный сюжет — о душе умершей девушки, полюбившей живого юношу и воскресшей, чтобы вступить с ним в брак, весьма востребован в последующей китайской литературной традиции, например, в пьесе минского драматурга Тан Сянь-цзу (湯顯祖 1550—1616) «Му дань тин хуань хунь цзи» (牡丹亭還魂記 «Записки о вернувшейся душе из беседки Муданьтин»). Подробнее о мотиве женитьбы (выхода замуж) на умершей и воскресшей см. вышеуказанную статью Лю Чу-хуа.

[103] Имеется в виду, что в этих фрагментах Яньло-ван назван своим именем; еще в пятнадцати, вероятно, он же присутствует опосредованно, в качестве просто *вана* 王.

изведения (что, впрочем, касается и других тем, не связанных с душами умерших).

> Гао Ли 高勵 — он был тесть Цуй Ши-гуана 崔士光. Однажды летом [Ли] сидел под тутовым деревом в своем поместье, наблюдая за молотьбой пшеницы. Тут с востока появился человек — верхом на коне он подъехал к Ли, низко поклонился и сказал:
>
> — Прошу, вылечите ногу моей лошади!
>
> — Я не лошадиный лекарь, как же мне вылечить лошадь? — отвечал Ли.
>
> Тот человек рассмеялся:
>
> — Да нужно всего лишь подклеить ногу!
>
> Ли не понял, что он имеет в виду, и тогда человек объяснил:
>
> — Я — не человек, я гуй. А эта лошадь — деревянная, и если вы, сударь, склеите ей [ногу], то я смогу продолжить свой путь.
>
> Тогда Ли сходил сварил клея, вернулся, приблизился к лошади — и [она] действительно предстала перед ним деревянной! Повреждение обнаружилось на передней ноге, и [Ли] склеил ее. Отнес клей обратно в дом, а когда вышел, видит — тот человек уж стоит рядом с лошадью, и лошадь выглядит превосходно. [Человек] подошел, поблагодарил Ли, вскочил на лошадь и ускакал [Тан Линь 1992. С. 111].

Возросшее количество фрагментов, повествующих о лисах-оборотнях, ясно демонстрирует, что к танскому времени это животное, а равно и представления о его волшебных свойствах, выделились в отдельный разряд, больше не деля общую нишу с тиграми, медведями, волками и другими способными к оборотничеству существами [104]. В предшествующей прозе посвященные лисам фрагменты исчислялись единицами: так, в «Сюань чжун цзи» есть всего один такой фрагмент, в «Соу шэнь цзи» — три, в «Цзи вэнь» — шесть. В сборнике Дай Фу, как было сказано, лисам посвящено целых тридцать три фрагмента. Известно, что культ лисы как животного, обладающего волшебными свойствами и могущего оказывать покровительство, начал складываться именно в танское время, о чем говорят не только прямые свидетельства письменных памятников, но и гораздо большее внимание, которое авторы сяошо стали уделять лисе-оборотню в своих произведениях [105]. Конечно, самый культ сформировался окончательно в более позднее время, но уже в танской прозе мы видим целую череду образов лис-оборотней, отличающихся от своих дотанских прототипов, и «Цзи вэнь» в этом смысле — одна из первых ласточек, а «Гуан и цзи» — сборник, в котором лиса-оборотень впервые представлена столь полно.

---

[104] Несмотря на явное доминирование лисы-оборотня в «Гуан и цзи», иные способные к оборотничеству существа также есть в сборнике Дай Фу в достаточном количестве: так, тигры фигурируют в девятнадцати фрагментах, змеи — в одиннадцати, а в двух есть драконы.

[105] Что касается свидетельств, то широко известна запись танского Чжан Чжо, содержащаяся в его «Чао е цянь цзай» (朝野僉載 «Полное собрание [известий] о дворе и окраинах»): ««Начиная с первых годов правления династии Тан, многие в народе стали поклоняться фее-лисе, в домах приносили жертвы, чтобы ее умилостивить. Подносили человеческие еду и питье. Поклонялись стихийно. В то время бытовала поговорка: "Там, где нет лисы, нельзя деревню основать"» [Тай пин гуан цзи 1959. Т. 5. С. 3658]. О самом Чжан Чжи и его сборнике см. ниже.

Фрагменты, посвященные лисе, в сборнике Дай Фу разнообразны. Есть среди них типичные дотанские записи удивительных случаев — с той принципиальной разницей, что они, как правило, не почерпнуты из старых книг (таких заимствований очень мало), а суть живые свидетельства современников автора [106].

> Сун Бо 宋薄 — он в годы под танским девизом правления Да-ли стал *вэем* Чанчэна. [Он] сам рассказывал, что когда был мал, они со сверстниками с наступлением ночи ставили силки на диких лис, но за несколько ночей так [ни одной] и не поймали.
>
> Потом в конце месяца они снова взялись за это — и увидели беса в плетеной из бамбука шляпе, едущего верхом на лисе и распевающего «Одинокую миску». Когда [они] приблизились к месту, где были силки, лиса хотела было зайти в них, но бес шлепнул лису рукой по морде, и [она] свернула. Так повторилось четыре раза.
>
> На следующий вечер Бо [и его приятели] снова расставили силки и стали караулить лису. Опять появился бес верхом на лисе, а перед ними шли два мелких беса — снова подошли к самым силкам. Бо с друзьями ничего не поймали и тогда бросили это [занятие].
>
> А еще был Тань Чжун 談眾, и он рассказывал, что в детстве тоже ставил силки и однажды вдруг увидел старика, который, опираясь на посох, подошел к самым силкам, встал рядом под деревом, вгляделся в [листву] и спросил:
>
> — А кто это там на дереве?
>
> Чжун тогда был очень мал и страшно перепугался, а его старший брат в гневе закричал:
>
> — Старый дикий лис, да как ты смеешь!
>
> Слез с дерева, кинулся к [старику], а тот обернулся лисом и пустился наутек [Тан Линь 1992. С. 220] [107].

Лисы как существа, относящиеся к темному началу, в китайских низовых верованиях издавна имели тесную связь с умершими, а поверье о том, что *гуй* ездят верхом на лисе, зафиксировано еще в «Шо вэнь цзе цзы» ханьского Сюй Шэня: «Лиса — вредоносное животное. На ней ездят души умерших» [Шо вэнь цзе цзы чжу 1990. С. 478]. Отсюда и традиционное представление о вредоносности лис, примеры чему мы видели в рассмотренных выше сборниках. «Гуан и цзи» в этом смысле не исключение: на страницах этого сборника рассказывается, как лисы активно морочат людям голову.

> Начальник танской области Сунчжоу Ван Сюань 王璿 в юные годы был очень красив, и [его] омрачила лисица.
>
> Некоторые из домашних [Сюаня] ее видели: манеры и внешность исключительно прелестные, и даже если [лиса] сталкивалась с подростком или ребенком, обязательно принимала наипочтительнейший вид, себя [уничижительно] называла «молодкой» и во всем была учтива и сообразна — оттого любой радо-

---

[106] В связи с чем ведущие китайские литературоведы (Хоу Чжун-и, Чэн И-чжун, Мяо Чжуан и др.) отмечают гораздо большую «фольклорность» сборника Дай Фу. Подробнее см.: [Чжан Цзюнь 2006-1].

[107] Ч а н ч э н — основанный при Цзинь уезд, в танское время преобразованный в область, но в 624 г. снова получивший статус уезда. Располагался на территории современной пров. Чжэцзян. *В э й* — уездный пристав.

вался встрече с ней. Каждый раз, когда наступало начало лета или же иной праздник, [лиса] всем преподносила подарки с сопроводительными словами: «Молодка шлет подарок такому-то господину или такой-то барышне». Это всех веселило, но [подарки] были всегда щедрые.

Потом Сюань получил повышение, и лиса за ним не последовала: видно, [его] высокое положение не позволяло уж [этому] существу творить волшбу [Тан Линь 1992. С. 218] [108].

Главное, что обращает на себя внимание в приведенной истории, — добрые намерения лисы-оборотня, приложившей немалые усилия для того, чтобы войти в человеческую семью; данная тема получит широкое развитие в более поздних сяошо. Вообще же мотив вступления лисы в интимную связь с человеком — один из самых распространенных, в том числе в «Гуан и цзи» [109]. Здесь лисы вступают в сексуальную связь с людьми, — чаще это лисы женского пола, оборачивающиеся прекрасными девушками, но есть и лисы-мужчины, в том числе совращающие замужних женщин во время отсутствия дома супруга (как в рассказе о Сюй Ане 徐安, чья жена была омрачена, пока Сюй путешествовал); встречаются в «Гуан и цзи» лисы, которые прибегают к давлению на людей, фактически к шантажу, для того, чтобы за них выдали замуж девушек (например история о Ян Бо-чэне 楊伯成); наконец, один фрагмент содержит историю о старом лисе, который похищал красивых жен проезжих путников.

Лю Цзя 劉甲 из Пэнчэна — при Тан, в годы под девизом правления Кайюань, он был назначен начальником одного из уездов к северу от Реки. [Цзя] отправился к месту службы, и путь [его] пролегал мимо горного постоялого двора. [Цзя] остановился там на ночь, а хозяева, увидев, какая красивая у него жена, сказали ему со всей откровенностью:

— Здесь обитает волшебный дух, очень любит красивых женщин, и у многих, кто приезжает сюда, [дух] их похитил. [Вам] следует тщательно охранять [супругу]!

Цзя договорился с домочадцами не давать друг другу спать, [они] окружили кольцом его [жену], а саму ее с ног до головы обсыпали пшеничной мукой.

Когда минула пятая стража, Цзя радостно сказал:

— Нечисть лишь по ночам бесчинствует, а теперь уж светает, все позади!

---

[108] Сунчжоу — область, располагавшаяся на территории современной пров. Хэнань. Высокое положение... — В идеале предполагалось, что высокий государственный пост может занять лишь человек исключительных качеств и добродетели, а такой человек, подобно Чжан Хуа как он описан в «Соу шэнь цзи», достаточно прозорлив, дабы распознать нечисть, и окружают его люди сходные; способное к оборотничеству существо должно обладать недюжинной волшебной силой, чтобы морочить таких людей, и данная лиса, видимо, подобной мощью не обладала.

[109] По сути, мы имеем дело с трансформированным в письменных памятниках фольклорным мотивом женитьбы на волшебной деве, генезис его в китайской прозе сяошо рассмотрен в кн.: [Голыгина 1980]. Однако супружество с волшебной девой и супружество с лисой принципиально различны: исходно волшебная дева является помощницей и благодетельницей (и на эту роль в китайской культуре скорее подходит небожительница, сходящая к смертному из горних высей), тогда как лиса изначально заботится в первую очередь о собственных интересах, она пользуется человеком — получает его жизненную энергию в процессе интимных отношений и тем наносит человеку вред, даже если и не желает этого.

И лишь все облегченно погрузились в сон, как жена [Цзя] исчезла! Тогда Цзя [и его домочадцы], оставив добро на попечение местных жителей, взяли палки и отправились по следу из муки — сначала через оконный проем, потом через стену и на восток, а там увидели древний могильный холм, на холме — большое тутовое дерево, а под ним — узкую нору, и след из муки вел прямо в нее. Стали раскапывать нору и на глубине более чем в чжан под деревом наткнулись на пещеру, подобную веренице комнат, и там, опершись на нефритовый столик, сидел старый лис, а перед ним в два ряда выстроились десятка полтора красавиц с музыкальными инструментами в руках — всё украденные у проезжих людей девушки! Тут же были лисята — несколько сотен.

Убили всех [Тан Линь 1992. С. 200] [110].

Но не такие рассказы, где лиса-оборотень, будучи во власти своей злой, темной сущности и своекорыстных интересов, превращается в человека (а в ряде фрагментов — и в буддийских наставников, в архатов и даже в Будду) и вредит людям, составляют привлекающую внимание новизну «Гуан и цзи», а рассказы, сходные с историей Ван Сюаня, главные героини которых становятся людям верными женами, живут с ними обычной супружеской жизнью (и в таких браках даже рождаются дети, см. историю о Ли Нуне 李麐). Примечателен фрагмент о *цаньцзюне* (помощнике областного военного администратора) Ли 李參軍 — значительное по объему, самое большое из посвященных лисам в «Гуан и цзи» произведение, в современном издании занимающее две страницы иероглифического текста [111]. Главный герой этого рассказа, отправившись за новым назначением в столицу, женится на дочери, как ему объяснили, высокопоставленного и богатого лица по фамилии Сяо 蕭; в конечном итоге жена Ли в его отсутствие оказывается затравлена собаками — и выясняется, что она, а равно и все ее служанки, были лисами-оборотнями, да и отец — тоже, при виде собак он обращается в старого лиса и пытается спастись бегством, но становится еще одной жертвой собачьих зубов [Тан Линь 1992. С. 200—202]. Несмотря на трагичность развязки, на протяжении всего богатого деталями и описаниями повествования лисы-оборотни не причиняют Ли никакого вреда; гибель его жены и ее служанок выглядит трагической случайностью, и Ли искренне скорбит. Чэн И-чжун вполне справедливо называет этот рассказ прототипом известной танской новеллы «Жэнь ши чжуань», главная героиня которой, как мы помним, также была загрызена собаками [Чэн И-чжун 2011. С. 63] [112]. Интересно и то, что обычно обитающие в норах и непроходимых зарослях лисы в этом рассказе живут в роскошных покоях, занимают высокое положение в обществе и ведут себя согласно человеческим ус-

---

[110] Пэнчэн — один из древнейших населенных пунктов, располагавшихся на территории современной пров. Цзянсу; впервые это название зафиксировано в 573 г. до н. э. Река — Янцзыцзян.

[111] Этот, а также восемь других фрагментов, где в «Гуан и цзи» действуют лисы-оборотни, по мнению Ван Вэя (王韋 р. 1974), китайского литературоведа из Шаньдуна, «по форме близки к новелле чуаньци» [Ван Вэй 2006. С. 78].

[112] Разумеется, героинь этих двух текстов нельзя сравнивать: у Дай Фу о лисе — жене Ли, не сказано ничего, кроме того, что она была чрезвычайно красива; тогда как Жэнь в изложении Шэнь Цзи-цзи предстает вполне живым, обладающим характером и чувствами персонажем.

тановлениям и правилам (по крайней мере, именно так происходит обряд сватовства и бракосочетания). А искренне привязавшись к любимому человеку, лисы страдают.

> Танский Фэн Цзе 馮玠 — он страдал от лисьего помрачения, и в конце концов отец нашел знахаря, способного излечить недуг Цзе. Тут оборотень с рыданиями сказал Цзе:
>
> — Вот и пришли к концу наши совместные дни! Сегодня я так напугана этим знахарем, что уж больше не могу тут оставаться!
>
> [Лиса] лила слезы целый день, а потом преподнесла Цзе в подарок одежду, добавив:
>
> — Хорошенько берегите, лелейте ее — будет [вам] на долгую обо мне память.
>
> Цзе, как получил [одежду], боясь, что увидят домашние, спрятал [ее] между книг. Недуг пошел на убыль, [Цзе] отправился в столицу на экзамены, но [сверток] так и не открывал. Лишь выдержав испытания, открыл, глядит — а [одежда] бумажная [Тан Линь 1992. С. 212] [113].

Сведения, сообщаемые о лисах-оборотнях в сборнике Дай Фу, беспрецедентно обильны. Получает здесь развитие и образ тысячелетней лисы, впервые появляющейся в «Сюань чжун цзи» Го Пу, где говорится, что такая лиса становится небесной; а потом развиваются в «Соу шэнь цзи» и в «Соу шэнь хоу цзи». Тысячелетняя, или небесная, лиса присутствует в шести фрагментах «Гуан и цзи». Из них мы узнаем, что такая лиса (лис), обратившись в человека, зачастую имеет некоторые внешние отличия от своих товарок — например, она выше ростом (в двух фрагментах из «Гуан и цзи» говорится о восьми и семи с лишним чи, это два метра и выше), внешностью такая лиса чрезвычайно роскошна, а выезд ее соответствует княжескому по регламенту и количеству сопровождающих. Сила небесной лисы велика: разоблачить ее и совладать с ней обычный маг или даос не в состоянии, холодное оружие тоже не может причинить ей вред. Наконец, в одном из фрагментов тысячелетняя лиса в запальчивости даже объясняет, что лисы ее возраста носят фамилии Чжао 趙 и Чжан 張, а те, чей возраст составляет пять сотен лет, — Бай 白 и Кан 康 [Тан Линь 1992. С. 209] [114].

Перечисленными темами содержание «Гуан и цзи» далеко не исчерпывается: данный сборник вполне можно считать небольшой раннетанской энциклопедией сверхъестественного, оказавшей существенное влияние на многих китайских литераторов последующих веков — вплоть до Пу Сун-

---

[113] Вступая в сексуальные отношения с мужчиной, лиса пьет его жизненную энергию — вне зависимости от того, хочет или нет, ибо такова ее сущность, и в результате человек ослабевает и недужит, лишается сил, как в случае с Цзе.

[114] Эта информация, впервые встречающаяся в «Гуан и цзи», многократно повторена в более поздних памятниках — например в «Пин яо чжуань» (平妖傳 «История усмирения нечисти», в русском переводе «Развеянные чары») Ло Гуань-чжуна (羅貫中 1330—1400) и Фэн Мэн-луна (馮夢龍 1574—1646). В XVII—XX вв. лису причислили к так называемым *сы дамэнь* 四大門, или *сы дацзя* (四大家 «четыре великих семейства»), куда входили четыре вида животных, обладавших, по народным представлениям, волшебными свойствами и наделенных фамилиями, созвучными названиям или свойствам животных: лиса (狐狸 *хули*) — Хумэнь 胡門, хорь (黃鼠狼 *хуаншулан*) — Хуанмэнь 黃門, еж (刺蝟 *цывэй*) — Баймэнь 白門, змея (蛇 *шэ*) — Чанмэнь 長門 или Люмэнь 劉門.

лина. Здесь есть фрагменты, продолжающие традиции «Соу шэн хоу цзи» и повествующие о любовной связи человека и небожительницы — например, о третьей дочери духа горы Хуашань, вышедшей замуж за ученого-книжника, родившей ему двух сыновей и дочь, а также позволившей ему позднее жениться еще и на земной женщине, каковая в конечном итоге поспособствовала их разрыву; а ряд фрагментов содержат созвучные «Гуань ши инь ин янь цзи» буддийские мотивы — в первую очередь иллюстрации неизбежности воздаяния и чудодейственной силы буддийских сутр, но в них нет ничего принципиально нового в сравнении с более ранними сборниками подобной тематики.

Объем фрагментов, составляющих ныне известный корпус сборника Дай Фу, разнится: тут есть и короткие, а есть и сравнительно длинные произведения — таких около четырех десятков; с точки зрения формы все рассказы из «Гуан и цзи», вне зависимости от размера, имеют зачин и концовку, логически развивающийся сюжет и производят впечатление полностью законченных; язык изложения прост, но красочен, самодостаточен, но красноречив; Мяо Чжуан отмечает, что в «Гуан и цзи» появляются столь выразительные образы главных героев, которых до того не было [Мяо Чжуан 1998. С. 168]. Кроме того, «Гуан и цзи» представляет собой весьма характерный образчик соединения в рамках одного сборника прозы дотанского образца с фрагментами, вполне могущими претендовать на то, чтобы считаться новеллами чуаньци [115].

«Гуан и цзи» Дай Фу, наряду с «Цзи вэнь» Ню Су, — важное звено в развитии китайской прозы сяошо, источник сюжетов и образов героев для художественной традиции последующих времен, существенная веха на пути становления подлинно художественной прозы.

20.2.3. «Записи о сокровенных чудесах» Ню Сэн-жу

В сравнении со многими предыдущими сборниками «Сюань гуай лу» (玄怪錄 «Записи о сокровенных чудесах») — сочинение гораздо более популярное и знаменитое, равно как и его автор, танский сановник, крупный политик и литератор Ню Сэн-жу (牛僧孺 780—848) [116]. Выходец из старого

---

[115] Ши Линь считает, что в «Гуан и цзи» новеллами чуаньци могут быть признаны более сорока фрагментов. Подробнее см.: [Ши Линь 2003-2]. Ли Цзянь-го отобрал из «Гуан и цзи» четыре фрагмента для своего собрания чуаньци: «Жу инь жэнь» (汝陰人 «Житель Жуинья»), «Чан и» (常夷 «Чан И»), «Лю чан ши нюй» (劉長史女 «Дочь начальника Лю»), «Ань нань ле чжэ» (安南獵者 «Охотник из Аньнани»), см.: [Тан Сун чуаньци пиньду цыдянь 2007. Т. 1. С. 194—224]. Ван Би-цзян не включил в свое собрание ни одного фрагмента из «Гуан и цзи».

[116] Существует несколько не слишком различающихся вариантов датировки годов жизни Ню Сэн-жу: 779—847 [Хоу Чжун-и 1990. С. 259; Nienhauser 2010. P. 60]; 789—862? [Нин Цзя-юй 1996. С. 91]; 780—848/849 [Чжунго вэньсюэцзя да цыдянь 1992. С. 91]; 779—848 [Голыгина 1995. С. 339]; ни один из них не аргументируется. В данном случае мы считаем уместным пользоваться датировкой, предложенной шаньдунским литерату-

служилого рода, Ню Сэн-жу оказался в столице империи, Чанъане, в пятнадцатилетнем возрасте и поселился в загородном поместье своего прадеда, известного библиофила Ню Хуна (牛弘 545—610); несколько лет Ню Сэн-жу старательно учился в его богатейшей библиотеке, усваивая книжную премудрость, — постепенно слава о блестящих познаниях молодого человека разнеслась по Чанъаню и дошла до *цзайсяна* Вэй Чжи-и (韋執誼 769—814); Ню Сэн-жу завел многочисленные знакомства среди прославленных ученых и знаменитостей, в частности сошелся со сверстником Ли Цзун-минем (李宗閔 787—843), с которым вместе держал столичные экзамены, а позднее создал придворную группировку («клику», *дан* 黨). Став *цзиньши* в 805 г., Ню Сэн-жу, однако, получил мелкую провинциальную должность — из-за личной неприязни, которую питал к нему *цзайсян* Ли Цзи-фу (李吉甫 758—814), поскольку в своем экзаменационном сочинении Ню Сэн-жу допустил резкую критику ошибок в управлении страной. После смерти Ли Цзи-фу Ню Сэн-жу получил возможность вернуться ко двору и стал постепенно делать карьеру, продвигаясь от незначительных должностей к высотам власти. Служба Ню Сэн-жу представляла собой непрерывную, длившуюся около полувека, борьбу за власть между ним и его единомышленниками, с одной стороны, и сановником Ли Дэ-юем (李德裕 787—850), возглавлявшим придворную группировку Ли (*Ли дан* 李黨), созданную еще его отцом, Ли Цзи-фу, с другой стороны. Периодически то одна, то другая группировка приобретала больший вес и, пользуясь своим преимуществом, старалась так или иначе заручиться поддержкой весьма влиятельных при танском дворе евнухов, державших в своих руках Управление дворцовой стражи и контролировавших военные дела, и удалить от власти сторонников противного лагеря. Так, Ли и единомышленникам удалось добиться увольнения более чем трех тысяч чиновников, которых они почитали ненужными (в 811 г. и позднее), но в 823 г. стараниями группировки Ню Ли Дэ-юй был выслан служить в провинции на целых восемь лет, и его место при дворе занял Ню Сэн-жу; вернувшись к власти, Ли Дэ-юй в 842 г. выслал из столицы как самого Ню Сэн-жу, так и всех его существенных сторонников. В разное время Ню Сэн-жу был членом Цензората, начальником отдела в Департаменте податей, членом придворной академии Ханьлинь, а также занимал должности фактически ранга цзайсяна — *тун чжуншу мэньсия пинчжанши* («упорядочивающий дела и приводящий их в надлежащее состояние совместно с Государственной канцелярией и Советом двора»), *ю пуе* (правый помощник начальника Шаншушэна, Управления департаментов), *тайцзы шаобао* (младший опекун наследника трона) и прочие, периодически их теряя в ходе переменчивой борьбы за власть, а потом вновь получая. Наконец, в 846 г., когда к власти пришел император Сюань-цзун (宣), партия Ню не только разделалась со всеми приверженцами Ли, но и полностью поменяла всю проводимую ими политику, в том числе были прекращены гонения на буддизм. Ли Дэ-юй был разжалован и сослан служить в область Яйчжоу (на территории современной пров. Гуандун), где и умер. Сюань-цзун вернул Ню Сэн-жу должность *тайцзы шаобао*,

---

роведом, выступающим под псевдонимом Дин Дин (丁鼎 р. 1955, настоящее имя Чэн Ци-ли 程奇立), автором биографии Ню Сэн-жу [Дин Дин 1997].

в каковом качестве он и прослужил до самой смерти [117]. Ню Сэн-жу был поэт и блестящий стилист, водивший дружбу с Хань Юем и Бо Цзюй-и, а самый известный из его трудов — сборник «Сюань гуай лу» [118].

«Сюань гуай лу» числятся в библиографическом отделе новой танской династийной истории (цз. 59) в объеме десять цзюаней, те же сведения указаны и в «Сун ши» (цз. 206). Однако в библиографии Чэнь Чжэньсуня сообщается: «"Записи о сокровенных чудесах", десять цзюаней, автор — танский Ню Сэн-жу. В "Трактате [о литературе шести классов искусств"] из "[Истории династии] Тан" [сказано о] десяти цзюанях, а еще гово-

---

[117] Подробнее см. его официальную биографию в «Цзю тан шу» (цз. 172) и в «Синь тан шу» (цз. 174), а также: [Чжунго вэньянь сяошоцзя пинчжуань 2004. С. 150—153; Дин Дин 1993; Дин Дин 1995; Дин Дин 1997; Ли Жунь-цян 2002].

[118] Известно о собрании сочинений Ню Сэн-жу в пяти цзюанях, но оно, к сожалению, утеряно. Девятнадцать его произведений, написанных в разных жанрах высокой словесности, сохранились в «Цюань тан вэнь», а антология «Цюань тан ши» донесла до нас четырнадцать стихотворений Ню Сэн-жу. Также Ню Сэн-жу традиционно приписывали авторство новеллы чуаньци «Чжоу цинь син цзи» (周秦行記 «Записки о путешествии в Чжоу и Цинь»), которая вошла в собрание Лу Синя под авторством Ню Сэн-жу, см.: [Тан Сун чуаньци цзи 2009. С. 191—199]; см. новеллу в русском переводе О. Л. Фишман: [Танские новеллы 1955. С. 71—78; Танские новеллы 1960. С. 83—90; Гуляка и волшебник 1980. С. 206—215]. Однако же настоящим автором этого текста, судя по всему, является танский сановник Вэй Гуань (韋瓘 789—862?), входивший в число сторонников Ли Дэ-юя и воспользовавшийся именем Ню Сэн-жу в политических целях — чтобы опорочить его, как это было с историей о белой обезьяне (см.: [Хоу Чжун-и 1990. С. 231; Ли Цзянь-го 1993. Т. 2. С. 533—535]). Впрочем, Чэн И-чжун сомневается в авторстве Вэй Гуаня, как и в принадлежности его к группировке Ли Дэ-юя; ученый высказывает предположение, что настоящим автором «Чжоу цинь син цзи» мог быть дво-юродный племянник Ню Сэн-жу поэт Хуанфу Сун (皇甫松 IX в.) [Чэн И-чжун 2011. С. 194—199]. Нин Цзя-юй считает, что для подобных выводов нет достаточных оснований [Нин Цзя-юй 1996. С. 91]. Помимо этого относительно авторства «Чжоу цинь син цзи» существовало еще как минимум две гипотезы — что эту новеллу написал либо танский литератор Вэй Сюань (韋絢 IX в.), также сторонник Ли Дэ-юя, либо упоминавшийся выше литератор У Цзюнь; однако в настоящее время считается доказанным: автором «Чжоу цинь син цзи» был именно Вэй Гуань, а никак не Ню Сэн-жу или кто-то другой (подробнее см.: [Ван Вэй 2011]). Тем не менее нужного эффекта «Чжоу цинь син цзи» достигли. Так, Сунь Гуан-сянь (孫光憲 895?—968) в «Бэй мэн со янь» (北夢瑣言 «Краткие речения из Бэймэн», см. главу 21) писал: «В начале годов Юань-хэ Сэн-жу выдержал экзамены и впоследствии занимал поочередно посты помощника губернатора провинции, секретаря Государственного совета, личного секретаря императора, начальника областей Янчжоу и Цзяньчжоу, наместника в Восточной столице и левого министра. Первое его сочинение было "Записки о путешествии в Чжоу и Цинь", и Ли Дэ-юй выступил с критикой нелицеприятных рассуждений в нем. В начале годов Да-чжун [Сэн-жу] умер, не удостоившись пожалования посмертным именем. Позже Бо Минь-чжун (白敏中 792—861), ставший министром, подал Владыке на утверждение имя Цзянь 簡 "Простой", а Бо Цзюй-и предлагал имя Вэнь 文 "Просвещенный". Я, Баогуан-цзы (литературный псевдоним Сунь Гуан-сяня. — *И. А.*), добавлю: Сэн-жу выдвигал людей даровитых. Он оказался у власти прежде Дэ-юя, который также не отбрасывал таланты прочь, как сделал бы завистник. Ныне же сравнивают талант и искусство Ню с заслугами Дэ-юя, но помнят ли о том, что стоит за этим? Ведь "Записки о путешествии в Чжоу и Цинь" изобилуют недостойными рассуждениями, которые осудил Дэ-юй. Благородные люди приходят в ужас, прочитав "Записки", и никто не говорит, что Вэй-гун (Ли Дэ-юй) принизил мудрого и позавидовал прекрасному! Министр Ню не избежал великой беды, а [Дэ-юю] посчастливилось ее минуть» [Алимов 2009. С. 173].

рится о "Продолжении записей" Ли Фу-яня (李復言 кон. VIII—перв. пол. IX в.) в пяти цзюанях, и то же сказано в "Каталоге книг из официальных хранилищ времен [возрождения страны]". Но сейчас сохранилось всего одиннадцать цзюаней и нет никакого "Продолжения записей"» [Чэнь Чжэнь-сунь 1987. С. 338]. Между тем старший современник Чэнь Чжэнь-суня — Чао Гун-у в своем каталоге отразил и «Сюань гуай лу» в десяти цзюанях, и продолжение этого сборника (о нем см. ниже) также в десяти цзюанях [Чао Гун-у 1990. С. 551]. Из этого мы можем сделать вывод, что первоначальный текст сборника Ню Сэн-чжу был вполне распространен еще при Северной Сун, но во второй половине правления Южной Сун, по-видимому, сильно пострадал — по крайней мере после 1187 г., когда Чао Гун-у закончил составление своей библиографии (а «Чжун син гуань гэ шу му» датируется 1178 г.); в результате Чэнь Чжэнь-сунь имел дело уже не с аутентичным текстом, а с тем, в котором сборники Ню Сэн-жу и Ли Фу-яня оказались слиты воедино, что создало проблему в отношении определения авторства ряда их фрагментов. В таком виде «Сюань гуай лу» существовали и в эпоху Мин — Чэн И-чжун обращает внимание на соответствующее свидетельство 1540 г. из «Бай чуань шу чжи» Гао Жу (цз. 8), где, во-первых, сборник назван «Ю гуай лу», а во-вторых, сказано об объеме в одиннадцать цзюаней, вмещающем всего сорок четыре произведения, что кажется ученому удивительным [Чэн И-чжун 2011. С. 184]. От минского времени до наших дней сохранилось два ксилографических списка «Сюань гуай лу»: первый — в составе серии «Цзи гу тан цюнь шу ми цзянь» (稽古堂群書秘簡 «Редкие издания из коллекции книг зала Цзигутан») минского библиофила и издателя Гао Чэн-шаня (高承埏 1603—1648), где текст называется «Сюань гуай лу» и разбит он на одиннадцать цзюаней; второй выполнен неким Чэнь Ин-сяном 陳應翔, это отдельное издание, которое называется «Ю гуай лу» и насчитывает четыре цзюани (а также еще цзюань в приложении — тексты из продолжения Ли Фу-яня, эта ксилография хранится в Пекинской библиотеке); несмотря на различие в количестве цзюаней, оба списка «Сюань гуай лу» содержат по сорок четыре произведения [119]. В результате неустанной работы старых китайских текстологов «Сюань гуай лу», а также продолжение Ли Фу-яня, в глобальном цинском каталоге «Сы ку цюань шу цзун му» стали числиться как сборники, состоящие каждый из одной цзюани. Самый ранний современный критический текст сборника Ню Сэн-жу, подготовленный Чэн И-чжуном, базируется на ксилографе, изданном Чэнь Ин-сяном, как самом достоверном, он содержит сорок шесть фрагментов, сведенных в четыре цзюани (а также еще двенадцать фрагментов в приложении) [Ню Сэн-жу 1982] [120].

---

[119] Следует отметить, что фрагменты, маркированные как происходящие из «Сюань гуай лу», сохранились и в сунских сводах — в частности, в «Тай пин гуан цзи» содержится 31 такой фрагмент, а в «Лэй шо» — 25 (за исключением одного все они входят в список Чэн Ин-сяна); и не все фрагменты есть в указанных выше минских списках, равно как и не все содержание этих списков дублируется в «Тай пин гуан цзи» и в иных сунских антологиях. Всего же насчитывается пятьдесят семь недублируемых (и притом атрибутируемых указанными памятниками в качестве частей «Сюань гуай лу») фрагментов.

[120] Ли Цзянь-го, признавая всю ценность издания Чэн И-чжуна, считает аутентичными лишь 40 фрагментов основного корпуса текста и 11 фрагментов, данных Чэн И-чжуном

Несколько слов о датировке сборника. В научном мире существует мнение, что «Сюань гуай лу» появились как *синцзюань* 行卷, то есть «посыльный свиток», — сочинение, написанное готовящимся принять участие в столичных экзаменах с целью передать влиятельному, высокопоставленному лицу, дабы лицо, по достоинству оценив слог и дарование автора, оказало ему покровительство. Данное мнение базируется на пассаже из «Юнь лу мань чао» (雲麓漫鈔 «Неспешные выписки в Юньлу») сунского Чжао Янь-вэя (趙彥衛 ?—после 1206), где сказано:

> При Тан выдвинутые на экзамены кандидаты сперва искали поддержки у известных людей своего времени, дабы имена их были доведены до слуха экзаменаторов, после чего через [известных людей] подносили свои сочинения и через несколько дней подносили еще раз, и это называлось *вэньцзюань* (溫卷 умилостивляющие свитки), — такие [сочинения], как «Записи о чудесах из [мира] мрака» или «Повествования об удивительном» («Чуань ци») все именно таковы. Ведь в подобных сочинениях намешано столько разных стилей — из них можно убедиться в таланте [автора] как историка, в его поэтическом слоге, в искусстве строить суждения. А вот цзиньши — те больше стихами делали подношения, и среди известных ныне в мире танских стихов несколько сотен именно таковы [Чжао Янь-вэй 1996. С. 135] [121].

Чжао Янь-вэй прямо упоминает сборник «Сюань гуай лу» (в данном случае — в принятом при Сун названии «Ю гуай лу») как явный пример текста, написанного в качестве *синцзюань* (*вэньцзюань*). Дин Дин, биограф Ню Сэн-жу, исходя из этого, считает, что бóльшая часть «Сюань гуай лу» была написана им примерно в 800 г., и именно в вышеописанных прагматических целях [Дин Дин 1997. С. 56]. Однако в ряде произведений из «Сю-

---

в приложении; семь же фрагментов, по мнению ученого, относятся к другим сочинениям (подробное обоснование см.: [Ли Цзянь-го 1993. Т. 2. С. 612—624]). Несколько иного мнения придерживается Чэн Сяо-мин, считающий безусловно аутентичными лишь двадцать восемь фрагментов из «Сюань гуай лу»; подробному анализу этого посвящены две его работы: [Чэн Сяо-мин 1996-2; Чэн Сяо-мин 1996-3]. На русском языке, помимо ошибочно приписанной Ню Сэн-жу новеллы «Чжоу цинь син цзи», опубликовано еще шесть его произведений: в переводе О. Л. Фишман — «Чжан цзо» (張左 «Чжан Цзо»; в кн: [Танские новеллы 1960. С. 89—94; Гуляка и волшебник 1980. С. 246—222]), «Чжан лао» (張老 «Старик Чжан»; новелла ошибочно приписана Ли Фу-яню; в кн.: [Танские новеллы 1960. С. 139—145; Гуляка и волшебник 1980. С. 242—250]); в переводе А. Тишкова — «Ду цзы чунь» (杜子春 «Ду Цзы-чунь»; новелла ошибочно приписана Ли Фу-яню; в кн.: [Танские новеллы 1960. С. 132—137]); в переводе И. И. Соколовой — «Цуй шу шэн» (崔書生 «Книжник Цуй» [Гуляка и волшебник 1980. С. 223—227]), «Ци туй нюй» (齊推女 «Дочь Ти Цуя» [Гуляка и волшебник 1980. С. 228—234]), «Го дай гун» (郭代公 «Го Дай-гун» [Гуляка и волшебник 1980. С. 235—241]); «Ду цзы чунь» [Гуляка и волшебник 1980. С. 257—266; Классическая проза Дальнего Востока. С. 83—89]. Ошибки с авторством в русских переводах восходят к тому, что таковые делались по «Тай пин гуан цзи», где далеко не все рассказы атрибутированы верно. На английский язык переведена новелла «Ду Цзы-чунь» ([Тандай чуаньци сюань 2007. P. 231—251]; в качестве автора указан Ли Фу-янь) Дж. Хайтауэром (Traditional Chinese Stories: Themes and Variations. Boston, 1996) и Р. Хантингтон под названием «Du Zichun» [Nienhauser 2010. P. 49—72].

[121] Данный пассаж, помимо интересующей нас конкретной фактологии, ценен еще и тем, что это первое упоминание *синцзюань* в подобном контексте; кроме того — это ценная информация из области исторической этнографии старого китайского общества.

ань гуай лу» зафиксированы более поздние датировки: годы под девизом правления Юань-хэ (806—820), Чан-цин (821—824), Да-хэ (827—835); видимо, именно это обстоятельство и заставляет ученых делать оговорки о бóльшей части «Сюань гуай лу» [122]. Согласно иной точке зрения, сборник этот появился позднее — современный текстолог Чэн Сяо-мин 程小銘 упоминает о высказывавшемся разными учеными (в том числе и Ли Цзянь-го) мнении, что «Сюань гуай лу» были написаны около 834 г., но сам, однако, считает, что сборник появился в годы Чжэнь-юань (примерно с 795 по 804 г.), а получил распространение после годов под девизом правления Юань-хэ (807—820) [Чэн Сяо-мин 1996-1. С. 20, 22]. Вполне вероятно, что в ныне известном тексте «Сюань гуай лу» есть более поздние фрагменты, написанные не Ню Сэн-жу, — но наиболее распространенной датировкой считаются те годы, когда автор еще не выдержал экзамены и поступил на службу; при этом никакие причины не мешали ему дополнить свое сочинение позднее, в более зрелом возрасте, а значит, исходя из самой поздней даты, зафиксированной в сохранившихся фрагментах сборника, — 832 г., мы можем датировать «Сюань гуай лу» годами под девизом правления Да-хэ [123]. Хронологически же большинство рассказов сборника относятся к годам под девизами правления Юань-хэ и Чан-цин, время действия многих датировано весьма точно (семь рассказов датированы временем до династии Суй, то есть до 581 г.). Часто само действие разворачивается или в Чанъане, или в его пригородах [124]. Среди героев «Сюань гуай лу» велико число вымышленных персонажей и мало реальных исторических личностей.

Что касается содержания дошедших до нас фрагментов «Сюань гуай лу», то круг их тем достаточно широк, и все они связаны с необычайным, удивительным, сверхъестественным; среди них можно выделить несколько важных тем.

Первая — истории, воспевающие рыцарское благородство и верность долгу. Характерным примером здесь может быть рассказ о Го Юань-чжэне, обладателе титула Дайго-гун, который в середине годов под деви-

---

[122] Могли ли «Сюань гуай лу» быть написаны в качестве *синцзюань* — вопрос достаточно сложный; мнения исследователей здесь разделились. Так, профессор Пекинского университета Юй Тянь-чи (于天池 р. 1945) еще в 1987 г. отметил, что при Тан сяошо и чуаньци обычно не рассматривались как объекты для *синцзюань*; Юй Тянь-чи также отверг возможность того, что «Сюань гуай лу» были таковыми, главной причиной называя именно то, что в сборнике присутствуют тексты, датированные более поздним временем [Юй Тянь-чи 1987]. Из последних работ, авторы которых разделяют данную точу зрения, см.: [Чжан Сяо-и 2009]. А знаменитый нанкинский историк китайской литературы Чэн Цянь-фань (程千帆 1913—2000) полагал, что «Сюань гуай лу» вполне могли быть написаны как *синцзюань*; судя по тому, что Чэн Цянь-фан посвятил вопросу *синцзюань* и литературе при Тан отдельную монографию, его мнение выглядит вполне авторитетным [Чэн Цянь-фань 1980. С. 83—84]. Это мнение поддерживается также в издании: [Ван Синь 2009].

[123] Если исходить из текстологического анализа Ли Цзянь-го, то фрагмент, в котором есть дата 832, не является аутентичным, и значит, самой поздней датой сборника следует считать 830 г.

[124] О том, насколько достоверно описан при этом Чанъань, см.: [Чжан Ган 2012-1].

зом правления Кай-юань, направляясь со столичных экзаменов (которые провалил) домой, заплутал по дороге и в поисках ночлега попал в некий богатый дом. Обнаружив там одинокую плачущую девушку, Го поинтересовался о причинах ее горя и узнал, что девушка — жертва местному божеству, некоему полководцу У 烏將軍, который каждый год требует от тамошних жителей себе подругу. Го пришел в гнев и поклялся предотвратить такую несправедливость — когда полководец с сопровождающими прибыл, он изловчился попасть к нему на пир, каковой был устроен по случаю грядущей свадьбы, а там отрубил полководцу руку, после чего тот и его многочисленные спутники разбежались. Отрубленная же рука оказалась кабаньей ногой. Тут с рыданиями и гробом наготове подоспели престарелые родственники спасенной девушки, думая оплакать ее бездыханное тело; увидев, как все сложилось, они набросились на Го с упреками: ведь теперь божество на них разгневается, жизни не даст! Решили даже принести Го в жертву этому полководцу. Тогда Го произнес перед ними следующую речь:

> — Все вы стары годами, а в поступках мудрости нет! Я — тот, кто понимает, как все происходит в Поднебесной, так выслушайте мои слова. Ведь духи — разве не поставлены они Небом охранять порядок подобно тому, как владетельные князья получают от Сына Неба приказ хранить законы Поднебесной? А если владетельные князья станут хватать красавиц в стране нашей, не разгневается ли Сын Неба? Коли будут бесчеловечны к народу, не покарает ли их Сын Неба? Вы верите, что тот, кого вы зовете полководцем, истинно настоящий дух, но у духа не бывает кабаньих ног — неужели же Небо послало вам зловредное животное-оборотня?! Такие зловредные животные — они твари вредоносные между землей и небом, и неужто я не могу покарать его по всей справедливости? Среди вас нет человека мужественного, и вот вы за годом год отдаете своих дочерей на смерть коварной твари, чьи преступления переполнили терпение Неба и, как знать, не послало ли Небо меня покарать ее за эти преступления? Слушайте меня: я уничтожу тварь и навечно избавлю вас от мучений таких свадебных церемоний. Что скажете? [Ню Сэн-жу 1982. С. 19—20].

Возражающих не нашлось. Го организовал местных крестьян в ополчение, велел вооружиться чем можно, после чего возглавил их поход по кровавому следу, который привел к могильному кургану. Его раскопали, нашли внутри нору, а в норе — огромного кабана с отрубленной ногой. Кабана убили, спасенная девушка стала женой Го Юань-чжана — оказалось, что ее отец принял существенную взятку, чтобы именно его дочь стала жертвой в этом году, и девушка не могла больше отставаться в родном доме; у них родились дети и все они сделали блестящую карьеру.

Перед нами яркий пример того, как развивается «бесоборческий» мотив в китайской прозе сяошо: простой сюжет о том, как верный долгу и чувству справедливости человек уничтожает зловредного оборотня, под кистью Ню Сэн-жу превратился в красивую историю, новеллу чуаньци, богатую описаниями и диалогами, несущую тройную мораль — храбрец должен покарать зло, женская добродетель не в силах смириться с обманом, все в мире предопределено (что явствует из последней строки новеллы, где сказано что «история вся была предопределена, и хоть жила девушка в да-

леком краю и оказалась вот так отвернута, но злобный дух так и не смог навредить ей — это ясно!») [125].

Вторая тематическая группа — истории о любви (Хоу Чжун-и в духе времени описывает ее как «обличение вмешательства главы феодальной семьи в свободные брачные отношения» [Хоу Чжун-и 1990. С. 261]). И здесь хорошим примером будет история о книжнике Цуе — очередная реализация мотива женитьбы на волшебной деве. Эта новелла меньше предыдущей: в ней немногим более тысячи иероглифов, тогда как в рассказе о Го Юань-чжэне их больше тысячи трехсот; но данное обстоятельство никак не влияет на качество текста. Время действия здесь датировано менее точно — годами Кай-юань и Тянь-бао, именно в это время в окрестностях горы Гукоушань, что неподалеку от Лояна, обитал некий книжник Цуй. Текст можно условно разделить на две части: рассказ о том, как Цуй обрел свою жену, повествование о том, что было после, и финал. Цуй занимался разведением цветов неподалеку от своего жилища и в одно прекрасное утро, когда он как раз ухаживал за цветами, с запада появилась прекрасная наездница в сопровождении служанок — промчалась мимо. На другой день Цуй подготовился: разложил циновки среди цетов, уставил посудой и вином, а как красавица появилась, земно поклонился ей и предложил спешиться, отдохнуть и полюбоваться цветами, которые столь трудолюбиво вырастил. Но красавица не обратила на него никакого внимания. На следующий день Цуй заранее выехал ей навстречу, поравнялся, поскакал рядом, а когда доехали до его жилища, снова пригласил полюбоваться цветами. Его вдруг поддержала старая служанка: кони устали, — а сама потихоньку шепнула Цую, что станет его свахой и дело непременно сладится. Все вышло по ее словам: через пятнадцать дней красавица прибыла к Цую в дом в сопровождении старшей сестры и стала ему женой. Мать же Цуя про то, что он женился, узнала случайно; невестка показалась ей слишком красивой. Цуй почувствовал неладное, пристал к матери с расспросами, и наконец она сказала сыну, что подозревает, будто его жена — лиса-оборотень, столь невиданной, нечеловеческой красотой она обладает. Вернувшись от матери, Цуй застал жену в слезах:

---

[125] Интересно еще и другое. Го Юань-чжэнь — вполе реальный исторический персонаж, крупный танский сановник Го Чжэнь (郭震 656—713), второе имя которого было Юань-чжэнь 元振, сдавший экзамены вовсе не в годы Кай-юань, а в 673 г. и служивший в провинциях и при дворе, где в 711 г. он занял пост ранга цзайсяна, а в 713 г. ему был пожалован титул Дайго-гуна 代國公. Молодого Го Чжэня новая танская династийная история (цз. 122) характеризует как человека, исполненного рыцарского духа, не имевшего великих замыслов, но в старой танской истории (цз. 97) есть сведения о том, что в той же молодости Го Чжэнь отметился в торговле людьми, хотя на провинциальной службе отличался как хороший управитель, устанавливающий твердые порядки на подведомственных территориях. Видимо, реальный Го Чжэнь и его образ в новелле Ню Сэн-жу имеют между собой мало общего — за исключением имени, титула и некоторой рыцарственности, ведь в реальности Го Чжэнь жил совсем в другое время и вовсе не проваливался на экзаменах на цзиньши, а занял один из высших государственных постов. Видимо, в народной молве за ним как за мудрым министром закрепилась репутация справедливого и бескомпромиссного героя, к тому же не боящегося нечисти, что и легло в основу образа Го в этой новелле. Что же касается идеи предопределенности, то она так или иначе звучит в десяти рассказах из «Сюань гуай лу», анализ ее см. в работе южнокорейского ученого Сон Рюн Ми (宋倫美 р. 1961): [Сон Рюн Ми 2005].

— Я, как говорится, служила вам с совком и метелкой и мечтала прожить вместе до конца дней, но и не подозревала, что почтенная госпожа причислит меня к числу лис-оборотней! Оттого завтра утром прошу позволения уехать, любовь наша пришла к концу [Ню Сэн-жу 1992. С. 37].

Здесь условная первая часть рассказа заканчивается: главные герои при посредничестве старой служанки сошлись в любви, а потом из-за матери Цуя, которая распознала в молодой необычайные свойства, вынуждены расстаться. Дальше Ню Сэн-жу рассказывает о том, как жена Цуя и он сам, увязавшись провожать ее, едут на запад, в горы, где в горной долине, на берегу реки, среди невиданных благоухающих цветов и деревьев, обнаруживают богатую усадьбу. Туда Цуя уж не пускают, но потом выходит служанка и приглашает его во флигель попрощаться — там старшая сестра его жены выговаривает Цую, потом вносят вино, а на прощание бывшая жена дарит Цую шкатулку из белого нефрита. Лишь выехав из той долины, Цуй оглядывается, но никакой усадьбы уже не видит.

В финале истории рассказано о том, как в ворота дома Цуя однажды постучался буддийский монах: пришел, привлеченный необычайной эманацией (*ци* 氣), исходящей из его дома. Оказывается, все дело в шкатулке, и монах купил ее у Цуя за миллион монет. Видя, что монах — человек непростой, Цуй спросил, кто же такая была жена его. Монах объяснил:

— Та, которую вы, сударь, взяли в жены, — Юй-чжи нянцзы 玉巵娘子, третья дева [из свиты Си]ванму. Старшая сестра ее тоже славится красотой даже в обители бессмертных, что говорить про мир людей! Как же жаль, сударь, что вам не удалось долго прожить в супружестве, ведь коли б прожили хоть год, то и вы и ваша семья — все обрели бы бессмертие!

Цуй от огорчения едва не умер [Ню Сэн-жу 1992. С. 37—38] [126].

В данном рассказе есть и женитьба на волшебной деве, и путешествие в обитель бессмертных; из-за беспокойства матери за судьбу сына брак с бессмертной распадается — но стоит ли видеть в этом гнет традиционной семьи феодального общества?

К третьей группе можно отнести остальные истории, имеющие в той или иной степени даосскую или буддийскую окраску и связанные с различными потусторонними, сверхъестественными явлениями, — например с загробным миром и его посланцами, с воскрешениями и последующими рассказами о том, что увидел главный герой после смерти. Ярким примером хождения в потусторонний мир может стать новелла «Гу юань чжи» 古元之, одноименный герой которой, родственник северовэйского сановника Гу Би (古弼 V в.), в юности так напился, что умер, и его уже положили в гроб, когда Гу Юань-чжи воскрес и рассказал Гу Би, что видел. А видел он духа, который и привел Гу в чувство, — далекого своего предка Гу Юэ 古說; Гу Юэ объяснил, что ему понадобился сопровождающий в страну Чжихэшэньго 至和神國, но под рукой никого не оказалось, вот он Юань-чжи

[126] Не совсем, правда, ясно, что именно до такой степени огорчило Цуя: расставание с любимой или же то, что он не сумел воспользоваться случаем стать бессмертным. Судя по всему, второе — иначе отчего бы он столь легко расстался за деньги с единственной памятью о супруге, при взгляде на которую «становился подавленный и грустный».

таким образом и вызвал. Далее следует пространное описание страны: к примеру, там нет гор, а только невысокие холмы, растут невиданные травы и диковинные цветы, на каждом шагу чудеса, и т. д. — описание это сродни встречающимся в ранних сборниках сяошо рассказам о далеких странах, где проживают удивительные люди и животные, царит мудрая справедливость и всеобщее благоденствие, отчасти это похоже на Персиковый источник. После того как посещение Чжихэшэньго было закончено, Гу Юэ дал Юань-чжи выпить вина, отчего тот захмелел, а потом — ожил. Итог, знакомый нам по предшествующей прозе:

> С тех пор Юань-чжи стал чураться мирских дел, бросил мечты о карьере, взялся странствовать меж гор и вод, и принял прозвание Чжихэ-цзы, а чем он закончил — никому не ведомо [Ню Сэн-жу 1992. С. 80] [127].

Ну а бессмертным и их обители посвящена классическая новелла Ню Сэн-жу «Чжан лао»; примечательность этой новеллы состоит в том, что в ней не бессмертная дева нисходит к земному мужчине (и через какое-то время они расстаются), а бессмертный берет в жены земную женщину (и они не расстаются) и содержит ее родственников, разными способами посылая им деньги. Это первый сюжет подобного рода [128]. Конечно, нельзя не упомянуть и не менее знаменитую новеллу «Ду цзы чунь», в которой даос наставляет на путь истинный беспутного гуляку, с легкостью транжирящего деньги, и практически завершает подготовку его к обретению бессмертия, посылая Ду Цзы-чуню разные весьма реалистичные видения, в которых тот должен сохранять полное спокойствие и безмолвие, но отрешившийся от суеты герой так и не может совладать с чувством любви [129].

Не менее замечательна новелла «Чжан Цзо» — в первую очередь она своеобразна композиционно. Начинается новелла с того, что некий *цзиньши* Чжан Цзо «некогда рассказал своему дяде следующее», после чего идет рассказ о том, как в молодости Чжан Цзо в странствиях встретил старика верхом на осле, и до того Чжана поразило его одухотворенное лицо, что он пристал к старику с просьбой стать его учителем, но старик смягчился лишь на постоялом дворе, где преследовавший его Чжан предложил старику выпить, на что старик радостно согласился. После этого вступления начинается рассказ в рассказе: старик рассказывает Чжан Цзо об удивительном происшествии, которое случилось уже с ним в молодости: звали ста-

---

[127] Гораздо более оригинальна по замыслу новелла «Гу Цзун» 顧總, главный герой которой, мелкий уездный чиновник, оказывается реинкарнацией Лю Чжэня, одного из Семерых цзяньанских мужей.

[128] Нельзя не отметить, что «Чжан лао», а также «Пэй чэнь» (裴諶 «Пэй Чэнь») Ню Сэн-жу имеют общие сюжетные элементы с «Чжан ли эр гун» (張李二公 «Два господина — Чжан и Ли») из «Гуан и цзи» Дай Фу; но сказать определенно, позаимствовал ли Ню Сэн-жу у Дай Фу основу сюжета, которую потом развил в двух отдельных произведениях, или же все эти рассказы восходят к одному, ныне нам неизвестному, источнику, мы не можем (подробнее см.: [Chang 2007. P. 7—14]). Подробнее о даосских и буддийских мотивах в «Сюань гуай лу» см.: [Ван Гуан-жун 2007; Сон Рюн Ми 2003].

[129] Новелла имела большой успех, и ее сюжет неоднократно перерабатывался литераторами последующих времен — вплоть до Акутагавы Рюносуке (芥川龍之介 1892—1927), которому принадлежит одноименная новелла (杜子春 «Тосисун», 1920).

рика Шэнь Цзун 申宗, и в восемнадцатилетнем возрасте он принимал участие в военном походе североциского Шэнь-у-ди (на троне 496—547); старику приснился странный сон, и, чтобы понять его смысл, он отправился к толкователю снов. После этого начинается рассказ в рассказе в рассказе: толкователь снов — человек, понятно, необычный — рассказывает теперь уже Шэнь Цзуну о том, кем он был в предыдущем рождении, а был он последователем даосизма Сюэ Цзюнь-цао 薛君曹, жившим в глухих горах и однажды громко посетовавшим на то, что, несмотря на все усилия, ни одно необычайное существо так и не посетило отшельника в его уединении. Тут Шэня-Сюэ потянуло в сон, и он прилег на циновку. С этого места начинается описание волшебного сна: из уха его выехала повозка с двумя крошечными отроками, которые сообщили Шэню-Сюэ, что прибыли из страны Доусюаньго 兜玄國 на его зов. Отроки сообщили, что страна эта находится в их ушах и предложили отшельнику заглянуть одному из них в ухо. Конечно же — как и в случае с волшебным изголовьем — Шэнь-Сюэ оказался затянут в ухо и попал в город величественной красоты. Он был принят с величайшим почетом и в качестве компенсации за лишения в мире смертных получил высокую должность — зажил припеваючи. Но однажды Шэнь-Сюэ ужасно захотелось вернуться, и отроки в гневе толкнули его: отшельник очнулся там же, где и заснул; оказалось, прошло семь или даже восемь лет. Потом Сюэ умер, и Шэнь стал его перевоплощением. На этом рассказ толкователя снов оканчивается.

> — Я — как раз один из тех отроков, что вышли из уха в твоем прошлом рождении, и поскольку ты в прошлой жизни был последователем дао, мы доставили тебя в страну Доусюаньго. Но мирские помыслы покинули тебя не полностью, и вечная жизнь тебе не была суждена, однако же тысячу лет прожить сможешь! Я дам тебе амулет, а потом уйду [Ню Сэн-жу 1992. С. 63].

Толкователь выплюнул полоску красного шелка, заставил Шэня проглотить ее, принял образ отрока и исчез. Вышло как он сказал: не зная болезней, Шэнь уже более двухсот лет путешествовал по Поднебесной, насмотрелся всякого. На этом его рассказ заканчивается. В финале сообщается о том, что старик показал Чжан Цзо две большие книги, где меленькими знаками были записаны события, которым он стал свидетелем, а когда рассвело — исчез, и Чжан Цзо найти его не сумел, как ни старался. И датировка: годы Чжэнь-юань (785—804). На этом заканчивается рассказ Чжан Цзо. Не правда ли, удивительно многослойное произведение, вобравшее в себя и мотив жизни-сна, и волшебную страну, и перерождение, и тему бессмертия?

Есть в «Сюань гуай лу» и оборотни. Они фигурируют в семнадцати новеллах, среди животных-оборотней кабан, цикада, улитка, муха, попугай, черепаха, обезьяны, лиса и др.; помимо этого есть и предметы-оборотни: пестик, подставка под свечу, метелка, мешок и пр. Персонаж с нарочито вымышленным именем Юань У-ю 元無有 в год под девизом правления Бао-ин (762), застигнутый в пути непогодой, нашел приют в заброшенном поместье. Среди ночи, когда ярко засветила луна, в зал поместья явились четверо величественных господ в необычайных одеждах и, усевшись там, стали сочинять стихи, ничуть не смущаясь присутствием У-ю, а поутру

вместо них он обнаружил в зале старый пестик, подсвечник, бадью и дырявый котел — то и были ночные гости. Это сравнительно небольшой рассказ (около четырехсот иероглифов), и он обыгрывает давно известные мотивы: старые вещи с течением времени обретают способность к оборотничеству. Однако же, находясь в состоянии оборота, в человеческом облике, они проявляют вполне привычные человеческие качества и чувства — в сравнении с предшествующей традицией, оборотни у Ню Сэн-жу еще больше «очеловечиваются» (подробнее см.: [Ли Бянь-юй 2010]). Есть в сборнике Ню Сэн-жу и другие истории о необычайных ночных происшествиях: «Лай цзюнь чао» («Лай Цзюнь-чао» 來君綽), «Тэн тин цзюнь» («Тэн Тин-цзюнь» 滕庭俊) и пр. Многие истории из «Сюань гуай лу» восходят к знаменитым дотанским рассказам, творчески развивая их сюжеты и делая их по-настоящему художественными [130]. А некоторые — например, «Ни мяо цзи», — суть вариации свежих сюжетов (история Се Сяо-э, рассказанная Ли Гун-цзо).

Что касается того, как следует воспринимать «Сюань гуай лу» — в качестве сборника новелл чуаньци или же сборника смешанного характера, это достаточно сложный вопрос. Во-первых, мы, к сожалению, имеем дело не с полным текстом этого собрания, но лишь с дошедшими до наших дней фрагментами, что неизбежно искажает изначальную картину. Во-вторых, мы, как было сказано, не располагаем надежными и однозначными признаками новеллы чуаньци как жанра. Но если, например, исходить из объема рассказов, предполагая, что бóльшая художественность требует бóльшего текста, то в основном корпусе «Сюань гуай лу» содержится двадцать два фрагмента, где количество иероглифов превышат тысячу (самый длинный рассказ сборника, «Цуй шао» 崔紹, насчитывает более трех тысяч двухсот иероглифов) и семнадцать — с количеством иероглифов свыше пятисот; и практически все наиболее выдающиеся истории, признаваемые новеллами чуаньци, относятся к первой категории [131]. В то же время в сборнике есть незначительное число фрагментов, объем которых не превышает двух-четырех сотен иероглифов, и некоторые из них мало чем отличаются от классических дотанских сяошо [132]. С другой стороны, отчетливая художественность, сюжетная законченность присущи и подобным фрагментам, и вряд ли в отношении их можно говорить об отсутствии художественного вымысла. Дело еще и в том, что, по выражению Чэнь Вэнь-синя, Ню Сэн-жу, в отличие от авторов многих предшествующих чуаньци и сяошо, не имел в виду аллегорического подтекста, не ставил себе задачи посредством рас-

---

[130] Та же история о Го Юань-чжэне напоминает многие рассказы из «Соу шэнь цзи» Гань Бао, но особенно созвучна она с повествованием о Ли Цзи 李寄, дочери Ли Даня 李誕, добровольно вызвавшейся стать очередной жертвой для огромного змея, обитавшего в их местности и терроризировавшего как власти, так и простой народ. Змей каждый год требовал себе в жертву девушку, и Ли Цзи хитростью отвлекла его, а потом затравила собаками и изрубила мечом, раз и навсегда избавив область от напасти (XIX, 440).

[131] Ши Линь обстоятельно доказывает, что в «Сюань гуай лу» новеллами чуаньци можно считать примерно двадцать фрагментов [Ши Линь 2005-1].

[132] Таков, например, рассказ о некоем садоводе, у которого уродились два удивительно крупных мандарина, а в них обнаружились четыре маленьких старичка, игравших в облавные шашки, а потом улетевших на драконе на небо. См.: [Ню Сэн-жу 1982. С. 73—74].

сказов выразить некую политическую или иную позицию, сделать морализаторские выводы, но просто получал удовольствие от полета собственной фантазии и находил наслаждение в самом процессе сочинительства [Чэнь Вэнь-синь 2002. С. 236]. Это приниципиально важный момент. Весь сборник Ню Сэн-жу состоит из ярких произведений, запоминающихся образов, созданных подлинным мастером и отличается высокими литературными достоинствами: так, Чэн И-чжун в «Сюань гуай лу» отмечает искусно выписанные женские образы — «такие не столь часто встретишь в танских рассказах»; ученый высоко оценивает и уровень включенных в текст новелл стихотворных произведений — как «шедевры танской поэзии» [Чэн И-чжун 2011. С. 187]. Формально «Сюань гуай лу» следует все же отнести к сборникам смешанного типа, но с явным преобладанием новелл чуаньци; это, пожалуй, первый такой сборник в истории китайской прозы, и Лу Синь совершенно справедливо заметил, что среди прочих танских сборников чуаньци нет ни одного столь же великолепного [Лу Сюнь 2006. С. 94].

20.2.4. Продолжение сборника Ню Сэн-жу

«Сюй сюань гуай лу» (續玄怪錄 «Продолжение записей о сокровенных чудесах») — прямое продолжение «Сюань гуай лу» Ню Сэн-жу, к тому же в процессе бытования фактически с этим сборником объединившееся. Автором «Сюй сюань гуай лу» числится Ли Фу-янь (李復言 IX в.). В отличие от Ню Сэн-жу, крупной фигуры на политической сцене танского времени, сведений о Ли Фу-яне почти не сохранилось — неизвестны даже даты его жизни. Фигура его загадочна: Чэн И-чжун сообщает, что исторически существовало две теории насчет того, кто таков Ли Фу-янь [Чэн И-чжун 2011. С. 186]. Согласно первой, Фу-янь 復言 следует понимать как второе имя, а Ли Фу-янь — это Ли Лян (李諒 775—833), который как раз таким вторым именем и обладал, в 800 г. стал цзиньши, водил дружбу с Бо Цзюйи, Юань Чжэнем и по службе дошел до поста военного губернатора Линнани (южные территории, ныне занимаемые пров. Гуандун, Гуанси, частью Хунани и Цзянси) (подробнее см.: [Бянь Сяо-сюань 1983]). Согласно второй, Ли Фу-янь совсем иной человек — тот, который безуспешно участвовал в экзаменах цзиньши в 840 г. и о котором есть упоминание в «Нань бу синь шу» (南部新書 «Новая книга о южной стороне») сунского эрудита и историка Цянь И (錢易 кон. X—перв. пол. XI в.) [Цянь И 2002. С. 9]. И этот второй Ли Фу-янь гораздо больше подходит на роль автора «Сюй сюань гуай лу» — хотя бы потому, что в этом сборнике ряд рассказов датирован временем уже после смерти Ли Ляна, а из «Нань бу синь шу» известно, что Ли Фу-янь представил свое сочинение в десяти цзюанях и под названием «Цзуань и». Однако в самих «Сюй сюань гуай лу» есть также упоминания о некоем Ли 李生, и если в виду имеется сам автор, то, согласно этим упоминаниям, в 811 г. он управлял Пэнчэном, а значит, сдавать экзамены в 840 г. ему было уже ни к чему. Но твердых оснований для отождествления данного Ли и Ли Фу-яня у нас нет, потому разумнее будет считать, что ав-

тор «Сюй сюань гуай лу» все же тот Ли Фу-янь, который принимал участие в экзаменах 840 г., и уж всяко не Ли Лян [133]. Ли Цзянь-го датирует «Сюй сюань гуай лу» временем годов под девизами правления Да-хэ и Кай-чэн (то есть с 827 по 840 г.), считая, что после того, как Ли Фу-янь сделал дополнения к своему сочинению, он поменял и его название, желая тем выразить Ню Сэнжу почтение [Ли Цзянь-го 1993. Т. 2. С. 694] [134].

Сборник «Сюй сюань гуай лу» Ли Фу-яня упоминается в новой танской династийной истории (цз. 59) в объеме пяти цзюаней, а у Чао Гун-у — в объеме десяти цзюаней; библиография Чао Гун-у дает дополнительные сведения: «Автор — танский Ли Фу-янь, это продолжение книги Ню Сэнжу, разбито на три раздела: "Искусство бессмертных" (*сяньшу* 仙術), "Услышанные молитвы" (*ганъин* 感應)». Третий раздел Чао Гун-у не называет [Чао Гун-у 1990. С. 551]. Позднее «Сюй сюань гуай лу» из поля зрения библиографий исчезает: мы уже знаем, что в сунское время это сочинение и «Сюань гуай лу» оказались слиты воедино и печатались вместе. Самая ранняя ксилография, озаглавленная «Сюй ю гуай лу» и сохранившаяся до наших дней, — южносунская, и две первые (из четырех) ее цзюаней совпадают как по содержанию, так и по порядку рассказов с одной цзюанью, данной Чэн Ин-сяном в приложении к его изданию «Сюань гуай лу», но ни в ней, ни в ксилографии Чэн Ин-сяна уже нет никаких тематических разделов. Сунская ксилография содержит двадцать три фрагмента, и именно на ней основан современный критический текст, подготовленный Чэн И-чжуном: сохранившиеся фрагменты разбиты в нем на четыре цзюани, а в приложении добавлено еще шесть фрагментов, восстановленных по «Тай пин гуан цзи» [135].

---

[133] Известный исследователь старой китайской литературы Линь Гуань-фу (林冠夫 р. 1936), посвятивший отдельную работу выяснению личности Ли Фу-яня, пришел к уверенному выводу, что это никак не мог быть Ли Лян, а время активной жизни Ли Фу-яня приходилось на годы правления под девизом Да-чжун (847—859), а также несколько раньше и несколько позднее [Линь Гуань-фу 1998. С. 108]. В «Сюань гуай лу», в новелле «Ни мяо цзи», есть упоминание о Ли Фу-яне из Шэньси, который в 830 г. путешествовал по Сычуани, — не исключено, с одной стороны, что это подлинные сведения, и тогда Ню Сэнжу и Ли Фу-янь были знакомы; с другой — что данная информация была добавлена позднее, в результате чего, в частности, и возникла путаница с авторством этой новеллы (см.: [Ню Сэн-жу 1982. С. 25]).

[134] В более ранней работе Чэн И-чжун, сравнивая известия о «Сюань гуай лу» Ню Сэн-жу и «Сюй сюань гуай лу» Ли Фу-яня, приходит к выводу, что оба эти сочинения «были написаны ими в позднем возрасте, оба были закончены примерно в одно и то же время, и лишь потомки переименовали сочинение Ли в "Продолжение записей о сокровенных чудесах"» [Чэн И-чжун 1983. С. 81].

[135] На русский язык, с учетом ошибочного определения авторства по «Тай пин гуан цзи», переведены общим числом четыре фрагмента из сборника Ли Фу-яня: «Дин хунь дянь» (定婚店 «Постоялый двор, где вершатся браки») в переводе А. Тишкова, в кн.: [Танские новеллы 1960. С. 129—131; Путь к Заоблачным Вратам 1989. С. 158—161]; в переводе И. И. Соколовой в кн.: [Гуляка и волшебник 1980. С. 251—256], и еще три в переводе И. И. Соколовой: «Ян цзин чжэнь» (楊敬真 «Ян Цзин-чжэнь» в кн.: [Гуляка и волшебник 1980. С. 267—274]), «Сюэ вэй» (薛偉 «Сюэ Вэй» в кн.: [Гуляка и волшебник 1980. С. 275—280]) и «Ли вэй гун цзин» (李衛公靖 «Ли Вэй-гун [по имени] Цзин»в кн.: [Гуляка и волшебник 1980. С. 281—286]).

Хронологически большинство рассказов сборника относится к годам под девизом правления Юань-хэ (806—820); самая поздняя дата сборника — 大中初, начало годов правления под девизом Да-чжун (847—859). В сборнике преобладают фрагменты объемом более пятисот иероглифов (среди них фрагментов объемом свыше тысячи иероглифов — десять, а коротких всего три). Круг тем «Сюй сюань гуай лу» достаточно широк и в общем идет в русле сборника Ню Сэн-жу; однако у Ли Фу-яня прослеживаются более сильные даосские и буддийские мотивы — что понятно, принимая во внимание сообщение Чао Гун-у о как минимум двух тематических разделах, которые некогда были в «Сюй сюань гуай лу». Таковы и многие сохранившиеся фрагменты (фрагменты, связанные с даосизмом, в основном сосредоточены в первых двух цзюанях, с буддизмом — в двух последних). Также «Сюй сюань гуай лу» содержит ряд весьма примечательных произведений, которые мы склонны относить к новеллам чуаньци.

Первый же фрагмент сборника — новелла «Ян цзин чжэнь» (около полутора тысяч иероглифов), где Ян Цзин-чжэнь 楊敬真 суть имя главной героини, — именно таков. Как и в большинстве рассказов из «Сюй сюань гуай лу», здесь есть точная географическая привязка: Ян Цзин-чжэнь была крестьянская дочь из села Тяньсяньцунь волости Чаншоусян уезда Вэньсянсянь области Гочжоу (располагалась на территории современной пров. Хэнань). Завязка новеллы дает портрет героини: выйдя в восемнадцать лет замуж за односельчанина Ван Цина 王清, Ян Цзин-чжэнь стала образцовой работящей женой, к двадцати четырем годам родила ему трех сыновей и дочь; она отличалась отменными качествами и добродетелями. Далее следует собственно история, начало которой датировано не менее точно: ночь двенадцатого дня пятой луны двенадцатого года под девизом правления Юань-хэ (817). Именно этой ночью Цзин-чжэнь, переодевшись в новое платье, уединилась в комнате, заперев дверь, а когда муж по утру пошел ее проведать — выяснилось, что девушка исчезла, осталась лишь одежда на постели. Поиски ничего не дали. Между тем в деревне стали происходить странные события: разлился удивительный аромат, и к мужу Цзин-чжэнь явился сосед с рассказом, что в ту самую ночь он видел, как с облаков в дом Ван Цина снизошла небесная музыка. В ночь восемнадцатого дня все повторилось: зазвучала музыка с небес, разлилось благоухание, а наутро в комнате обнаружилась Цзин-чжэнь. После этого следует рассказ Цзин-чжэнь о том, что с нею произошло. Той первой ночью к ней снизошли на аистах бессмертные музыканты и сообщили, что Цзин-чжэнь стала бессмертной, вручили ей соответствующее новому положению прекрасное платье и забрали на гору Хуашань — полетели на аистах среди пятицветных облаков. Там уже ждали другие четыре женщины, которых, подобно Цзин-чжэнь, изъяли из мира, чтобы они стали бессмертными. Каждая из них сложила по стихотворению, после чего все вместе чудесным порядком отправились на Пэнлай, где были представлены верховному бессмертному по фамилии Мао 茅. Был дан роскошный пир, после чего Цзин-чжэнь попросилась домой.

— Отец Ван Цина уж в преклонных годах, некому кормить его и заботиться о нем — позвольте мне вернуться, дабы служить ему в немощные годы! Когда отец Вана покинет бренный мир, тогда я покорюсь судьбе, но сейчас мне

невыносимо купаться в радости, позабыв про отца Вана! [Ню Сэн-жу 1982. С. 173].

Так Цзин-чжэнь вернулась домой. Местное начальство заинтересовалось, как Цзин-чжэнь самосовершенствовалась, чтобы достичь подобного, но девушка ничего особенного на сей счет рассказать не могла и никаким даосским искусством не владела. Тем не менее вскоре она оставила дом и стала даосской монахиней. Концовка новеллы представляет собой описание того, как Цзин-чжэнь интересовались разные инстанции вплоть до императора, желающие узнать секреты вечной жизни, но ничего от нее не добились.

Ныне видели ее в Шэньчжоу — год уже не принимает пищу, лишь иногда съест какой-нибудь фрукт или выпьет две-три чарки вина, а больше не ест ничего, но становится все прекраснее и моложе [Ню Сэн-жу 1982. С. 173] [136].

Последний пассаж показывает, что путешествие на несколько дней в горние сферы все же сказалось на героине новеллы; вообще же эта история отчасти напоминает рассказы о том, как человек по ошибке был забран в подземное судилище, но когда ошибка разъяснилась, был отпущен — воскрес — и рассказал о том, что видел, и рассказ Цзин-чжэнь о горних сферах изобилует небывалыми описаниями и подробностями; в любом случае и Цзин-чжэнь и воскресающие таким вот образом из мертвых в итоге не остаются прежними, но круто меняют свою жизнь. У новеллы Ли Фу-яня авторской морали нет, но и так очевидно: истинная добродетель, будь то хоть ученый, хоть простой крестьянин, всегда имеет шанс на вознаграждение высших сил, и даже отказавшись от заслуженного блаженства в пользу заботы о старике, можно также получить волшебную награду. С даосизмом в «Сюй сюань гуай лу» связаны рассказы «Синь гун пин шан сянь» (辛公平上仙 «Синь Гун-пин становится бессмертным»), «Лян го у гун ли су» (涼國武公李愬 «Лянго-гун Ли Су [по посмертному имени] У»), «Ли юэ чжоу» (李岳州 «Ли из Юэчжоу») и другие.

С «даосскими» рассказами соседствуют истории о воздаянии — например, «Вэй ши цзы» (韋氏子 «Вэй Ши-цзы»). Главный герой этого рассказа истовый служилый конфуцианец, враждебно относившийся к буддизму и считавший это учение вредным для Поднебесной, после смерти получил воздаяние за такое пренебрежение. Две же его дочери вышли замуж — старшая в столь же конфуцианскую семью, а вторая — в семью, исповедовавшую буддизм; в итоге после смерти старшая переродилась в птицу, да и то потому, что ее сестра следовала буддийским заповедям; а младшей была суждена райская жизнь на небесах. А в «Лу пу е цун ши» (盧僕射從史 «Пуе Лу Цун-ши») устами духа танского военного губернатора Лу Цун-ши (盧從史 ?—810), по приказу двора покончившего с собой, Ли Фу-янь произносит целую буддийскую проповедь, и выслушавший его начальник области Ли Сян 李湘 (а это уже вымышленный персонаж) начинает помогать страждущим, за что тут же получает повышение по службе. Буддийские моти-

[136] Ш э н ь ч ж о у — область, располагавшаяся на территории современного уезда Шэньсянь пров. Хэнань; историческое и очень красивое место, где находится множество храмов.

вы звучат и в других рассказах сборника — в «Цянь фан и» (錢方義 «Цянь Фан-и»), «Чжан чжи» (張質 «Чжан Чжи») и других.

Есть в «Сюй сюань гуай лу» и истории иного плана. Явный интерес среди них представляет прекрасная новелла «Дин хунь дянь» (定婚店 «Постоялый двор, где вершатся браки»): один из героев этой новеллы — старец, ведающий браками, заключаючаемым в Поднебесной. История, как обычно, точно датирована: события начинаются на второй год под девизом правления Юань-хэ (807), когда одержимый идеей жениться и все никак не находящий себе пару Вэй Гу 韋固, сговорившись с одним из местных жителей о сватовстве, остановился на постоялом дворе, так как явился на встречу со свахой несколько раньше, чем было условлено. У храма, где должна была проходить встреча, Вэй Гу застал старика, который читал написанную непонятными письменами книгу: оказалось, это книга из потустороннего мира (*юминчжи шу* 幽冥之書), а сам старик заведует всеми браками в Поднебесной. Вэй тут же стал расспрашивать старика, удастся ли его предполагаемый брак, о котором он договорлся на постоялом дворе.

> — Нет, — был ответ. — Если еще не пришло время быть вместе, то будь то хоть девушка из богатой семьи, в роскоши купающаяся, все равно ничего не получится, так что говорить о простых людях? Вашей, сударь, жене ныне всего три года, а в семнадцать лет она войдет в ворота вашего дома.
>
> — А что у вас в мешке?
>
> — Красные веревки, — был ответ. — Соединяю ими ноги будущих мужей и жен, и после того как они рождаются, уже связаны накрепко. И хоть бы их семьи враждовали или были одна из знати, а вторая из бедняков, или же одна от другой отстояли бы, как края неба, были разные, как У и Чу, — раз уж соединены такой веревкой, никуда им друг от друга не деться. И ваши, сударь, ноги уже связаны с той девочкой, так к чему искать другую? [Ню Сэн-жу 1982. С. 180].

Обеспокоенный Вэй Гу попросил старика указать ему будущую жену, и тот привел его на рынок, где показал на уродливую девочку, сопровождавшую одноглазую старуху. Разозлившийся Вэй, не поверив старику, на всякий случай решил от такой мрачной перспективы избавиться и велел слуге тайно девочку зарезать, но у того не вышло: рука соскочила и удар пришелся в лоб. А через четырнадцать лет Вэй Гу женился — на дочери правителя области, прелестной девушке семнадцати лет с единственной странностью: она никогда не снимала мушку со лба. В итоге выяснилось, что это и есть та самая уродливая девочка, которую Вэй Гу руками слуги пытался убить столько лет назад: на всю жизнь у нее остался шрам от удара ножом. Мораль: «Отсюда ясно — установленное судьбой изменить нельзя». Старик, описанный в этой новелле, в последующей традиции получил имя Юэлао (月老 «Лунный старец»), и связанные с ним верования (в частности, красные веревки / нити, которыми Старец соединяет будущих супругов еще до рождения) заняли прочное место в китайском простонародном пантеоне. «Сюй сюань гуай лу» — сборник, в котором впервые зафиксированы сведения о Лунном старце, к тому же в достаточной полноте [137].

---

[137] Подробнее о Лунном старце см.: [Ма Шу-тянь 1990-2. С. 344—346]; об эволюции его образа, в том числе в литературе: [Ши Линь 2012; Чжан Тун-ли 2012]. Справедливости ради следует сказать, что эпизод со связыванием ног будущим супругам зафиксирован

Кроме того, эта новелла в очередной раз ярко, красочно, убедительно иллюстрирует идею неизбежности судьбы и предопределенности человеческой жизни.

Тема оборотничества также получила развитие в «Сюй сюань гуай лу». Так, в новелле «Чжан фэн» (張逢 «Чжан Фэн») главный герой обращается в тигра и набрасывается на людей — сюжет, уже встречавшийся в «Ци се цзи» Дунъян У-и и в «Шу и цзи» Жэнь Фана; однако, в отличие от своих предшественников, Чжан Фэн пожирает продажного чиновника, после чего при одобрении тех, кто о том знал, скрывается, сменив фамилию и имя. Еще более интересная история описана в новелле «Сюэ вэй» (薛偉 «Сюэ Вэй»), главный герой которой, впав в тяжелое забытье, пролежал в таком состоянии двадцать дней, а когда вдруг очнулся, выяснилось, что все это время он был рыбой — карпом, сначала влившись в местное рыбье сообщество и усвоив его правила, а потом попавшись на крючок и оказавшись на кухне, где ему отрубили голову, и тут он очнулся. Рассказ о таком своеобразном оборотничестве в китайской традиции встречается впервые.

В целом же «Сюй сюань гуай лу» — весьма значимый, выдающийся сборник. Галерея образов героев Ли Фу-яня выписана искусно, живо, пейзажные описания также весьма тонки, убедительны и выделяются на уровне подобных описаний у современников, сюжеты новелл детально проработаны, завлекательны и не оставляют читателя равнодушным, это достойное продолжение собрания Ню Сэн-жу.

20.2.5. «Собранные вместе записки о странном» Ли Мэя

О «Цзуань и цзи» (纂異記 «Собранные вместе записки о странном») в новой танской династийной истории (цз. 59) сказано, что в этом сборнике одна цзюань, автор его — Ли Мэй (李玫 IX в.), живший в годы под девизом правления Да-чжун (847—859).

Сведения о Ли Мэе отрывочны. Так, известно, что в молодости он был тепло принят в качестве ученика эрудитом и литератором Ван Я (王涯 764—835) [138]. В «Тай пин гуан цзи» говорится о том, что Ли Мэй в первый год Да-чжун учился в буддийском монастыре Тяньчжусы в Лунмэне, неподалеку от Лояна [Тай пин гуан цзи 1957. Т. 4. С. 3092]. В «Цзюй тань лу» (劇

еще в «Гуан и цзи»; но у Дай Фу в качестве исполнителя действует специальный загробный чиновник, полномочия которого не распространяются на весь Китай, а лишь на небольшую территорию; к тому же это просто исполнитель, получающий указания от начальства, тогда как в распоряжении старца из «Сюй сюань гуай лу» есть целая книга брачных судеб (см.: [Тан Линь 1992. С. 68—69]).

[138] Ван Я, как и многие другие, пал жертвой бурных событий 835 г., когда двадцатисемилетний император Вэнь-цзун (на троне 827—840), найдя опору в чиновничестве, попытался отнять власть у придворных евнухов — хотел физически истребить их всех в дворцовых покоях, а особенно самого влиятельного из них — Чоу Ши-ляна (仇士良 781—843), но Чоу проведал о замысле императора заранее, и в результате внутридворцового сражения оказались убиты все противники партии евнухов, а потом и члены их семей. В историю этот эпизод вошел как *ганьлучжи бянь* (甘露之變 «переворот сладкой росы»). Ли Мэй написал стихотворение, в котором оплакивал Ван Я (см.: [Цянь И 2002. С. 140]).

談錄 «Записи непринужденных бесед») Тан Пяня (唐駢 IX в.) Ли Мэй упоминается в ряду известных лиц, безуспешно пытавшихся сдать экзамены в годы Да-чжун и позднее; Ли Мэй охарактеризован как прекрасный сочинитель [Тан Удай бицзи сяошо дагуань 2000. Т. 2. С. 1497] [139]. Известно также, что Ли Мэй одно время служил в должности областного *сюньгуаня* в Шэчжоу (располагалась на территории современной пров. Аньхой) [140].

В библиографическом отделе сунской династийной истории (цз. 206) «Цзуань и цзи» значатся в объеме одной цзюани — видимо, как единый текст этот сборник был утерян в послесунское время, сохранились лишь фрагменты в различных антологиях и собраниях — пять в «Гань чжу цзи» (здесь сборник назван «И вэнь ши лу»), пять в «Лэй шо» (под названием «И вэнь лу»); тринадцать в «Шо фу» и двенадцать в «Тай пин гуан цзи». Ряд произведений из сборника вошли в поздние собрания прозы — в «Юй чу чжи», «Гу цзинь шо хай», «Бай чуань шу чжи», что свидетельствует как о широкой известности собрания Ли Мэя, так и о его популярности. Многие фрагменты дублируются в разных антологиях и книжных сериях; Ли Цзянь-го считает аутентичными четырнадцать из них [Ли Цзянь-го 1993. Т. 2. С. 709—714]; Ван Мэн-оу к таковым причисляет тринадцать [Ван Мэн-оу 1972. С. 1—4]. Единственное современное издание «Цзуань и цзи» содержит тринадцать фрагментов (см.: [Тан Удай бицзи сяошо дагуань 2000. Т. 1. С. 491—527]). Поскольку самая поздняя дата, встречающаяся в этих фрагментах, — 841 г., разумно датировать появление «Цзуань и цзи» более поздним временем.

Хронология сохранившихся рассказов сборника относится к первой половине IX в.; главные герои сборника — персонажи вымышленные: Чэнь Сю-цин 陳秀卿, Сюй Сюань-чжи 徐玄之, Ян Чжэнь 楊禎 и пр., при этом чаще всего вымышленные нарочито: *Ван шэн* (王生 «книжник Ван»), *Сюй шэн* (許生 «книжник Сюй»), *Чжан шэн* (張生 «книжник Чжан»); многие из них охарактеризованы как возвращающиеся из столицы после провала на экзаменах. Среди сохранившегося от «Цзуань и цзи» нет фрагментов маленьких: это тексты объемом не менее пяти-шести сотен иероглифов, а объем ряда рассказов превышает тысячу знаков — вполне полновесные истории с хорошо развитым сюжетом, многочисленными диалогами и красочными описаниями и, как правило, со стихотворными вставками. В «Цзуань и цзи» можно выделить несколько тематических групп.

Первая — истории, связанные с посещением смертными горних сфер. Таково, например, одно из наиболее известных произведений сборника — «Сун юэ цзя нюй» (嵩岳嫁女 «Невеста с вершины Сун[шани]»). Два приятеля, Тянь Цю 田璆 и Дэн Шао 鄧韶, оказываются на пиру бессмертных небожителей на горе Суншань, где встречают Сиванму, Сына Неба Му, ханьского императора У-ди, танского императора Сюань-цзуна и других легендарных персонажей; в ходе изысканного застолья декламируются сти-

---

[139] Чэн И-чжун обращает внимание на то, что в «Нань бу синь шу» указано иное имя автора «Цзуань и цзи»: Ли Вэнь 李紋, — но, по мнению ученого, это просто ошибка [Чэн И-чжун 2011. С. 222].

[140] Известные факты о жизни Ли Мэя обобщены и проанализированы в ст.: [Е Цзин 2012]. Также см.: [Ли Цзянь-го 1993. Т. 2. С. 706—708; Ван Мэн-оу 1972. С. 4—8].

хи, посвященные воспоминаниям о прошлом. По окончании пира приятелям сообщают, что просто так попасть на подобное мероприятие они явно не могли — им суждено тоже стать бессмертными. Сходный характер имеет и новелла «Цзян чэнь» (蔣琛 «Цзянь Чэнь»; в некоторых собраниях известна также как «Цзян чэнь чжуань» 蔣琛傳, «История Цзян Чэня»), главный герой которой, отпустив на волю пойманную им на озере Тайху большую черепаху, через год после этого оказывается приглашен на пир духов вод, где среди собравшихся мифических персонажей — духа озера Тайху 太湖神, Озерного князя 湖王 и пр. — присутствует и великий китайский поэт Цюй Юань, покончивший с собой в водах реки Мило. Здесь приглашение в качестве благодарности за сохранение жизни черепахе хоть и содержит легкий буддийский оттенок воздаяния за добро, однако же оно исключительно формально, это всего лишь завязка, избранный Ли Мэем способ введения героя в волшебный мир. «Цзянь чэнь» — также значительное по объему (около двух с половиной тысяч иероглифов) произведение, чрезвычайно насыщенное пространными стихотворными вставками — их там одиннадцать, в основном это семисложные стихи, и по объему вставки составляют примерно треть всего текста новеллы [141]. Мало какие танские новеллы могут похвастаться столь значительными поэтическими включениями.

Вторая (и самая многочисленная) группа — рассказы об удивительных событиях, происходящих с героями во сне, естественным образом продолжающая традицию таких танских новелл, как «Чжэнь чжун цзи» или «Сань мэн цзи». Так, известный своими талантами герой новеллы «Чжан шэн» (張生 «Книжник Чжан») находит приют в храме легендарного властителя древности Шуня, а ночью, когда Чжан засыпает, его приглашают предстать перед духом храма, желающим побеседовать с просвещенным человеком. Или же *цзиньши* Лю Цзин-фу 劉景復, герой одноименной новеллы, — остановившись на ночлег неподалеку от храма основателя древнего царства У, он во сне оказывается на приеме у духа храма и становится свидетелем того, как тот сочиняет песню. А некий Ван из новеллы «Сань ши ван шэн» (三史王生 «Книжник Ван [по прозвищу] "Три Истории"»), будучи пьян и зайдя в храм ханьского Гао-цзу, ведет себя непочтительно, в результате чего во сне оказывается затребован Гао-цзу для ответа за дерзость. В качестве прямого продолжения новеллы «Нань кэ тай шоу чжуань» можно рассматривать историю Сюй Сюань-чжи, во сне попадающего в вымышленное государство (на самом деле все то же царство муравьев) и наблюдающего его падение. Ну а второй рассказ, под названием «Чжан шэн», является прямым заимствованием (с вариациями, конечно) одного из сюжетов новеллы «Сань мэн цзи», а именно того, когда муж с женой видят один и тот же сон; даже концовка сходная: муж кидает в со-

---

[141] Под явным впечатлением от этой новеллы минский Цюй Ю написал «Лун тан лин хуэй лу» (龍堂靈會錄 «Записи о чудесной встрече в зале Лунтан»), где духи вод вызывают земного поэта в подводное царство, дабы во время пира насладиться его талантами, и щедро благодарят при расставании. См. данную новеллу Цюй Ю в русском переводе К. И. Голыгиной (под названием «Празднество в подводных чертогах») в кн: [Рассказы у светильника 1988. С. 170—177].

бравшихся куском черепицы, потом еще раз и попадает жене в лоб; по возвращении оказывается, что у нее сильно болит голова.

Есть в «Цзуань и цзи» истории о душах умерших и оборотнях, и это третья тематическая группа. Характерным примером тут может стать новелла «Вэй бао шэн цзи» (韋鮑生妓 «Книжники Вэй, Бао и певичка»). Главный ее герой, молодой человек Бао, отпрыск состоятельной семьи, державший певичек и охарактеризованный как любитель выпить (*цзюту* 酒徒), в начале годов под девизом правления Кай-чэн (836—840) в дороге повстречал своего двоюродного брата Вэя; остановившись на подворье буддийского храма, молодые люди закатили пирушку, в процессе которой Бао предложил Вэю сменять лучшего его коня на одну из певичек Бао. Тут в храм вихрем влетели в сопровождении множества слуг какие-то два человека в пурпурных одеждах: Вэй и Бао на всякий случай спрятались — стояла ночь — и стали за ними подглядывать. Вновь прибывшие же стали пить вино, рассуждать о высоких материях и обмениваться стихотворными строками на тему «сменял наложницу на лошадь» — получилась целая ода. Оказалось — эти двое были душами умерших знаменитых лючаоских поэтов Се Чжу-ана и Цзян Яня [142]. Новелла эта, помимо явных художественных достоинств, интересна как реализация в прозе истории о том, как Цао Чжан (曹彰 ?—223), сын Цао Цао, однажды увидел столь замечательного коня, что обменял на него свою любимую наложницу. Эта тема неоднократно находила косвенное отражение в стихах поэтов разных времен [143]. Ситуация со стихами душ умерших обыгрывается и в новелле «Сюй шэн» — здесь души пятерых умерших декламируют стихи, в которых выражают свою тоску о былой жизни и сетуют на несправедливость. Главный герой, следуя за показавшимся ему необычным стариком, становится свидетелем таких поэтических «посиделок» — подглядывает за умершими через щель в стене.

> Он увидел четырех мужей — один был молод, облик его дышал гордой одухотворенностью; второй был невысок ростом, но вида весьма внушительного; третий был высок и могуч, с короткими усами и бородой; четвертый был утонченно-изящен и в движениях стремителен. Все — с золотыми [рыбками] и в пурпурном [платье], расположились на большом камне к северу от ручья. Когда появился старик, воскликнули:

---

[142] Приводимые в тексте стихи, разумеется, Се Чжуану и Цзян Яню не принадлежат, они написаны Ли Мэем от имени этих двух поэтов. Чэн И-чжун очень высоко оценивает поэтическое дарование автора «Цзуань и цзи» [Чэн И-чжун 2011. С. 226].

[143] Например, у лянских Лю Сяо-вэя (劉孝威 ?—548) и Соу Цзянь-у (廋肩吾 VI в.), у буддийского монаха Фа-сюаня (法宣 434—516), у танского Чжан Ху (張祜 792?—853?) есть стихотворения с названием «Ай це хуань ма» (愛妾換馬 «Сменял наложницу любимую на лошадь»). Сама история во всех этих стихах не излагается, она зафиксирована в «Ду и чжи» (獨異志 «Записи о странностях») танского Ли Кана (李亢 IX в.): «Поздневэйский Цао Чжан был натурой неаурядной. Однажды увидел прекрасного скакуна и полюбил его, но хозяин [скакуном] очень дорожил. Чжан сказал ему: "У меня есть прекрасные наложницы, давайте поменяю [на одну] — только укажите, на какую". Тогда хозяин лошади указал на [выбранную] девушку, и Чжан тут же поменял ее [на лошадь]. Дал скакуну прозвание Белый сокол. А позднее преподнес его Вэнь-ди (Цао Пи) для охоты» [Тан Удай бицзи сяошо дагуань 2000. Т. 1. С. 923—924].

— Юй-чуань, отчего ты так задержался? [Тан Удай бицзи сяошо дагуань 2000. Т. 1. С. 516] [144].

Исследователи отмечают очевидный политический подтекст этого рассказа, а именно связь его с трагическими событиями 835 г., во время которых погиб Ван Я, покровитель Ли Мэя [Чэн И-чжун 2011. С. 225]. Несмотря на то что имена Ли Мэем не названы, с описанными выше четверыми мужами обычно отождествляют Ван Я, а также трех других казненных сановников: Чжэн Чжу (鄭注 ?—835), Цзя Су (賈餗 ?—835) и Ли Сюня (李訓 ?—835) [Ли Цзянь-го 1992. Т. 2. С. 706—707]. А старик Юй-чуань 玉川 — танский поэт Лу Тун (盧仝 795?—835) [Чэнь Вэнь-синь 2002. С. 264] [145].

Особняком стоит весьма любопытная новелла «Фу лян чжан лин» (浮梁張令 «Начальник Чжан из Фуляна») — здесь главный герой, склонный к злоупотреблениям и казням начальник уезда, сначала сталкивается с посланцем из загробного управления на горе Тайшань, ведающим списками душ, которых надлежит забрать, и подкупает этого посланца, обеспечивая себе безопасность; потом Чжан встречает небесного бессмертного и ему тоже дает взятку, продлевая свою жизнь на пять лет; в конечном итоге возмездия Чжану избежать не удается, но подкуп должностных лиц и из загробного управления, и из небесного весьма показателен и аллегоричен. В рассказе же «Ян чжэнь» (楊禎 «Ян Чжэнь») фигурирует светильник-оборотень, помогающий главному герою посетить загробный мир [146].

Содержание сохранившейся части «Цзуань и цзи» достаточно разнообразно, но в то же время не выходит за круг традиционных волшебных тем. Этот сборник — яркий пример для тех исследователей, которые называют наличие в тексте стихотворных вставок одним из важных признаков новеллы чуаньци. Составляющие «Цзуань и цзи» рассказы почти все содержат такие вставки, органические и неотделимые от остального текста, однако даже если бы их не было, собрание Ли Мэя вполне может быть, на наш взгляд, признано состоящим только из чуаньци. Художественные достоинства «Цзуань и цзи», сборника незаурядных произведений, следует оценивать выше тех, что ему предшествовали хотя бы потому, что перед нами не литературно обработанные записи легенд, слухов и чужих рассказов, но результат свободного, ничем не сдерживаемого вымысла, полета авторской фантазии в прямом смысле этого слова, выраженной легким, но изысканным литературным языком [147]. Чэн И-чжун справедливо считает

---

[144] Золотые [рыбки] и пурпурное [платье] — атрибуты высших сановников: официальная одежда пурпурного цвета и золотая подвеска на пояс в форме рыбки.

[145] Чэнь Вэнь-синь считает, что Ли Мэй дал достаточно прозрачые намеки, а Лу Туна и вовсе назвал его литературным псевдонимом Юйчуань-цзы 玉川子. Это мнение оспаривает специалист по танской литературе Юй Цай-линь (余才林 р. 1963), посвятивший отдельную работу времени смерти Лу Туна и тому, какую роль в определении этого времени играет новелла «Сюй шэн» из сборника Ли Мэя; ученый считает, что Лу Тун не имел отношения к событиям 835 г., поскольку умер в 813 г. (см.: [Юй Цай-линь 2004]).

[146] Светильник-оборотень был в дальнейшем активно использован Пу Сун-лином, у которого есть новелла «Цюань дэн» (犬燈 «Собака-светильник»), см. ее в русском переводе В. М. Алексеева («Пес-фонарь») в кн.: [Пу Сун-лин 2000. С. 647—650].

[147] О художественных особенностях «Цзуань и цзи» подробнее см.: [Цуй Хай-янь 2006; Цуй Хай-янь 2007].

общий уровень «Цзуань и цзи» более высоким, нежели у «Сюань гуай лу» или «Сюй сюань гуай лу»; ученый также называет сочинение Ли Мэя шедевром среди прочей танской прозы [Чэн И-чжун 2011. С. 226]. С первым трудно не согласиться; что же касается «шедевра», то тут уместнее скорее формулировка Чэнь Вэнь-синя: «...вовсе не уникальный среди сборников сяошо позднетанского времени, но стоящий среди них на первом месте» [Чэнь Вэнь-синь 2002. С. 266]. В очередной раз остается пожалеть о том, что значительная часть «Цзуань и цзи» безвозвратно утрачена.

20.2.6. «ЧУАНЬ ЦИ» — ЗНАМЕНИТЫЙ СБОРНИК ПЭЙ СИНА

«Чуань ци» (傳奇 «Повествования об удивительном») — знаменитый сборник Пэй Сина, в названии которого впервые было употреблено сочетание двух иероглифов, впоследствии, как о том сказано выше, ставшее названием для нового прозаического жанра. Относительно жизненного пути Пэй Сина, литературный псевдоним Гушэнь-цзы 谷神子, мы не располагаем обширной информацией: биографии его нет — известно, что примерно в 867 г. Пэй Син стал секретарем военного губернатора Цзинхая (на территории современного Вьетнама) прославленного военачальника Гао Пяня (高駢 821—887), а в 878 г. был назначен заместителем военного губернатора Чэн-ду и местным цензором. Даты жизни Пэй Сина неизвестны [148].

По поводу «Чуань ци» в новой танской династийной истории (цз. 59) сказано: «"Повествования об удивительном" Пэй Сина, три цзюани. Был делопроизводителем у Гао Пяня». Сведения о «Чуань ци» в трех цзюанях есть и в библиографическом отделе сунской истории (цз. 206). То же и у Чао Гун-у: «"Повествования об удивительном", три цзюани. Автор — танский Пэй Син. "Записи [о литературе] Танской [истории]" называют Сина клевретом Гао Пяня, оттого в книге этой содержатся всё разнообразные истории о божественных бессмертных. Люй Юн-чжи — [он] морочил Пяню голову, и уж не иначе как и Син таким же образом подольстился к [Пяню]» [Чао Гун-у 1990. С. 555] [149].

---

[148] Доступные сведения о Пэй Сине собраны в кн.: [Ли Цзянь-го 1993. Т. 2. С. 857—859]. Также о Пэй Сине см.: [Чэнь Цзюнь-мо 1982; Чжунго вэньянь сяошоцзя пинчжуань 2004. С. 210—215].

[149] Здесь Чао Гун-у явным образом проводит параллель между Пэй Сином и фаворитом Гао Пяня магом Люй Юн-чжи (呂用之 ?—887), человеком самого простого происхождения, о котором было известно, что, рано осиротев, он нашел приют в доме дяди, обокрал его, после чего сбежал в горы; в горах Люй обрел даосского наставника, у него, по слухам, обучился магии, а потом, начав торговать лекарственными снадобьями, при случае продемонстрировал Гао Пяню свое «искусство» и занял место в его окружении. Однако же Чжоу Лэн-цзя обращает внимание на то, что увлечение Гао Пяня даосской магией пришлось на последние годы его жизни, и Люй Юн-чжи появился в окружении губернатора именно тогда, когда Пэй Син уже был на службе в Чэнду, сам занимал весьма высокое положение и не имел уже отношения к бывшему своему покровителю [Пэй Син 1980. С. 3]. То есть в рассуждениях Чао Гун-у имеется хронологическая нестыковка.

Из записи Чао Гун-у можно сделать вывод о том, что Пэй Син составил свой сборник в надежде продвинуться по службе, сыграв на слабости своего начальника, тяготевшего к даосской магии. О том, что «Чуань ци» — суть *синцзюань*, как и «Сюань гуай лу» Ню Сэн-жу, уверенно писал и сунский Чжао Янь-вэй в «Юнь лу мань чао» (данный пассаж был процитирован выше). Чжоу Лэн-цзя не исключает такой возможности, напротив: обретение покровителя для успешной карьеры было одним из возможных путей для выходцев из незнатных семей, и «Чуань ци» вполне могли быть написаны с такой целью. К 878 г. Пэй Син существенно продвинулся по служебной лестнице, что можно объяснять в том числе и протекцией Гао Пяня [Пэй Син 1980. С. 4—5]. Еще одно подтверждение данной теории мы находим в хронологии «Чуань ци»: самые поздние даты, встречающиеся в тексте сборника, относятся к годам под девизом правления Да-чжун (827—835). Скорее всего, «Чуань ци» следует датировать второй половиной годов под девизом правления Сянь-тун (860—873), когда Пэй Син служил у Гао Пяня; Чжоу Лэн-цзя считает, что сборник появился никак не позднее самого начала годов Цянь-фу (874—879) [Пэй Син 1980. С. 4] [150].

В библиографии Чэнь Чжэнь-суня сборник Пэй Сина значится уже в объеме шести цзюаней; пояснение такое: «В "Трактате [о литературе шести классов искусств] Танской [истории]" — три цзюани, ныне же — шесть цзюаней, это уже позднее книгу разделили на бóльшее количество томов» [Чэнь Чжэнь-сунь 1987. С. 322]. То есть к середине XIII в. «Чуань ци» существовали уже в объеме шести цзюаней — были перекомпонованы после смерти автора. Но уже к 1540 г. сборник претерпел серьезные утраты: Нин Цзя-юй обращает внимание на то, что в «Бай чуань шу чжи», каталоге минского Гао Жу, сказано об одной цзюани и всего двадцати двух рассказах из сборника [Нин Цзя-юй 1996. С. 96]. Видимо, в минское время «Чуань ци» как отдельное собрание существовать перестали, а новеллы из сборника стали бытовать в качестве самостоятельных произведений, в том числе входя в разные собрания старой прозы (и оттого в некоторых таких собраниях к названиям новелл добавлен иероглиф *чуань* 傳, «история»). До наших дней не дошли ни оригинальная версия в три цзюани, ни сунская версия в шесть цзюаней. Разные антологии сохранили фрагменты сборника — двадцать девять в «Тай пин гуан цзи», тринадцать в «Цзю сяо шо» У Цзэн-ци, двадцать четыре отобрал для своей «Шицзе вэньку» (世界文庫 «Мировая библиотека») Чжэн Чжэнь-до. В наиболее авторитетном современном критическом тексте «Чуань ци» самое большое количество фрагментов — тридцать один [Пэй Син 1980] [151]. На него мы и будем ориентироваться.

---

[150] К. И. Голыгина по неясным причинам считает, что сборник «создавался в годы Цянь-фу между 874 и 879 гг.» [Голыгина 1995. С. 341].

[151] Ли Цзянь-го считает, что на настоящий момент известно тридцать четыре аутентичных фрагмента, сохранившихся от первоначального сборника Пэй Сина (подробный анализ см.: [Ли Цзянь-го 1993. Т. 2. С. 859—871]). Разные произведения из «Чуань ци» постоянно входят в современные собрания старой прозы: так, в «Тан Сун чуаньци пиньду цыдянь» вошло одиннадцать текстов Пэй Сина (см.: [Тан Сун чуаньци пиньду цыдянь 2007. Т. 2. С. 842—927]), в том числе и новелла «Цю жань кэ чжуань» (虯髯客傳 «Исто-

В «Чуань ци» практически все фрагменты датированы и выстроены в хронологическом порядке: действие происходит под девизами правления Гуан-дэ (763—764, 1 фрагмент), Да-ли (766—779, 1 фрагмент), Чжэнь-юань (785—804, 7 фрагментов), Юань-хэ (806—820, 4 фрагмента), Чан-цин (821—824, 3 фрагмента), Бао-ли (825—826, 3 фрагмента), Да-хэ (827—835, 5 фрагментов), Кай-чэн (836—840, 3 фрагмента), Чуэй-чан (841—846, 1 фрагмент) и Да-чжун (847—859, 2 фрагмента); итого действие разворачивается на протяжении почти ста лет. Датировки в подавляющем большинстве случаев приводятся расплывчатые: *Чжэнь-юань чжун* (貞元中 «в годы под девизом правления Чжэнь-юань»), *Да-хэ чжун* (大和中 «в годы под девизом правления Да-хэ») и так далее. Что касается объема фрагментов, то в сборнике Пэй Сина всего один маленький рассказ — немногим больше двухсот иероглифов («Ван цзюй чжэнь» 王居貞), и это очередное развитие мотива превращения человека в тигра.

Некий *минцзин* Ван Цзюй-чжэнь, провалившись на экзаменах, возвращался в Инъян, что под Ло[яном]. Выехал за пределы столицы. В попутчиках у него оказался один даос — целыми днями он ничего не ел, объяснив:

— Я владею искусством циркуляции жизненной энергии.

Каждый раз, когда Цзюй-чжэнь, ложась спать, гасил светильник, [даос] открывал свой холщовый мешок, доставал оттуда шкуру, набрасывал на плечи и уходил; возвращался в пятую стражу. Однажды Цзюй-чжэнь прикинулся спящим, а потом стащил его мешок. Даос принялся слезно умолять [вернуть], и Цзюй-чжэнь ответил:

— Объясни, [в чем тут дело], тогда верну!

— Я не человек, — признался тогда [даос]. — А то, что надеваю, — это тигриная шкура. Ночами я выискиваю пропитание в деревенских захолустьях. Ведь если надеть эту шкуру, то за ночь можно пролететь пятьсот ли!

А Цзюй-чжэнь уже очень давно оставил родной дом и сильно тосковал по нему.

— А мне можно надеть ее? — спросил он.

— Можно, — ответил [даос].

До дома Цзюй-чжэня было сто с лишним ли, [он] накинул шкуру и устремился туда. Стояла глубокая ночь, и [Цзюй-чжэнь] не решился войти в ворота. Видит — а за воротами свинья. Поймал ее и съел. Обошел [дом] кругом, потом вернулся и отдал шкуру даосу.

рия незнакомца с курчавой бородой»; в русском переводе О. Л. Фишман см.: [Танские новеллы 1955. С. 170—180; Танские новеллы 1960. С. 236—243; Путь к Заоблачным Вратам 1989. С. 201—208]), традиционно приписываемая Ду Гуан-тину (杜光庭 850—933). Интересно, что во всех современных антологиях, в том числе и у Лу Синя [Тан Сун чуаньци цзи 2009. С. 242] в качестве автора этой новеллы указывается именно Ду Гуан-тин, а не Пэй Син. Ли Цзянь-го же полагает, что это написанный Пэй Сином текст, в «Чуань ци» не входивший и бытовавший в качестве самостоятельного произведения [Ли Цзянь-го 1993. Т. 1. С. 581—588]. На русский язык из сборника Пэй Сина переведено четыре новеллы: О. Л. Фишман — «Цуй вэй» (崔煒 «Цуй Вэй» [Танские новеллы 1960. С. 102—111]), «Сунь кэ» (孫恪 «Сунь Кэ» [Танские новеллы 1960. С. 112—118; Гуляка и волшебник 1980. С. 287—295]); А. Тишковым — «Кунь лунь ну» (崑崙奴 «Кунь-луньский раб» [Танские новеллы 1960. С. 119—123]); «Не инь нян» (聶隱娘 «Не Инь-нян» [Танские новеллы 1960. С. 124—128; Путь к Заоблачным Вратам 1989. С. 153—157]); эти же две новеллы были переведены И. И. Соколовой [Гуляка и волшебник 1980. С. 296—310]. Перевод «Кунь лунь ну» на английский см.: [Тандай чуаньци сюань 2007. P. 252—265].

Когда же добрался до дома, ему сказали:

— Ваш средний сын ночью вышел — и его съел тигр!

[Цзюй-чжэнь] спросил, когда это произошло — оказалось, как раз в тот самый день! [Цзюй-чжэнь] потом еще два дня спустя чувствовал полную сытость, не ел ничего [Пэй Син 1980. С. 116] [152].

Все прочие фрагменты превышают пятьсот знаков, некоторые значительно; средний объем фрагмента из «Чуань ци» — тысяча знаков, а самый крупный (это «Цуй вэй») составляет без малого три тысячи иероглифов. Иными словами, сборник Пэй Сина состоит из крупных текстов. Кажется, есть все основания причислять эти произведения к чуаньци, а самый сборник рассматривать как еще один сборник именно чуаньци (быть может, за исключением приведенного выше рассказа).

Что касается героев «Чуань ци», то это, как правило, уже знакомые нам книжники, пытающиеся сдать экзамены студенты или мелкие чиновники, персонажи явно вымышленные, но хорошо замотивированные — например, книжник Цуй 崔生, отец которого, «именитый чиновник, бывший в прекрасных отношениях с наивысшим чином (*ипинь* 一品) той эпохи» [Пэй Син 1980. С. 6] [153]. Или Чжэн Дэ-линь 鄭德璘, *вэй* из Сянтаня, чей «дом был в Чанша, а некоторые родичи проживали в Цзянся» [Пэй Син 1980. С. 10] [154]. Здесь мы видим уже встречавшийся раньше прием *и ши чжэн сюй* 以實證虛, то есть «подтверждение вымысла реальностью», когда впечатление от достоверности повествования достигается путем сочетания вымысла с вполне реальными событиями, персонажами, географическими названиями, зримыми фактами повседневной жизни соответствующего времени; в результате появляется реальность вымысла, когда развести вымысел и реальность оказывается трудно [Ван Хун-янь 2009-1; Ван Хун-янь 2009-2]. И если в предшествующей прозе этот прием использовался от случая к случаю, то в «Чуань ци» фактически становится правилом; и в этом состоит одна из особенностей сборника.

В «Чуань ци» действительно много рассказов, связанных с бессмертными, с горними сферами и тому подобными материями. Тематически же сохранившиеся фрагменты из «Чуань ци», по наблюдениям Хоу Чжун-и, распадаются на три основные группы — воспевающие благородных храбрецов, повествующие о любовных историях между людьми и сверхъестественными сущностями (оборотнями, душами умерших, бессмертными) и рассказывающие о поисках бессмертия [Хоу Чжун-и 1990. С. 273—277].

---

[152] *Минцзин* — «постигший каноны», одна из трех (наряду с *сюцай* и *цзиньши*) ученых степеней, получаемых при Тан по результатам сдачи столичного экзамена (см. главу 1.4). Инъян — древний, учрежденный еще при Цинь, уезд, располагавшийся на территории современной пров. Хэнань.

[153] Чжоу Лэн-цзя в примечании сообщает, что этот наивысший чин суть знаменитый военачальник Го Цзы-и. Таким образом выдуманный Цуй вводится в контекст эпохи. Кстати, Го Цзы-и упоминается как минимум в еще одной новелле из «Чуань ци» и ровно с такой же целью — сказано, что Сюэ Чжао 薛昭 из одноименного рассказа служил под его началом (с. 39).

[154] *Вэй* — уездный пристав, отвечал за тюрьмы и борьбу с разбойниками. Сянтань — современный уезд Сянтаньсянь в пров. Хунань. Цзянся — современный г. Ухань в пров. Хубэй.

Что касается первой группы, то герои таких рассказов выступают спасителями людей от опасностей и бед, в том числе от бедствий стихийных, так, Чэнь Луань-фэн 陳鸞鳳 из одноименной новеллы, охарактеризованный как человек сильной воли и кристальной честности, не боящийся духов, отважно вступает в единоборство с божеством грома, Лэй-гуном 雷公, чтобы прекратить засуху, и добивается в итоге желанного для односельчан дождя. «Когда я возмужал, сердце мое стало как железный камень. Души умерших, духи, гром и молнии — на все это смотрел я как на пустое место, мечтая самую жизнь отдать ради счастья народа!» [Пэй Син 1980. С. 49]. Но гораздо бóльшую известность имеют новеллы «Кунь лунь ну» и «Не инь нян». Герой первой, домаший раб Мо-лэ 磨勒, из так называемых куньлуньцев, помогает сыну своего хозяина обрести любимую [155]. Особого героизма в данной новелле нет, но есть красивая история, в которой Мо-лэ проявляет себя крайне преданным слугой, готовым на все ради хозяина. Когда упомянутый выше книжник Цуй, человек замкнутый, тихий и привыкший к уединению, по воле отца оказывается в доме того самого наивысшего чина, ему встречается там девушка, из числа наложниц вельможи, в которую юноша влюбляется без памяти. Но поделать ничего не может: он слишком робок, да и вообще — мыслимое ли дело вступить в связь с наложницей столь высокопоставленного человека! Мо-лэ, видя терзания Цуя, расспрашивает его о причинах.

> — Лишь скажите, и я разрешу [любое] дело для вас, молодой господин! Далёко ли, близко — сделаю непременно!
>
> Юноша, изумившись необычности его речей, обо всем подробно рассказал.
>
> — Это такая мелочь! — сказал Мо-лэ. — Что же вы раньше не сказали, а лишь мучили себя? [Пэй Син 1980. С. 6].

Мо-лэ организует похищение любимой Цуя из дома вельможи: убивает крайне опасную сторожевую собаку, вместе с молодым человеком неслышно проникает в поместье, выносит все добро наложницы (для чего Мо-лэ пришлось совершить три ходки), а потом и саму красавицу, желающую свободы больше всего на свете. Цуй и девушка живут вместе два года, пока красавицу не замечает случайно на рынке один из приближенных ее бывшего хозяина. Возникает скандал, но вельможа проявляет великодушие: он оставляет наложницу Цую, но требует избавиться от Мо-лэ — тот очень опасен. Однако пятьдесят отборных воинов не смогли схватить Мо-лэ — ни ранить его, одного, вооруженного мечом, ни поразить стрелой.

> Прошло более десяти лет, как один из людей из дома Цуев увидел Мо-лэ на рынке в Лояне, торгующего снадобьями, — выглядел он как и прежде [Пэй Син 1980. С. 7—8].

---

[155] Под куньлуньцами в танское время понимали невольников, доставляемых с юга, из земель, занимаемых ныне Малазией, Камбоджей, Индией и пр.; термин «куньлунь» обычно рассматривают как китайскую транскрипцию Курунг Бнам (страны Царей Горы); в старой танской династийной истории (цз. 197) говорится, что «к югу от Тямпы все имеют курчавые волосы и черное тело и все совокупно называются курунг». В знатных танских домах было модно держать подобных невольников в качестве слуг. Чжоу Лэн-цзя обращает внимание на то, что в «Лэй шо» Цзэн Цзао эта новелла включена под названием «Цуй шэн» (崔生 «Книжник Цуй»), см.: [Пэй Син 1980. С. 8].

Мо-лэ, вне сомнений, человек необыкновенный, а судя по тому, что не постарел за десять с лишним лет, — еще и знакомый с секретами бессмертия; он выступает своеобразным орудием для того, чтобы восторжествовала справедливость и томящаяся в наложницах девушка обрела наконец любовь и счастье [156].

Не менее необыкновенна и главная героиня новеллы «Не инь нян» [157]. Маленькой девочкой ее выкрала из дома некая буддийская монахиня, а спустя пять лет неожиданно вернула родителям, но уже далеко не прежней: за эти годы монахиня сделала из нее бесстрашного и крайне опасного воина, способного летать по воздуху и убивать человека посреди полной людей базарной площади. Описанию процесса обучения и испытания умений Не Инь-нян посвящен солидный кусок текста, выполненный в форме рассказа девушки, которая, вернувшись домой, сообщает родителям, обо всем, что с ней случилось. Далее Пэй Син рассказывает о дальнейшей судьбе необычной девушки. Она стала служить Лю Чан-и (劉昌裔 752—813), вполне реальному историческому лицу, сановнику и военному губернатору областей Чэньчжоу и Сюйчжоу (в современной пров. Хэнань), к которому изначально была послана недругом с тем, чтобы убить его. Однако, будучи покорена благородством Лю Чан-и, Не Инь-нян убивать его не стала — напротив, девушка защитила Лю от нападения двух бывших своих товарок, также обучавшихся боевым искусствам и магии у буддийской монахини, а потом предупредила о грядущем несчастье, связанном с новым назначением, но Лю предостережению не внял и умер на новом месте службы [158]. Эта новелла пользовалась очень широкой популярностью.

Фрагментов, посвященных любовным отношениям между людьми и оборотнями, душами умерших и бессмертными, в «Чуань ци» тоже доста-

---

[156] Сюжет о том, как Мо-лэ устроил счастье своего господина, оказался весьма популярен: на него написаны пьесы и музыкальные драмы юаньского и минского времени — утраченная «Мо лэ дао хун сяо» (磨勒盜紅綃 «Мо-лэ похищает Хун-сяо») Ян Цзин-яня (楊景言 XIII в.), «Кунь лунь ну цзянь ся чэн сянь» (崑崙奴劍俠成仙 «Куньлуньский раб, защитник справедливости, становится бессмертным») Мэй Дин-цзо (梅鼎祚 1549—1615), «Хун сяо» (紅綃 «Хун-сяо») Лян Чэнь-юя (梁伯龍 1521?—1594) и другие.

[157] Надо отметить, что в китайских научных кругах существует мнение о том, что новелла «Не инь нян» Пэй Сину не принадлежит, а оказалась в составе его сборника исключительно по вине составителей «Тай пин гуан цзи», указавших ошибочно в конце текста, что *чу чуаньци* (出傳奇 «взято из "Повествований об удивительном"»); на самом деле «Не инь нян» следует относить к сборнику «Гань цзэ яо» (甘澤謠 «Россказни [в дни] благодатной влаги») танского поэта и литератора Юань Цзяо (袁郊 IX в.). Подробнее см.: [Ся Чжэ-яо 1999]. Так же полагает и специалист по «Гань цзэ яо» Ли Цзюнь (李軍 р. 1977) [Ли Цзюнь 2011. С. 8]. Несмотря на аргументацию последнего, мы в данном случае будем следовать сложившейся традиции и считать «Не Инь-нян» частью «Чуань ци» Пэй Сина.

[158] Понятно, что к реальности здесь имеют отношение только имя Лю Чан-и и то, что он действительно служил военным губернатором Чэньчжоу и Сюйчжоу; умер Лю Чан-и вовсе не на новом месте службы, якобы в Линчжоу (территория современной пров. Сычуань), а в своем доме в Лояне. Подозревая Лю Чан-и в мятежных намерениях (что в то время было частым явлением), императорский двор вызвал военного губернатора в столицу, намереваясь покончить с ним, но Лю, предполагая худшее, с дороги написал челобитную, прося отставки от должности и обязуясь уйти на покой, что и было ему позволено. Тем самым Лю Чан-и спас себе жизнь.

точно. Что касается оборотней, то характерным примером тут может стать новелла «Сунь кэ». Хронологически это самое раннее произведение в «Чуань ци»: действие разворачивается в годы под девизом правления Гуан-дэ. Сунь Кэ, провалившись на экзаменах, прогуливался по Лояну и набрел на особняк рода Юань 袁氏. Случайно увидел он там прекрасную девушку — в грустной задумчивости бродила она по саду и читала стихи. Служанка девушки сообщила Сунь Кэ, что это дочь уездного начальника, давно осиротевшая и мечтающая выйти замуж, но пока не нашедшая достойной пары. Сунь Кэ, плененный красотой девицы Юань, тут же послал сваху — и вскоре они поженились. А дом Юаней был весьма богат, и когда у вобщем-то бедного Суня стали появляться роскошные экипажи и прочие признаки хорошей жизни, родные удивились, но Сунь про новую жену свою им ничего не рассказывал. Так — в счастье и достатке — он провел несколько лет, пока не появился двоюродный брат Суня, Чжан Сянь-юнь 張閒雲. Сунь пригласил его к себе.

> — Ваш недостойный старший брат некогда принимал наставления у даосов, — тихо сказал Чжан. — И видя, как вы, братец, говорите и выглядите, чувствую, сколь силен в вас бесовский дух! Расскажите мне без утайки, быть может, вы повстречали кого? Мне непременно нужно знать все до мельчайших подробностей, а иначе вам грозит беда! [Пэй Син 1980. С. 2].

Напуганный Сунь Кэ рассказал Чжану о своей жене, и тот заключил, что беда вся исходит от нее, — и уцелела из всего семейства Юань она одна, и красота и таланты у нее неземные. Сунь сопротивлялся: все же ничего плохого он от жены не видел. Чжан настаивал: это же нечисть, как можно быть ей благодарным! Он передал Суню необычайный меч, по свойствам сравнимый с тем, что в старину делал Ганьцзян Мо-се; от вида меча этого нечисть в страхе бежит, приняв истинный облик, как от волшебного зеркала Ван Ду. Сунь Кэ меч принял, но ничего из этой затеи не вышло: Юань обрушилась на него с упреками в неблагодарности, пристыженный Сунь отдал ей меч, и девушка меч поломала. Узнав об этом, Чжан Сянь-юнь в ужасе бежал прочь и больше не появлялся.

Сунь продолжал жить с Юань во вполне счастливом браке, она родила мужу двух сыновей, была примерной женой и хозяйкой. Развязка наступила тогда, когда, направляясь с семьей к новому месту службы, Сунь Кэ по просьбе жены завернул в буддийский храм — Юань хотела повидать там своего старого наставника, сделавшего ей много хорошего. В монастыре она устроила пир, а монаху вручила нефритовый браслет, сказав, что некогда этот браслет принадлежал ему. Монах был удивлен. А когда в конце пира с окрестных деревьев на остатки угощения спустились обезьяны, Юань вдруг зарыдала, обняла детей, превратилась тоже в обезьяну и исчезла в кронах деревьев. Тогда монах наконец понял: этот браслет он некогда надевал обезьяне — смышленой и хитрой — вместо ошейника. В новелле есть и два стихотворения, сочиненные обезьяной-оборотнем; в целом же это красивая и лирическая история [159].

---

[159] Чэн И-чжун отмечает, что Пэй Син был хорошо знаком с творчеством предшествующих танских новеллистов и умело использовал их достижения в собственных текстах — в

Ну а любовной связи людей с небожительницами посвящены такие, к примеру, знаменитые новеллы, как «Пэй хан» (裴航 «Пэй Хан») и «Чжэн дэ линь». В первой сюцай Пэй Хан, путешествуя на лодке, пишет стихи к попутчице, госпоже Фань 樊夫人, и в ответ получает предсказание о скором браке с девицей Юнь-ин 雲英.

> Один глоток чудесного вина все чувства пробудит,
> Вы, приготовив снадобье сполна, увидите Юнь-ин.
> Ланьцяо — это ведь божественных бессмертных грот,
> И нет нужды искать в горах нефритовой вам чистоты. [Пэй Син 1980. С. 54] [160].

Предсказание сбывается — ведь и Фань, и Юнь-ин на самом деле бессмертные небожительницы, и в итоге сам Пэй, выполнив условия будущей тещи (нужно было в течение ста дней толочь в нефритовой ступке нефритовым пестиком волшебные снадобья) и женившись на Юнь-ин, тоже становится бессмертным [161]. Во второй новелле главный герой, также путешествуя на лодке, встречается с красавицей и тоже обменивается с ней стихами (правда, девушка к стихосложению не очень способна, а оттого просит сложить за нее стихи некоего приятеля); в итоге Чжэн Дэ-линь женится на красавице при помощи духа озера Дунтинху, где и происходит действие новеллы.

Весьма примечательна также история о Сюэ Чжао 薛昭, храбром поборнике справедливости, который получает помощь от замаскировавшегося под деревенского старика даосского бессмертного, — тот соединяет Сюэ Чжао со служанкой наложницы императора Сюань-цзуна; служанка благодаря волшебному снадобью (дарованному ей все тем же бессмертным) впадает в сон сто лет назад и сначала общается с Сюэ Чжао как душа умершей, но потом, когда наступает назначенный срок, тело служанки оживает, соединяется с душой, и Сюэ Чжао помогает девушке выбраться из пещеры, где она провела столько времени, дабы она стала его супругой [162].

Что касается истории о поисках бессмертия, то их в сборнике много, к их числу относится и самый объемный текст «Чуань ци» — новелла «Цуй вэй»; это пространный рассказ о приключениях Цуй Вэя, в итоге при-

---

качестве примера можно взять упомянутую выше отсылку к «Гу цзин цзи» Ван Ду или же явные переклички «Вэй цзы дун» (衛自東 «Вэй Цзы-дун») с новеллой «Ду цзы чунь» из «Сюань гуай лу» Ню Сэн-жу [Чэн И-чжун 2011. С. 266—267].

[160] Л а н ь ц я о — место, располагавшееся в юго-восточной части современного уезда Ланьтяньсянь пров. Шэньси; в древности тут находилась почтовая станция Ланьцяо. Н е ф р и т о в а я ч и с т о т а — одна из трех небесных обителей даосских бессмертных, высшая из них. Согласно традиционным представлениям, если туда и можно было как-то попасть, то исключительно высоко в горах.

[161] Известно, что на этот сюжет в юаньское время известным литератором Юй Тянь-си (庾天錫 XIII в.) была написана драма «Пэй хан юй юнь ин» (裴航遇雲英 «Пэй Хан встречает Юнь-ин»), в минское время появилась пьеса «Лань цяо цзи» (藍橋記 «Записки о Ляньцяо») и т. д.

[162] А. Б. Старостина называет этот сюжет китайским вариантом истории о спящей красавице, замечая, однако, что, в отличие от европейской версии данной истории, героиня новеллы Пэй Сина пребывала не в затяжном сне, но в состоянии временной смерти (подробнее см.: [Starostina 2012]).

ведших его к бессмертию, и начинается он с того, как Цуй помог старухе-нищенке, в конце концов оказавшейся супругой бессмертного легендарного алхимика Гэ Хуна. Близка к ней по сюжету новелла «Чжан у по» (張無頗 «Чжан У-по»), главный герой которой получает в дар исцеляющее болезни снадобье и в итоге женится на дочери духа Южного моря, став бессмертным. Сюда же следует относить такие рассказы, как «Тао инь эр гун» (陶尹二公 «Два господина — Тао и Инь»), «Юань лю эр гун» (元柳二公 «Два господина — Юань и Лю»), «Вэнь сяо» (文簫 «Вэнь Сяо») и некоторые другие. Вообще же тема бессмертия и его достижения — одна из основных в сборнике Пэй Сина, она явным образом прослеживается также и в перечисленных выше тематических группах [163]. Чэнь Вэнь-синь отмечает, что в «Чуань ци» бессмертия достигают или те самые храбрецы (такие как Мо-лэ или Не Инь-нян), или герои, вступившие в связь с небожительницами (такие как Пэй Хан), или же выдающиеся мужи, которые, не имея иных помыслов, все силы сосредоточили на постижении секретов небожителей [Чэнь Вэнь-синь 2002. С. 271]. Среди последних — Сюй Ци-янь 許栖岩, который «каждый вечер непременно совершал поклонение статуям святых, а на рассвете обращался с молением к бессмертным, желая тем самым обрести счастье вечной жизни»; или же герой рассказа «Цзян соу» (江叟 «Старик с Реки»), охарактеризованный как «прочитавший множество даосских книг, глубоко освоивший магическое искусство» [Пэй Син 1980. С. 26, 92].

Всем этим содержание «Чуань ци», разумеется, не исчерпывается. Есть тут и рассказы о проделках оборотней — «Сяо куан» (肖曠 «Сяо Куан»), «Нин инь» (寧茵 «Нин Инь») и другие; и в последнем к главному герою в человеческом облике приходят два оборотня: буйвол и тигр, и они все вместе проводят ночь за облавными шашками, вином и стихами, а утром Нин Инь обнаруживает, что тигр скрылся в горах, а вот буйвол не сумел: забрел в развалины ближайшей хижины да и заснул там, мертвецки пьяный.

«Чуань ци», таким образом, следует охарактеризовать в первую очередь как выдающийся и разнообразный по содержанию позднетанский сборник новелл, написанных в несколько романтическом ключе легким и в то же время красочным поэтичным языком (хотя собственно стихотворные вставки здесь явление нечастое), нередко с использованием элементов ритмической прозы параллельного стиля, что составляет характерную особенность данного сборника. В первую очередь это относится к описаниям.

> Уж много времени прошло, вдруг слышит: отпирается засов и — девушка! Сиянье дивной красоты, редкая прелесть, что ввергает в изумленье, блеск лунный жемчуга, омытого водой, и грация туманная молодой ивы, божественное великолепье благоуханной орхидеи и переливы яшмы, освобожденной от земли!

---

[163] Отчего предложенное Хоу Чжун-и тематическое деление выглядит весьма относительным. В свое время Ян Минь-су 楊民蘇 предложил свой вариант такого деления: рассказы о стремящихся обрести бессмертие и познать Дао, рассказы об оборотнях, рассказы о поборниках справедливости и рассказы о любви и браке [Ян Минь-су 1992. С. 21]. Надо признать, что и эта классификация далека от совершенства.

Или:

> Засов не заперт в разукрашенных дверях, мерцает еле золоченая лампада, лишь слышен долгий вздох наложницы — она сидит как будто в ожидании кого-то... Вот тронула подвески изумрудные она, стыда румянец тут лицо покинул, досада яшмовая в прелести своей, тоска жемчужная вдруг самоцветом заиграла [Пэй Син 1980. С. 1, 7] [164].

Сборник Пэй Сина закрепил и развил достижения танской новеллы чуаньци, став ярким свидетельством зрелости жанра, а также подарил последующим поколениям китайских литераторов множество привлекательных сюжетов, которые были ими неоднократно творчески использованы; «Чуань ци» — во всех смыслах важная веха на пути развития китайской прозы.

20.2.7. «Записи из высочайших покоев» — сверхъестественное существует

«Сюань ши чжи» (宣室志 «Записи из высочайших покоев») вышли из-под кисти позднетанского литератора Чжан Ду (張讀 834—886?), чей дед был Чжан Чжо (張鷟 658—730), автор новеллы «Ю сянь ку» (遊仙窟 «Путешествие в пещеру бессмертных»), отец — Чжан Цзянь (張薦 744—804), написавший «Лин гуай лу» (靈怪錄 «Записи о чудесах духов»), а дед по материнской линии — Ню Сэн-жу, создавший «Сюань гуай лу» [165]. Понятно, что литературные традиции, конкретно в области сяошо, в семье Чжанов были очень сильны. Смолоду прилежно учившийся Чжан Ду стал цзиньши в 852 г., в 856—858 гг. служил в управлении *гуаньчаши* (приблизительный гражданский аналог военного губератора) областей Сюаньчжоу, Сичжоу и Чичжоу (располагались на территории современной пров. Цзянси), в 864 г. был назначен главным столичным экзаменатором, потом переведен в Департамент церемоний, а в 865 г. получил назначение на пост помощника начальника Управления департаментов (Шаншушэн) — это стало наивысшим служебным назначением Чжан Ду [166]. «Возможно, из-за родственников, а может, под влиянием "Записей о сокровенных чудесах" и "Собрания чудес духов", но только наш автор в двадцатилетнем возрасте написал эту книгу», — пишет Линь Чэнь [Линь Чэнь 1998. С. 245]. Однако Ли Цзянь-го, исходя из имеющихся в тексте «Сюань ши чжи» датировок, полагает, что данный сборник появился скорее всего в годы под девизом правления Сянь-тун (860—873) [Ли Цзянь-го 1993. Т 2. С. 810].

Сборник Чжан Ду значится в новой танской династийной истории (цз. 59) в объеме десять цзюаней. В библиографии Чао Гун-у содержится больше информации: «"Записи из высочайших покоев", десять цзюаней. Автор Чжан Ду, [второе имя] Шэн-пэн 聖朋. [Здесь] собраны странные ис-

---

[164] Разукрашенные двери — двери, ведущие в женские покои дома.

[165] Подробнее о «Ю сянь ку» и «Лин гуай лу» см. в кн.: [Алимов 2014].

[166] Сведения о Чжан Ду есть в цз. 149 старой и в цз. 161 новой танской династийной истории, в приложении к официальной биографии Чжан Цзяня. Также о нем см.: [Ли Цзянь-го 1993. Т. 2. С. 808—810; Сяо Сян-кай 2002-2].

тории о душах умерших, бессмертных и духах. Название "Записи из высочайших покоев" указывает на ханьского Вэнь-[ди], призвавшего к себе книжника Цзя для беседы о душах умерших и духах. Мяо Тай-фу составил к книге предисловие» [Чао Гун-у 1990. С. 551]. В библиографии младшего современника Чао Гун-у Чэнь Чжэнь-суня говорится: «"Записи из высочайших покоев", десять цзюаней. Автор танский шилан Департамента чинов Чжан Ду, [по второму имени] Шэн-юн 聖用, из Чаншани. "Высочайшие покои" (*сюаньши*) — место, где ханьский Вэнь-ди вопрошал о душах умерших и духах» [Чэнь Чжэнь-сунь 1987. С. 318] [167]. Источники донесли до нас сведения о том, что раннеханьский Вэнь-ди действительно вызывал к себе известного обширными познаниями знаменитого поэта Цзя И, чтобы расспросить о его душах умерших и духах, и эта встреча происходила в главном зале императорского дворца Вэйянгун в Чанъани — в Сюаньшидянь; этому эпизоду было посвящено стихотворение Ли Шан-иня (глава 19.5) и именно к нему отсылает читателя название сборника Чжан Ду [168]. Что же до упомянутого Чао Гун-у предисловия Мяо Тай-фу (苗台符 IX в.), то оно до наших дней, к сожалению, не дошло.

Не дошел до наших дней и текст «Сюань ши чжи», который в сунское, по-видимому, время понес серьезные потери — по крайней мере, в самой ранней из дошедших до нас ксилографий сборника (а это минская серия «Бай хай») помимо десяти цзюаней основного текста содержится еще одна цзюань, объединяющая отсутствующие в десяти цзюанях фрагменты, утраченные ранее и восстановленные по иным собраниям. Это свидетельствует о том, что мы имеем дело уже не с изначальным вариантом «Сюань ши чжи», и на это же обстоятельство обращает внимание Ли Цзянь-го, отмечая, что значительное количество пропущенных в минской ксилографии фрагментов сохранилось в составе «Тай пин гуан цзи». Ученый полагает, что утраченный текст «Сюань ши чжи» был, вероятно, восстановлен при Южной Сун по «Тай пин гуан цзи» и разбит на десять цзюаней [Ли Цзянь-го 1993. Т. 2. С. 810]. Текст из минской «Бай хай» позднее воспроизводился неоднократно, в разных книжных сериях, включая «Сы ку цюань шу»; на списке из «Бай хай» основан и современный критический текст сборника Чжан Ду, подготовленный Чжан Юн-цинем 張永欽 и Хоу Чжи-мином 侯志明, в нем десять цзюаней, объединяющих сто сорок три фрагмента основного текста, а также два приложения: двенадцать фрагментов дополнений (та самая дополнительная цзюань в «Бай хай») и семь фрагментов до-

---

[167] В обоих каталогах изначально второй иероглиф второго имени Чжан Ду был записан ошибочно: вместо *юн* 用 — *пэн* 朋; в современном издании каталога Чэнь Чжэнь-суня он выправлен издателями.

[168] Вот как об этом сказано у Сыма Цяня: «Через год с небольшим Цзя И вновь был призван на аудиенцию [ко двору]. Как раз в это время Вэнь-ди в главном зале своего дворца молил духов о ниспослании ему счастья. Император раздумывал о деяниях добрых и злых духов и спросил Цзя И об истинной природе этих духов. Цзя И подробно осветил все эти вопросы, и беседа шла до полуночи. [Наконец] Вэнь-ди встал со своей циновки и, заканчивая разговор, сказал: "Я давно не виделся с ученым мужем Цзя; я считал, что [своими знаниями] превосхожу его, а теперь понял, что не достигаю [уровня его знаний]"» [Сыма Цянь. Т. 7. С. 293].

полнений современных [Чжан Ду 1983] [169]. В сравнении с многими другими танскими сборниками «Сюань ши чжи» сохранились очень хорошо.

Сборник Чжан Ду состоит из неравнозначных по объему, художественному уровню и популярности фрагментов [170]. Преобладают в «Сюань ши чжи» фрагменты среднего размера — в двести-пятьсот иероглифов, но есть и более короткие.

> На двадцать третий день десятой луны второго года под девизом правления Чжи-дэ в буддийском храме Кайесы, что в Фэнлэли, вдруг появились следы ног духа — огромного размера! Шли из-за храмовых ворот прямо к залу [со статуей] Будды. А перед этим привратник, что ночевал у ворот, во сне увидел человека ростом в два с лишним чжана, в золотых доспехах, с серебряной боевой секирой в руках — [он] стоял за воротами храма, но вдруг на ворота обеими руками надавил, засовы пали, и дух, наклонившись, прошел [в ворота] и направился прямиком к залу Будды. Обернулся, долго смотрел вдаль, а потом исчез. Привратник в ужасе проснулся, а с рассветом стал осматривать ворота: заперты! Тогда днем [он] рассказал о своем сне храмовым монахам. Все вместе они пошли на то место и обнаружили следы духа. Доложили столичному начальству, начальство доложило выше. Су-цзун повелел послать людей для дознания: все оказалось именно так, как и докладывали! [Чжан Ду 1983. С. 17] [171].

Самый же крупный фрагмент «Сюань ши чжи» занимает свыше тысячи шестисот знаков (№ 53 приложения), второй по объему — около тысячи четырехсот (№ 5 основного корпуса); эти и другие объемные рассказы — практически новеллы чуаньци, или, по выражению Линь Чэня, «длинные тексты, очень близкие к чуаньци» [Линь Чэнь 1998. С. 245].

Фрагменты, как правило, тщательно датированы — сборник охватывает более полутора столетий правления династии Тан; чаще всего действие во «Сюань ши чжи» разворачивается в годы под девизами правления Чжэнь-юань (785—804), Юань-хэ (806—820) и Да-хэ (827—835); обычно в фрагментах даны и географические координаты места действия. Круг героев сборника чрезвычайно широк: здесь и императоры, императрицы (Сюань-цзун, У Цзэ-тянь), и сановники — Ли Линь-фу (李林甫 ?—752), Юань Цзай (元載 ?—777), Ли Куй (李揆 711—784), Ван Я (王涯 764—835), Ли

---

[169] Некоторые критические замечания текстологического и смыслового характера по изданию 1983 г. см. в ст.: [Фань Чун-гао 1995; Гу Цзин-хэн 1991]. Ли Цзянь-го в издании Чжан Юн-циня и Хоу Чжи-мина считает аутентичными сто сорок фрагментов основного корпуса текста и двенадцать фрагментов приложений; ученый указывает на еще пятьдесят три фрагмента из «Сюань ши чжи», в критическом тексте 1983 г. отсутствующие (подробнее обо всем этом см.: [Ли Цзянь-го 1993. Т. 2. С. 811—833]).

[170] Следует отметить, что некоторые сравнительно большие фрагменты из «Сюань ши чжи» бытовали отдельно, в качестве самостоятельных произведений, причем, как отмечает Чэн И-чжун, о том, кто настоящий автор этих текстов, читатели, как правило, не знали, и иногда авторство приписывалось сочинителям, жившим в минское и цинское время [Чэн И-чжун 2011. С. 256].

[171] Второй год... Чжи-дэ — 757 г. Кайесы — буддийский храм, располагавшийся в квартале Фэнлэфан (Фэнлэли) танской столицы г. Чанъань; храм был заложен самим основателем танской династии, отчего считалось, что и процветание династии напрямую с храмом связано, — отсюда и название Кайесы 開業寺, Храм положенного начала. Оказался разрушен в поздние годы правления Тан. Два с лишним чжана — более шести метров. Су-цзун — на троне 756—761.

Цзун-минь (李宗閔 787—843), и люди известные, прославленные (Хань Юй, Лю Цзун-юань и др.). Конечно, есть в «Сюань ши чжи» и практически безымянные герои — или выдуманные, или вовсе неизвестные персонажи, но и в подобных случаях автор старается создать картину максимально правдоподобную: *Бао-ин чжун ю Лиши цзы, ван ци мин, цзя юй Лоян* (寶應中有李氏子，忘其名， 家於洛陽 «В годы под девизом правления Бао-ин был отпрыск фамилии Ли, забыл его имя, а жили они в Лояне»), *Лицюаньсянь минь У Янь чжэ* (醴泉縣民吳偃者 «Некий У Янь, простолюдин из уезда Лицюаньсянь»), и т. д. Чжан Ду сознательно и тщательно продолжает традицию «подтверждения вымысла реальностью», и даже идет дальше, поскольку в его сборнике волшебные и удивительные истории происходят с весьма впечатляющим количеством реальных исторических лиц, в том числе современников автора; Линь Чэнь называет это одной из отличительных особенностей «Сюань ши чжи» [Линь Чэнь 1998. С. 248]. При этом включенные в сборник рассказы в подавляющем большинстве своем — не выписки из сочинений предшествующих лет, но художественное изложение того, что Чжан Ду слышал (и, быть может, даже видел) сам.

Что касается тематики сборника Чжан Ду, то «Сюань ши чжи» полностью отвечают своему названию: каждый фрагмент является ярким подтверждением тому, что сверхъестественное существует, удивительное есть на самом деле, бессмертные, души умерших и оборотни — вовсе не выдумка, и эффект убедительности усиливается еще больше, поскольку, как было сказано, странное и пугающее происходит со многими хорошо известными и прославленными людьми. Никакой организации материала по цзюаням в сборнике Чжан Ду нет [172]. Общие же тематические группы «Сюань ши чжи» вполне традиционны.

Во-первых, это фрагменты, описывающие различные удивительные происшествия и необычайные случаи — наподобие того, что процитирован выше. Во-вторых — фрагменты, в которых речь идет о даосизме, даосских адептах и бессмертных. Характерным примером тут может быть рассказ об императоре Сюань-цзуне и Чжан Го-лао [173]. На августейшей охоте осенью двадцать третьего года Кай-юань (735) был убит огромный олень, и Сюань-цзун повелел отправить его на кухню, а когда мясо было готово, угостил Чжан Го-лао.

> — Этому оленю уж тысяча лет!.. — сказал [Чжан] Го[-лао]. — <...> В древности, осенью пятого года под ханьским девизом правления Юань-шоу, ваш подданный сопровождал У-ди на охоте в Шанлине, и кто-то из свиты пой-

---

[172] Однако можно заметить, что историй о лисах особенно много в десятой цзюани сборника, чаще прочих рассказы о превращениях других животных встречаются в восьмой цзюани, предзнаменования и вещие сны — в первой и второй, истории о вещах с удивительными свойствами — в четвертой и т. д.

[173] Чжан Го-лао 張果老 — один из «восьми бессмертных»; с его именем связано множество легенд, и согласно одним, Чжан Го-лао родился при мифическом первопредке Фу-си. Обожествлен был, по-видимому, при Тан — по крайней мере, сообщается, что танские императоры, начиная с Тай-цзуна, регулярно приглашали Чжан Го-лао ко двору, а Сюань-цзун испытывал к бессмертному особое почтение. Обычно Чжан Го-лао изображают в виде бодрого старца с бамбуковой трещоткой в руках верхом на осле лицом к хвосту.

мал живьем этого оленя и преподнес [Владыке]. Владыка показал [оленя] мне, и я доложил: «Это бессмертный олень! Возраст его подходит к тысяче годов. И вот он ныне пойман — надо оставить [оленя] в живых». У-ди в то время как раз был увлечен божественными бессмертными и внял докладу вашего подданного [Чжан Ду 1983. С. 102] [174].

Сюань-цзун не поверил Чжан Го-лао — и тогда бессмертный рассказал, что У-ди велел Дунфан Шо прикрепить к левому рогу оленя бронзовую табличку, на которой выбито время, когда его поймали. Табличку нашли. Император был поражен.

В-третьих, это рассказы буддийского характера, и их в «Сюань ши чжи» достаточно много. Примерно десятую часть сборника составляют рассказы о воздаянии — их двадцать три; это один из ведущих мотивов «Сюань ши чжи». Так, фрагмент № 42 основного корпуса повествует о некоем Ли 李生, который, возжаждав богатства, убил одного молодого человека, но тот, получив перерождение в сына известного полководца Ван У-цзюня (王武俊 735—801), в конце концов отомстил обидчику. «Я слышал, что Будда учит о воздаянии в нынешнем перерождении, а теперь и сам узнал это!» — рыдая, признался Ли [Чжан Ду 1983. С. 41]. Возмездие настигает и главного героя фрагмента № 26: пользуясь служебным положением, он забирал из буддийских храмов золотые статуи, но в итоге умер и переродился теленком. Любопытны два фрагмента, повествующие о воздающих добром за добро собаках (№ 29, 30), — во втором собаки спасают нищего, всегда делившегося с ними пищей, от лютой стужи: закрывают его своими телами, а когда нищий все же умирает, несколько дней подряд печально воют, оплакивая благодетеля. Показателен рассказ и о благодарных мышах.

В год под девизом правления Бао-ин жил отпрыск рода Ли — не помню, как его звали, а дом их был в Лояне. И в том роду считалось проступком причинять вред живому, потому в доме никогда не держали кошек, чтобы те не убивали мышей, — и даже внуки продолжали чтить устремления своих дедов и отцов.

Однажды господин Ли устроил большой прием для родственников и друзей. Все собрались на пир в главном зале — как вдруг за воротами появилось несколько сотен мышей: выстроились, как люди, и принялись стучать передними лапками [о землю] с видом таким, будто им крайне радостно. Мальчишка-привратник пришел в ужас и бросился оповестить господина Ли. Тот — а следом и гости и друзья — поспешил взглянуть [на мышей], зал опустел, выбежали все до одного. И тут — потолок рухнул! Но никого даже не оцарапало. А как это случилось, все мыши тут же убежали.

И авторская мораль:

О, сколь печально! Мыши, такие мелкие создания, но ведь могут видеть добро, умеют воздать за него сторицей — ну а люди что же? Следует глубоко превозносить благодеяния того, кто делает добро, нужно быть от всей души благодарным тому, кто воздал добром, — а тем, кто к подобному равнодушен, надлежит перечитать [эту историю] и устыдиться [Чжан Ду 1983. С. 31—32] [175].

---

[174] Пятый год... Юань-шоу — 118 г. до н. э. Шанлинь — современный уезд Шанлиньсянь в Гуанси-чжуанском автономном районе.

[175] Год... Бао-ин — 762 г.

Ряд рассказов повествуют о загробном аде и о непрерывной череде перерождений — см. № 54 «Дун гуань сы эр фу шэн» (董觀死而復生 «Дун Гуань умирает и воскресает»), № 100 «Чжу фо сян дэ фу шэн» (鑄佛像得復生 «Воскресает благодаря отливке статуй Будды») и пр. В последнем жена избавляет мужа от адских мук уже после того, как он оказался в загробном судилище, — женщина переплавляет свои украшения в две золотые статуи Будды, которым с усердием молится; муж воскресает.

Есть тут и курьезные истории:

> В районе Чэнь и Цай жил простолюдин по имени Чжу Цзи-чжэнь 竹季貞, и вот умер он десяти с чем-то лет отроду. Потом Чжао Цзы-хэ 趙子和, [его] односельчанин, умер тоже — а через несколько дней вдруг ожил: вскочил, выбежал за ворота. Жена и дети его в испуге окружили [Цзы-хэ], стали расспрашивать.
>
> — Я Чжу Цзи-чжэнь! — отвечал Цзы-хэ. — Тебя я не знаю и собираюсь вернуться домой!
>
> И ведь голос был совсем не такой, как у Цзы-хэ!
>
> Жена и дети кинулись следом — дошли до дома Цзи-чжэня. [Домашние его], увидав Цзы-хэ, решили, что он тронулся рассудком, стали ругать его и гнать прочь.
>
> — Да ведь я — Чжу Цзи-чжэнь! — сказал Цзы-хэ. — Мне одиннадцать лет, и вот я вернулся! Что же вы меня гоните?
>
> Домашние послушали его голос: действительно Цзи-чжэнь. Стали пытать о том, что было [с ним при жизни], — ну точно Цзи-чжэнь! Жена и дети [Цзы-хэ] были в полном смятении, стали его расспрашивать.
>
> — С тех пор как я покинул мир живых, — рассказал Цзи-чжэнь, — и до сего дня я пребывал в обители мертвых, постоянно мечтая вернуться к родным и каждодневно страдая в разлуке. В загробном мире каждые тридцать лет одному из умерших положено воскреснуть, и это зависит от прегрешений и заслуг. Вчера я подал прошение о пересмотре моего дела, дабы мое имя было услышано загробными чиновниками, и желание мое — воскреснуть. И вот загробные чиновники спросили меня: «Прибежище души твоей давно уж пришло в негодность. Как тут быть?» И я тогда откровенно ответил: «Односельчанин мой, Чжао Цзы-хэ, несколько дней как умер, [я] хотел бы, чтобы воспользовались его телом и вернули в него мою душу». Загробные чиновники согласились и отрядили посыльных проводить меня в тело господина Чжао. Так я и получил возможность вернуться [в мир живых]!.. [Чжан Ду 1983. С. 83] [176].

Несколько фрагментов посвящено буддийским монахам, обладающим удивительными умениями и волшебными способностями: во фрагменте № 84 иноземный монах сообщает жителям деревни при ее закладке, что он ощущает эманацию трех драгоценностей — и спустя время такие драгоценности находят: золотую черепаху, меч и древнее зеркало; монах не только знает об этих драгоценных предметах, но ему ведомо также, когда и где их обнаружат. В другом рассказе (№ 118) бывший в свите министра Тан Сюаня (唐璿 627—712) буддийский монах (опять же — иноземец, *хусэн* 胡僧) предсказывает скорую беду, которая должна случиться с министром, и предлагает ему завести двух свирепых собак, которые от беды избавят. Так и выходит: собаки спасают Тан Сюаня от разбойников. Буддийские монахи

---

[176] Чэнь и Цай — две области, Чэньчжоу и Цайчжоу, располагавшиеся на территории современной пров. Хэнань.

в «Сюань ши чжи» предсказывают будущее, рассказывают о грядущих перерождениях, переманивают на сторону буддизма приверженцев даосизма и так далее. Есть в сборнике и буддийские притчи — см., например, фрагменты № 35 — «Ин гуан ван» (迎光王 «Ингуан-ван»), № 109 — «Цю жэнь синь юй юань сэн» (求人心遇猿僧 «В поисках человеческого сердца встречает обезьяну-монаха») и другие. Обилие буддийских рассказов объясняется как религиозными симпатиями Чжан Ду, так и веяниями времени [177].

В-четвертых, это истории о душах умерших и об оборотнях. Истории о душах умерших в «Сюань ши чжи» достаточно традиционны: о душе, расставшейся с телом (№ 41), о не боящихся *гуй* смельчаках (№ 51, 53, 55), о написанных душой умершего стихах (№ 76) и т. д. В качестве же оборотней здесь в первую очередь выступают лисы. Некоторые фрагменты о них представляют собой короткие законченные эпизоды.

> При Тан некий крестьянин из уезда Цисянь, собрав урожай проса, отправился в Тайюань и, возвращаясь в сумерках, на полпути увидел стоящую у обочины девушку в белом.
>
> — Нынче я ходила в столицу, — сказала она крестьянину, — и ужасно устала. Не позволите ли мне присесть к вам на телегу?
>
> Крестьянин не возражал, [и девушка] села.
>
> Не проехали и четырех-пяти ли, как [крестьянин], нагнувшись смазать колесо, вдруг случайно увидел свешивающийся с телеги лисий хвост. Крестьянин рубанул по нему серпом — тут девушка оборотилась белой лисицей, без хвоста, и с воем кинулась прочь [Чжан Ду 1983. С. 109] [178].

А вот Сюй Чжэнь 許真, герой обширного фрагмента № 135, который вполне может претендовать называться новеллой чуаньци, о том, что его красавица-жена, родившая ему семерых сыновей и двух дочерей, — вовсе не человек, а лиса-оборотень, узнал лишь тогда, когда жена заболела, слегла, была при смерти и сама призналась, кто она. Муж горько оплакивал ее, а потом похоронил, как лиса и просила, с соблюдением всех положенных обрядов. Это, правда, не помогло: примерно через год все их дети умерли один за другим, но, в отличие от матери, после смерти в лис не превратились.

«Лисьи» рассказы в «Сюань ши чжи» довольно многочисленны и разнообразны, повествуют они как о борющихся с вредоносными лисами людях, так и о счастливом сожительстве человека и лисицы; есть среди них

---

[177] Как известно, при танских императорах Цзин-цзуне (на троне 825—826) и Вэнь-цзуне (на троне 827—840) буддизм, и так вольготно чувствовавший себя в Поднебесной, получил дополнительную поддержку на государственном уровне, храмы и монастыри стали создаваться повсеместно, и были сделаны существенные усилия для перевода буддийских сочинений на китайский язык. Правда, пришедший к власти император У-цзун (на троне 841—846) предпринял ряд разрушительных для буддизма мер, одновременно сосредоточившись на даосизме и даосских мистиках, но сменивший его Сюань-цзун остановил антибуддийские преследования. Вполне естественно, что буддийские мотивы в художественном творчестве в этот период существенно усилились. Страдания буддистов от гонений У-цзуна явным образом отражены в рассказе «Ин гуан ван».

[178] Ц и с я н ь. — Уезд этот располагался в центральной части современной пров. Шаньси, неподалеку от г. Тайюаня.

и довольно известные, например о любознательном лисе, который в человеческом обличье явился к известному литературными талантами молодому ученому и завел с ним за вином беседу о высоком, а потом, сильно опьянев, направился восвояси — «не прошел и нескольких десятков шагов, как вдруг свалился наземь, превратился в старую лисицу, до того пьянющую, что и шевельнуться не могла!» [Чжан Ду 1983. С. 135]. Особое внимание среди «лисьих» рассказов привлекает фрагмент № 133 о заболевшем юноше и его лекарях. У некоего Пэя (裴君者，亡其名 «имя его не сохранилось») слег, сраженный внезапной болезнью, сын, и Пэй, видя, что обычные лекарства не помогают, обратился за помощью к магам и знахарям. Первым явился некто Гао 高氏, осмотрел сына Пэя и заключил, что это лисье омрачение. Достал соответствующий амулет — и юноше вдруг стало лучше. Пэй обильно накормил знахаря и богато вознаградил. До конца, однако, сын его не поправился: временами начинал заговариваться, беспричинно плакал и смеялся. Гао заверил, что в течение десяти дней все пройдет, и продолжал делать визиты. Вдруг появился некто Ван 王生, тоже знахарь, осмотрел юношу, поставил тот же, что и Гао, диагноз, а когда Пэй рассказал ему про Гао, засмеялся: а откуда вам знать, что он сам не лис-оборотень?

> Вдруг внезапно появился Гао, лишь вошел — и ну ругаться:
>
> — Ну вот только недуг этого мальчика ослаб, как вы тут же пускаете в дом лиса! Болезнь лишь усилится!
>
> Увидев Гао, Ван закричал в ответ:
>
> — Так вот он, лис-оборотень! Пришел! Как ты смеешь пользоваться чужими секретами для лечения?!
>
> И они вступили в перебранку — не остановить. Все в доме Пэя были в страшном испуге. Вдруг к воротам подошел даос, подозвал мальчишку-прислужника.
>
> — Слышал я, что сын господина Пэя недужит из-за лисы. Я превосходно умею видеть нечисть, передай-ка, что я пришел с визитом.
>
> Мальчишка помчался и доложил, господин Пэй вышел [к даосу] и обо всем ему рассказал.
>
> — Пустяки! — сказал даос.
>
> Вошел, глянул на тех двоих, а они в ответ:
>
> — Еще один лис-оборотень явился! Как ты смеешь в обличье даоса морочить людей!
>
> — Вы, лисы, должны сидеть в своих заброшенных могилах далеко от человеческого жилья! — закричал даос. — Зачем причиняете зло людям?! — и затворил двери.
>
> Послышались звуки драки. Господин Пэй был напуган, мальчик-прислужник — в ужасе. Не знали, что и делать.
>
> Прошло времени, как говорится, чтобы несколько раз поесть. Солнце село. Вдруг [в комнате] стало тихо — не было слышно ни звука. Открыли дверь, глядь — а на полу в изнеможении лежат три лисы, не двигаются! Господин Пэй забил их насмерть плетью. Через месяц сын его поправился [Чжан Ду 1983. С. 133].

Такова эта оригинальная история о соперничестве трех лисов-оборотней, в итоге ставших жертвой собственных распрей; в китайской прозе сяошо предшествующего времени подобное еще не встречалось.

Фрагментов, связанных с различными проявляющими себя с удивительной стороны животными, в том числе животными-оборотнями, а также необычайными растениями, в «Сюань ши чжи», согласно подсчетам Сяо Сян-кая, всего пятьдесят шесть — практически четверть сборника [Сяо Сян-кай 2002-2. С. 100]. Помимо лис тут фигурируют драконы, тигры, змеи, дикие птицы, насекомые и водные твари. Есть даже крокодил. Это широко известная история, главное действующее лицо которой — Хань Юй.

> Заместитель начальника Департамента чинов покойный господин Хань Юй [по прозванию] Чан-ли из заместителей начальника Департамента наказаний был отправлен с понижением управлять Чаочжоу. А в западной части округа издревле было озеро, в котором водились крокодилы — до нескольких сотен чи в длину, и коли они сердились, воды озерные вздымались высоко, а леса и горы дрожали, как при землетрясении. А тех лошадей и быков местных жителей, которые забредали на берег озера, [крокодилы] всегда хватали и загрызали — миг и уж нет! Претерпевших [от крокодилов] было не счесть, народ страдал от них годами. И вот Юй вступил в должность и на третий день по приезде стал расспрашивать людей, какие у них есть печали.
>
> — Крокодилы из западного озера! — отвечали [ему] в один голос.
>
> — Я слышал о том, что духи бывают в высшей степени признательны. В древности, когда Лу Гун был поставлен управлять Чжунму, фазаны стали ручными, а саранча попряталась. Когда Хуан Ба управлял Цзюцзяном, все тигры ушли [оттуда] прочь. Ясно, что это случилось из почтительной признательности к правителям, и так птицы и звери изменили свой нрав!
>
> Он приказал служащим из управы доставить на берег озера жертвенный скот и сладкое вино, после чего произнес молитвенное обращение:
>
> — Вы, водяное племя! Не чините вреда живым людям! Жертвую вам это вино!
>
> Тем же вечером на западе округа разразилась свирепая буря, от грохота содрогались горы, а к середине ночи все стихло. На следующий день окрестные жители пошли взглянуть на озеро — вода спокойна! Тогда господин послал поискать следы [крокодилов], и в шестидесяти ли на запад от озера нашли вновь образовавшееся озеро — и огромные крокодилы все перебрались туда! С тех пор окружные жители были избавлены от этой напасти [Чжан Ду 1983. С. 45] [179].

Данный фрагмент интересен в первую очередь тем, что это, по-видимому, первая из дошедших до нас неофициальных фиксаций истории борьбы Хань Юя с крокодилами; далее — это удивительный, тоже первый

---

[179] В 819 г. Хань Юя за дерзкий доклад «Лунь фо гу бяо» (論佛骨表 «Доклад, порицающий встречу кости Будды»), в котором он высказывался против намерения императора ввезти в столицу мощи Будды и заодно проходился по буддизму, объявляя его крайне вредным учением, сослали (заменив ссылкой смертную казнь) на крайний юг тогдашнего Китая, в Чаочжоу (современный Гуандун), пользующийся дурной репутацией из-за непривычного обитателям срединных равнин климата и оттого традиционно считавшийся гибельным. Лу Гун (魯恭 I в.) — потомок древних луских князей, славившийся высокими добродетелями и глубокими познаниями; будучи назначен начальником Чжунму (уезд, располагавшийся в центральной части современной пров. Хэнань), управлял тамошним народом с помощью морали и этики, а не страха наказаний, в результате чего, согласно легендам, и народ стал добродетельным, и звери и птицы тоже. Хуан Ба (黃霸 130—51 до н. э.) — западноханьский сановник, славившийся мягкостью, но прозорливостью, гибкостью, но мудростью. Цзюцзян — древняя область, располагавшаяся на территории современной пров. Хубэй.

в своем роде, случай, когда в основу художественного произведения был положен вполне реальный исторический эпизод, который вошел в официальные биографии Хань Юя в старой и новой танской династийной истории; к тому же нам известен и текст обращения Хань Юя к крокодилам — он вошел в собрание его сочинений [180]. Наконец, эта история, зафиксированная у Чжан Ду, вызвала немалый интерес у книжников последующих времен — равно как и мотив изгнания вредоносных диких зверей властителем, обладающим качествами настоящего благородного мужа-*цзюньцзы*.

«Сюань ши чжи» — разносторонний, тематически богатый сборник, сочетающий в себе новеллы чуаньци с сяошо дотанского образца, славный еще и высокой степенью сохранности, подаривший нам немало занимательных сюжетов и заслуживающий отдельного пристального изучения.

20.2.8. Миниэнциклопедия удивительного Дуань Чэн-ши

«Ю ян цза цзу» (酉陽雜組 «Разные заметки с южной стороны Ю[шани]») — неординарный и крайне своеобразный сборник известного танского литератора Дуань Чэн-ши (段成式 803?—863). Дуань Чэн-ши был потомком Дуань Чжи-сюаня (段志玄 ?—642), одного из знаменитых военачальников, присоединившихся к основателю танской династии и в конеч-

---

[180] «...Я, губернатор, получил веление от Сына Неба хранить и лично опекать вот эту землю, управлять живущим здесь ее народом. А ты, о рыба-крокодил! Глаза свои выпуча, ты сидеть не умеешь спокойно в этом водном затоне и вот захватил все эти места и тут пребываешь, поедая у жителей местных их скот и дальше медведей, кабанов, оленей и ланей, чтоб на этом жиреть, чтоб на этом плодить и детей и внучат. Ты вздумал губернатору сих мест сопротивляться, оспаривать его значение и силу. Я, губернатор, хоть и слаб и даже немощен кажусь, но как могу я согласиться пред тобою, рыбой-крокодилом, поникнув головой, с упавшей вниз душой, весь в страхе, с зрачком, остановившимся внезапно, конфузом стать для всех — и для чинов, и для народа, и вообще, чтоб кое-как снискать себе здесь жизнь и хлеб?! Притом же я, приняв от Сына Неба повеленье, пришел сюда как губернатор, и ясно, что уже по положенью я не могу не спорить здесь с тобой, о рыба-крокодил! И если ты, о крокодил, способен что-либо понять, ты слушайся тех слов, что губернатор говорит. Смотри, вот область Чаочжоу: большой океан расположен на юге, большие киты и чудовища-грифы, и мелочь ракушек, креветок — все это вмещает в себя океан, не исключая ничего. Всему дает он жизнь и пропитанье. Ты, рыба-крокодил, направишься туда поутру рано, а к вечеру, гляди, и доплывешь. И вот теперь с тобой я, рыба-крокодил, здесь заключу условие такое: к концу трех дней ты забирай с собой свое поганое отродье и убирайся в океан, на юг, чтоб с глаз долой от мандарина, здесь правящего именем царя и Сына Неба. Но если ты в три дня не сможешь, дойдем и до пяти. А ежели и в пять не сможешь дней, пойду и до семи. А ежели и в семь ты не сумеешь, то это будет означать, что ты не собираешься уйти. И будет означать, что для тебя совсем не существует губернатор, к словам которого прислушиваться должно. <...> Тогда я, губернатор этих мест, сейчас же наберу искуснейших людей из служащих моих или народа, которые возьмут по луку в руки, а с ним отравленные стрелы и с крокодилом этаким расправятся, да так, что остановятся не раньше, чем тебя и все отродье истребят. Тогда не кайся, не пеняй!» [Шедевры 2006. Кн. 2. С. 67—69].

ном счете способствовавших воцарению танского дома. Правда, после смерти Дуань Чжи-сюаня род его пришел в упадок и возродился в былом величии лишь при Дуань Вэнь-чане (段文昌 773—835), отце Дуань Ши-чана, — Дуань Вэнь-чан служил военным губернатором земель, ныне занимаемых пров. Сычуань, а также дослужился до цзайсяна и занимал этот пост с 821 по 823 г. Смолоду выделявшийся разнообразными талантами, Дуань Чэн-ши рос в окружении богатого домашнего книжного собрания, и упорство в учении помогло ему овладеть широким кругом знаний. Первую должность Дуань Чэн-ши получил за заслуги отца. Он стал сверщиком текстов в императорском книгохранилище, позднее служил начальником нескольких областей, а закончил карьеру в 853 г., став *тайчан шаоцином* (заместителем начальника Тайчансы, Приказа Великого постоянства, ведомства, отвечавшего за ритуалы и жертвоприношения). Вско-ре Дуань Чэн-ши ушел в отставку и полностью посвятил себя поэзии и сочинительству. Он хорошо разбирался в буддизме и был человеком недюжинных знаний. Современники отзывались о нем как о талантливом поэте и литераторе, прославившемся наряду с такими знаменитыми стихотворцами, как Вэнь Тин-юнь (溫庭筠 812?—870?) и Ли Шан-инь (李商隱 812—858?) [181]. После Дуань Чэн-ши осталось весомое художественное наследие [182]. Однако наиболее известное его сочинение — именно «Ю ян цза цзу».

Этот сборник указан в новой танской династийной истории (цз. 59) в объеме тридцати цзюаней. Чао Гун-у в своей библиографии уточняет: «"Разные заметки с южной стороны Ю[шани]", двадцать цзюаней; "Продолжение разных заметок с южной стороны Ю[шани]", десять цзюаней. Автор Дуань Чэн-ши». И цитирует (не точно) авторское предисловие к сборнику [Чао Гун-у 1990. С. 554] [183]. Предисловие же таково:

---

[181] Подробнее о Дуань Чэн-ши см. его короткую официальную биографию в цз. 167 старой танской династийной истории и цз. 89 новой танской династийной истории, где она дана в приложении к биографии его отца. Доступные сведения о Дуань Чэн-ши обобщены Ли Цзянь-го [Ли Цзянь-го 1993. Т. 2. С. 715—717], также см.: [Чжунго вэньянь сяошоцзя пинчжуань 2004. С. 182—188; Чжоу Сюнь-чу 1996. С. 222—227]; достаточно подробно биография Дуань Чэн-ши освещена в предисловии к тексту, изданному в 2001 г. в Пекине [Дуань Чэн-ши 2001. С. 1—12]. Современное погодное жизнеописание (*няньпу*) Дуань Чэн-ши сделано известным текстологом Фан Нань-шэном (方南生 р. 1946), см.: [Дуань Чэн-ши 1981. С. 305—349]. О взаимоотношениях Дуань Чэн-ши с известными людьми своего времени (Вэнь Тин-юнем, Ли Дэ-юем и др.) см.: [Чан Хэн-чан 2009].

[182] Нам известно о «Лу лин гуань ся цзи» (廬陵官下記 «Записки о назначении в Лулин») в двух цзюанях (утеряны, сохранилось шесть фрагментов в «Лэй шо» и шестнадцать в «Шо фу»; многие из них есть в составе «Ю ян цза цзу»), «Цзинь ли синь вэнь» (錦里新聞 «Свежие известия о Чэнду») в трех цзюанях (утеряны), «Синь цзуань и яо» (新纂異要 «Главное из вновь собранного о странном») в одной цзюани (утеряно) и некоторых других сочинениях Дуань Чэн-ши. В цинское время сохранившиеся сочинения высокого стиля и стихотворные произведения Дуань Чэн-ши были объединены в «Дуань чэн ши цзи» (段成式集 «Собрание Дуань Чэн-ши»). В наши дни вышло собрание его бессюжетной прозы и стихов [Дуань Чэн-ши 1995].

[183] У Чэнь Чжэнь-суня: «"Разные заметки с южной стороны Ю[шани]", двадцать цзюаней, продолжение в десяти цзюанях. Автор танский тайчан шаоцин Дуань Чэн-ши, [по второму имени] Кэ-гу 柯古, родом из Линьцзы. Многие из записанных тут историй — чудесные выдумки, и оглавление тоже — о странных выдумках: "Основа небесных прин-

Ведь и слова о полной колеснице из «[Книги] перемен» граничат с удивительным, а поэтические строки о радости южному Ситу граничат с веселой шуткой. Оттого-то мы — те, кто носит халаты с широкими рукавами да кисть в руках держит, — и к удивительному, и к веселому склонны, и никакого вреда не наносит это последователям конфуциевым. Чтение канонов [нам] — ровно аромат мясной похлебки, исторические труды подобны рубленому мясу, философские сочинения сродни соевой приправе. А при виде жареной совы или же редкой черепахи — неужто отложишь в сторону палочки? И те, кто не откладывает [палочки] и урона для себя в том не видит, слагают книги, где записаны удивительные истории.

Я, Чэн-ши, невелик познаниями и неискусен в словах да и глубиной мыслей не славлюсь, мне не суждено то восхищение, [что вызывал] талант великий Цуй Иня, а уж скорее мне — насмешки, [что снискал] Кун-чжан, нарисовавший тигра. В свободное время, наевшись до отвала, [я] разобрал записи о том, что помнил, назвал «Разные заметки с южной стороны Ю[шани]», в них тридцать пяней 篇 разделены на двадцать цзюаней — безделица, гурмана истинного недостойная [Дуань Чэн-ши 1981. С. 1] [184].

Про продолжение в десять цзюаней здесь ничего не сказано — видимо, оно появилось позднее основного корпуса текста. Ян Шоу-цзин в свое время предположил, что в изначальном тексте «Ю ян цза цзу» было тридцать цзюаней и — никакого деления на основной текст и продолжение; сборник был отредактирован в северосунское время, в результате чего получилось двадцать цзюаней, а продолжение было восстановлено уже в южносунское время, по иным сочинениям и антологиям, куда ранее попали отдельные фрагменты сборника Дуань Чэн-ши. Будучи в Японии, Ян Шоу-цзин приобрел ксилографию «Ю ян цза цзу» минского времени, датированную 1608 г. и сделанную в Сычуани по заказу Ли Юнь-гу (李雲鵠 втор. пол. XVI—перв. пол. XVII в.), в ней двадцать цзюаней основного текста и десять — продолжения. В ксилографии содержалось предисловие некоего Дэн Фу 鄧復 из Уяна (в Цзянси), датированное 1223 г., где говорится о том, что в ксилографическом издании «Ю ян цза цзу», которое попало к Дэну, не было авторского предисловия и десяти цзюаней продолжения; все это Дэн Фу и добавил из домашней библиотеки, дабы книга стала полной [Ян Шоу-цзин 1988. Т. 8. С. 213—214]. Можно считать, что предположения Ян Шоу-цзина имеют под собой основания — известный в начале сунского времени в объеме тридцати цзюаней текст «Ю ян цза цзу» в

ципов", "Яшмовые образцы", "История из чайника", "Связки пальмовых листьев", "Мертвецы и могилы", в таком роде. Чэн-ши — сын Вэнь-чана» [Чэнь Чжэнь-сунь 1987. С. 321].

[184] Полная колесница. — Имеется в виду следующая фраза из толкования «И цзина»: «Увидишь свинью, покрытую грязью, [увидишь, что] бесы (*гуй* 鬼) наполняют всю колесницу» [Щуцкий 1993. С. 266]. Радость южному Ситу — намек на одну из од из «Ши цзина», где сказано: «На юге Сито (созвездие) свой бросает свет, Но в Сите не провеешь ты зерна; На севере мне виден только Ковш, Но тем Ковшом не разольешь вина» [Ши цзин 1987. С. 183]. Цуй Инь (崔駰 ?—92) — знаменитый ханьский литератор, эрудит и знаток «И цзина», «Ши цзина» и «Чунь цю». Кун-чжан — Чэнь Линь, еще один из Семерых цзяньанских мужей. С ним связана история о том, как он взялся нарисовать тигра, но не справился — получилось нечто, напоминающее собаку.

военных неурядицах и в ходе поспешного отступления сунского императорского двора на юг страны, по всей вероятности, оказался частично утерян, в результате чего основное хождение имел список в двадцать цзюаней, а восстановленные южносунскими книжниками лакуны в виде отдельного списка продолжения были тогда достаточно редкими [185]. Однако к середине XIII в. обе части «Ю ян цза цзу» уже попали в поле зрения частных библиографов (Чао Гун-у, Чэнь Чжэнь-сунь). В послесунское время «Ю ян цза цзу» распространялись в двух основных списках: в содержащем основной корпус в двадцать цзюаней (*цяньцзи* 前集 или *чжэнцзи* 正集, «первый сборник», «главный сборник») и без продолжения — в таком виде «Ю ян цза цзу» были зафиксированы в «Бай чуань шу чжи» и в других минских и цинских библиографиях (в которых есть ссылки в том числе и на ксилографии юаньского времени); и в полном объеме в тридцать цзюаней, о чем говорится в раннецинском каталоге «Цзян юнь лоу шу му», у Чжоу Чжунфу и во многих других сочинениях. Наиболее раннее из сохранившихся ксилографических изданий «Ю ян цза цзу» в тридцати цзюанях — минское, 1607 г., подготовленное знаменитым минским библиофилом, коллекционером и текстологом Чжао Ци-мэем (趙琦美 1534—1624). Ныне наиболее аутентичным считается именно это издание — и на нем основан критический текст «Ю ян цза цзу», вышедший в Пекине в 1981 г. [Дуань Чэн-ши 1981] [186]. Он состоит из двух частей — «Цянь цзи», «Первого сборника» в двадцати цзюанях, включающих девятьсот десять фрагментов, и «Сюй цзи» (續集 «Сборник продолжений») в десяти цзюанях, объединяющих еще триста семьдесят восемь фрагментов. В отличие от многих своих танских собратьев, сборник Дуань Чэн-ши сохранился очень хорошо.

В основном тексте «Ю ян цза цзу» — тридцать тематических разделов, распределенных по двадцати цзюаням, что соответствует сказанному в вышеприведенном авторском предисловии Дуань Чэн-ши; данное обстоятельство свидетельствует и о том, что предисловие относится именно к *цяньцзи*. Поскольку самые поздние из имеющихся в тексте *цяньцзи* датировки относятся к четвертому году под девизом правления Хуэй-чан (844), эту часть сборника обычно датируют временем, когда Дуань Чэн-ши служил в императорском книгохранилище (см., например: [Мяо Чжуан 1998. С. 184]). Видимо, именно здесь он, «наевшись до отвала» книжных знаний и имея достаточно свободного времени, не стал пренебрегать «жареными совами» и прочими необычайными, но столь аппетитными яствами, и при-

---

[185] Восстановлению максимально возможного объема «Ю ян цза цзу» способствовал Ху Ин-линь: «"Разные заметки с южной стороны Ю[шани]", двадцать цзюаней, "Продолжение", десять цзюаней. Из списков, что имеют хождение ныне, я некогда добыл два — оба по двадцать цзюаней, и нет того, что зовут продолжением. Недавно сделал выписки из "Обширных записок годов Тай-пин", но все равно не получается десяти цзюаней. Но в основном собрании очень много лакун, и [я] добавил пропущенное в состав "Продолжения", дабы вышло десять цзюаней, как было в прежние времена, — жду, когда человек сведущий, до обширных знаний охочий, напечатает это» [Ху Ин-линь 1958. С. 473].

[186] Существует выполненный А. Б. Старостиной перевод на русский язык двадцати фрагментов из «Ю ян цза цзу» [Старостина 2012]. На английский язык сто сорок пять фрагментов переведено К. Рид, см.: *Reed C. E.* A Tang Miscellany: An Introduction to the Youyang zazu. N.-Y., 2003.

вел в порядок свои записи об удивительном и странном, к чему всегда имел склонность. Что до продолжения «Ю ян цза цзу» (пострадавшего гораздо больше основного текста), то Чэн И-чжун датирует появление этой части текста временем после 853 г. [Чэн И-чжун 2011. С. 251], Сюй И-минь полагает, что продолжение появилось после 853 г., но не позднее 859-го [Дуань Чэн-ши 2001. С. 12—13], Ли Цзянь-го же считает, что продолжение было закончено в 853—854 гг. [Ли Цзянь-го 1992. Т. 2. С. 748].

Название сборника Дуань Чэн-ши восходит к названию горы Сяоушань (пров. Хунань). По поводу этой горы в «Цзин чжоу цзи» лю-сунского Чэн Хун-чжи сказано: «В каменных пещерах горы Сяоушань хранятся тысячи цзюаней книг. Передают, что по ним учились жители Цинь и [потом] оставили здесь» [Цзян У-фу 1998. С. 39]. Как известно, при династии Цинь книжники, продолжавшие изучать древние сочинения (кроме «И цзина»), подвергались гонениям, а неугодные книги уничтожались (канонические конфуцианские сочинения оказались на краю гибели), — и вот, согласно зафиксированной Чэн Хун-чжи легенде, такие сочинения оказались укрыты в труднодоступных горных пещерах. Ху Ин-линь в «Шао ши шань фан би цун» сообщает, что «чжоуский Му-ван хранил книги о странном в горах Даюшань и Сяоюшань. Смысл выражения "две Ю" именно отсюда и пошел. Те, кто принадлежал к сословию ученых книжников, отыскали те места и заполнили [книгами]. Оттого в "Записках о Цзинчжоу" и говорится о пещерах на Сяою[шани]» [Ху Ин-линь 1958. С. 459]. Использовав в названии сборника указание на Сяоушань, Дуань Чэн-ши, видимо, хотел, с одной стороны, сравнить собственное книжное собрание с этой легендарной коллекцией, а с другой — подчеркнуть широкий охват материала об удивительном в «Ю ян цза цзу». Сборник и в самом деле обширен — как по объему, так и по затронутым в нем темам, отсюда и «разные заметки»; Лу Синь в свое время заметил, что прототипом «Ю ян цза цзу» можно считать «Бо у чжи» Чжан Хуа [Лу Сюнь 2006. С. 96]. Действительно: «Ю ян цза цзу» формально вполне соответствует чжигуай сяошо энциклопедического характера, и хотя в предисловии Дуань Чэн-ши сказано, что это «книга, где записаны удивительные истории», на деле содержание сборника шире. Характер составляющих «Ю ян цза цзу» фрагментов усиливает сходство с «Бо у чжи»: в основном корпусе текста сборника преобладают короткие информативные записи в несколько десятков иероглифов, а фрагменты, объем которых превышает сто-двести иероглифов, достаточно редки.

Как было сказано, в *цяньцзи* двадцать цзюаней и тридцать тематических разделов. В первой цзюани таких разделов три: «Чжун чжи» (忠志 «Помыслы о верности»), «Ли и» (禮異 «Странности ритуалов») и «Тянь чжи» (天咫 «Основа небесных принципов»). В первом разделе (двадцать фрагментов) речь идет в основном о разных случаях с танскими властителями — Гао-цзу, Тай-цзуном, Гао-цзуном, У Цзэ-тянь, Чжун-цзуном, Жуй-цзуном, Сюань-цзуном, Су-цзуном, Дай-цзуном. В этих фрагментах почти нет ничего удивительного и сверхъестественного.

Второй раздел первой цзюани — в нем тринадцать фрагментов — посвящен необычным церемониям и ритуалам времен Хань, Лян и Северных династий.

При Северных династиях во время свадебной церемонии сооружали из темной материи шатры — внутри двора и на улице, это называлось *цинлу* 青廬, темные хижины, и в них [молодожены] совершали взаимные поклоны. Для [церемонии] встречи невесты из дома жениха приходило более ста человек — или уж несколько десятков, в зависимости от достатка [семьи]; они несли паланкин и хором кричали: «Невеста, выходи-ка скорей!» — и замолкали лишь тогда, когда невеста всходила на паланкин. А когда после свадьбы [жених] посещал дом невесты, там собирались ее родня, гости, подружки, и каждый в шутку бил молодого палкой. Доходило и до серьезных побоев [Дуань Чэн-ши 1981. С. 7—8].

Третий раздел (шесть фрагментов) связан с небом, звездами и содержит записи соответствующих легенд. Одна из наиболее известных, перекочевавших из «Ю ян цза цзи» в другие сборники, — о коричном лунном дереве.

Издревле рассказывают, что на Луне есть коричное дерево и есть лунная жаба. В книгах о странном говорится, что лунное коричное дерево высотой в пять сотен чжанов, и под ним живет человек, который все время [дерево] подрубает, а дерево постоянно подруб заращивает. Фамилия [того] человека У 吳, а имя — Ган 剛, он родом из Сихэ, учился искусству бессмертных, но оплошал и в наказание был поставлен рубить дерево... [Дуань Чэн-ши 1981. С. 9] [187]

Во второй цзюани два раздела: «Юй гэ» (玉格 «Нефритовые образцы», сорок фрагментов) и «Ху ши» (壺史 «История из чайника», десять фрагментов), как видно из названий, оба раздела отданы даосизму. В первом разделе рассказывается об основах даосской космологии, о знаменитых даосских горах и прочих священных местах, о духах, душах умерших, приводятся списки снадобий бессмертия, иных названий лекарственных препаратов (*даньшаньхунь* 丹山魂 — *сюнхуан* 雄黃, реальгар и пр.), о даосских подвижниках и бессмертных древности; во втором разделе речь идет о малоизвестных и известных даосах танского времени (например о даосе и врачевателе Сунь Сы-мяо, 孫思邈 581—645). Фрагменты второго раздела более крупные: № 82, о даосском маге Син Хэ-пу (邢和璞 VIII в.), превышает семь сотен иероглифов в объеме, а № 87, о даосе с Лушани, — девять сотен; это полновесные рассказы, построенные как жизнеописания.

В третьей цзюани всего один тематический раздел: «Бэй бянь» (貝編 «Связки пальмовых листьев»), он отдан буддизму. Здесь семьдесят восемь фрагментов: о буддийской космогонии и географии, божествах, устройстве подземного ада, о храмах, а также о буддийских подвижниках и известных монахах танского времени.

Иноземный монах Бу-кун, полностью овладевший своими страстями, умел общаться с духами, и Сюань-цзун весьма почитал его.

Однажды случилась засуха, и Владыка распорядился молить духов о дожде. «Нужно дождаться такого-то дня, — отвечал Бу-кун. — И если тогда вознести молитвы, непременно будет ливень!» Владыка повелел Цзинь-ган Сань-цзану соорудить алтарь и молить о дожде — и страшный дождь лил целый день без перерыва, так что в городе уже передвигались вплавь.

---

[187] Пять сотен чжанов — более полутора километров; вряд ли здесь имеется в виду конкретная цифра, скорее всего пять сотен чжанов надо воспринимать как эвфемизм. Сихэ — современный уезд Хэянсянь пров. Шэньси.

> Тогда [Владыка] позвал Бу-куна и велел прекратить [ливень]. Бу-кун в храмовом дворе слепил из глины пять-шесть фигурок драконов, наказав прекратить лить воду и выбранив на иноземном наречии. Прошло время, [и ничего не изменилось] — [Бу-кун] снова установил фигурки и стал на них громко кричать. Лишь после этого буря унялась [Дуань Чэн-ши 1981. С. 39] [188].

Исследователи отмечают значительное количество сюжетов, заимствованных Дуань Чэн-ши для этого раздела из буддийских притч и сутр: о каменном столбе, воздающем за добро и зло; о предметах, извлекаемых из брюха рыбы; о золоте в помете животных; и пр. (подробнее см.: [Ся Гуансин 2002].

В четвертой цзюани четыре тематических раздела: «Цзин и» (境異 «Странности за рубежами»), «Си чжао» (喜兆 «Радостные предзнаменования»), «Хо чжао» (禍兆 «Печальные предзнаменования») и «У гэ» (物革 «Изменение вещей»). Первый раздел самый крупный в этой цзюани: тут тридцать два коротких фрагмента, представляющих собой записи о различных диковинных странах и населяющих их народах, — в основном это заимствования из более ранних сочинений, начиная от «Хань шу» и до «Бо у чжи» Чжан Хуа, «Соу шэнь цзи» Гань Бао и «Ши и цзи» Ван Цзя. Второй и третий разделы (в каждом по три фрагмента) лаконично повествуют о сбывшихся предзнаменованиях — о счастливых и несчастливых, соответственно. Наконец, последний раздел, в котором собрано шесть фрагментов, рассказывает об изменениях свойств различных предметов или географических объектов, имевших место при Тан.

Пятая цзюань — два тематических раздела: «Гуй си» (詭習 «Невероятные навыки», шесть фрагментов) и «Гуай шу» (怪術 «Удивительное искусство», шестнадцать фрагментов). Как понятно из названий, здесь речь идет о необычайных способностях или же о волшебном искусстве, а также о людях, которые этим овладели.

> В годы под девизом правления Да-ли у моста Тяньцзиньцяо в Восточной столице был мальчик-попрошайка. Без обеих рук, [он] держал кисть правой ногой и писал — и так выпрашивал деньги. Перед тем как писать, [он] трижды подбрасывал кисть — на чи с лишком и всегда ловил ее. Знаки у него выходили как уставное письмо, но не так, как при письме рукой [Дуань Чэн-ши 1981. С. 52] [189].

Ну а второй раздел, «Гуай шу», посвящен волшебному искусству, которым владеют буддийские монахи, даосские подвижники и маги.

---

[188] Бу-кун (不空 705—774) — знаменитый танский буддийский монах, выходец из северной части Индии. В Китай прибыл в юности, вместе с семьей дяди, и осел в Лояне. В 741 г. был послан Сюань-цзуном в Шри Ланку и Индию, вернулся в Чанъань в 746 г. Переводил на китайский буддийские сочинения. Был причислен к «достойным», то есть высокодобродетельным, приблизившимся к просветлению буддийским монахам. В биографии Бу-куна из «Сун гао сэн чжуань» (宋高僧傳 «Жизнеописания достойных монахов, [составленные] при Сун», цз. 1) история о прекращении Бу-куном ливня заимствована из «Ю ян цза цзи» почти дословно. Цзинь-ган Сань-цзан (金剛三藏 661—732) — выходец из Южной Индии, учитель буддийского Закона. Покинул дом в шестнадцатилетнем возрасте. В Лоян прибыл в 720 г., занимался переводами сутр.

[189] Восточная столица — Лоян.

В шестой цзюани три тематических раздела. Это «И цзюэ» (藝絕 «Исключительные умения»), в котором шесть фрагментов, рассказывающих о людях, обладающих удивительными ремесленными навыками: о литейщике, так отлившем статую бодхисаттвы, что на ней не скапливалась пыль (№ 236), об искусном гадателе (№ 238) и так далее. Данный раздел весьма близок к пятой цзюани. Во втором разделе, «Ци ци» (器奇 «Предметы необычайные», пять фрагментов), говорится о разных вещах, обладающих необычайными свойствами: о волшебном мече, который временами издавал рычание (№ 242), о необычных цветах (№ 244) и пр. В третьем разделе восемь фрагментов и он называется «Юэ» (樂 «Музыка»), связан с различными музыкальными инструментами и музыкантами — разумеется, в ключе удивительного, из ряда вон выходящего.

> Некий Ван И 王沂 никогда в жизни не играл ни на струнных, ни на духовых [инструментах]. Вдруг — ближе к вечеру — заснул, а ночью проснулся, вынул лютню, стал играть и сложил несколько мелодий: одна звалась «Воробьи клюют змею», другая звалась «Хуский властитель», третья звалась «Сад хуских тыкв» — никто о таких раньше не знал, и слышавшие [эти мелодии] не могли сдержать слезы. Младшая сестра [Вана] попросила его научить ее [этим мелодиям], тот начал было показывать, как тут же забыл, [как дальше], и уж сыграть не смог [Дуань Чэн-ши 1981. С. 65].

Интересен также рассказ о металлических фигурках музыкантов, так искусно сделанных, что, будучи приведены в действие потоком воздуха через специальную трубку, они играли как живые (№ 246) [190].

Седьмая цзюань содержит два раздела: «Цзю ши» (酒食 «Вино и еда») и «И» (醫 «Врачевание»). В первом разделе двадцать фрагментов — в них говорится о различных яствах и напитках, а также о связанных с ними обычаях, способах употребления и пр.; Ли Цзянь-го замечает, что в основном это заимствования из старых, в том числе классических, сочинений [Ли Цзянь-го 1993. Т. 2. С. 730]. Это скорее документальный раздел, объединяющий сведения о странном в еде и питье, в том числе длинный перечень названий блюд и напитков, и многие из них в части отождествления с известными сейчас названиями могут поставить в тупик даже специалистов в данной области (№ 264). Что касается второго раздела, то в нем всего пять фрагментов и они представляют собой истории, связанные с врачеванием.

В восьмой цзюани три тематических раздела — «Цин» (黥 «Татуировки», двадцать пять фрагментов), «Лэй» (雷 «Гром», восемь фрагментов) и «Мэн» (夢 «Сны», пятнадцать фрагментов). В первом разделе содержатся истории как о клеймении преступников, так и о татуировках при Тан; это весьма ценный этнографический и исторический материал, поскольку свидетельств подобного рода от танского времени до наших дней дошло не так много.

> У цзинчжоуского подметальщика улиц Гэ Цина 葛清, человека смелого, могучего, [все тело] ниже горла сплошь было покрыто наколками стихотворе-

---

[190] Подробнее о музыке, музыкальных инструментах, музыкантах и мелодиях в «Ю ян цза цзу» см.: [Ван Сяо-дунь 2011].

ний *шэжэня* Бо Цзюй-и. Некогда я, Чэн-ши, вместе с приехавшим из Цзинчжоу Чэнь Чжи 陳至 позвал [Цина], дабы увидеть воочию, — велел раздеться, так и на спине у него тоже были наколки. По тыльной стороне руки шла строка «Средь всех цветов я предпочтенье хризантеме отдаю» — и упиралась в человека с чашей и у куста хризантем. <...> Всего было выколото более тридцати стихотворений, вся кожа была ими покрыта. Чэнь Чжи назвал [Цина] «ходячая картина стихов шэжэня Бо» [Дуань Чэн-ши 1981. С. 77] [191].

Второй раздел содержит описания удивительных случаев, связанных с грозой, громом и молниями; герой одного из фрагментов (№ 307) — сам Дуань Чэн-ши. В третьем разделе собраны удивительные сны, в том числе пророческие.

Девятая цзюань состоит из двух тематических разделов: «Ши гань» (事感 «Деяния, что растрогали», три фрагмента) и «Дао ся» (盜俠 «Разбойники-удальцы», девять фрагментов). Первый повествует о деяниях, которые растрогали духов, второй же объединяет необычные истории о разных удальцах и поборниках справедливости. Четыре фрагмента из данного раздела — сравнительно крупные сюжетные произведения, содержащие многочисленные диалоги.

В десятой цзюани всего один тематический раздел: «У и» (物異 «Вещи необычные»), здесь восемьдесят девять фрагментов, это самый крупный раздел сборника. В нем особенно много заимствований из сочинений предшественников — таких как «Си цзин цза цзи», «Шу и цзи», а также из сочинений, не имеющих отношения к сяошо; но есть и записи, относящиеся к танскому времени, и это уже не заимствования. Как ясно из названия, раздел посвящен различным странным и удивительным вещам, и спектр их охвата весьма широк: есть тут традиционные странности, но включены и необычайные вещи буддийского, а также иноземного происхождения.

Дерево *фэншэнму* (風聲木 «разносящее вести») — когда Дунфан Шо вернулся из страны Синаханьго 西那汗國, он привез с собой его ветку, и Владыка в благодарность даровал [Дунфан Шо] высокий чин. Если кто заболевал, то на ветке выступали капли смолы, а когда кого-то ждала смерть, ветка переламывалась, оттого и говорили: «Коли жизнь до середины не дошла, ветка лить смолу не будет» [Дуань Чэн-ши 1981. С. 141] [192].

Фрагменты десятой цзюани — как правило, сухие и лаконичные, совершенно в духе тех старых памятников, из которых Дуань Чэн-ши данные сведения почерпнул.

В одиннадцатой цзюани тоже один тематический раздел, он назван «Гуан чжи» (廣知 «Обширные знания»), включает сорок фрагментов и посвящен самому широкому кругу предметов: различным запретам и табу,

---

[191] Бо Цзюй-и стал *чжуншу шэжэнем* (чиновник Чжуншушэна, Государственной канцелярии, ведающий делопроизводством и составлением черновиков императорских бумаг) в 821 г. Подробнее о татуировках в танском Китае (описанных в «Ю ян цза цзу» в частности) см. отдельную работу К. Рид [Reed 2000].

[192] Сюй И-минь обращает внимание на то, что представленный в «Ю ян цза цзу» рассказ о *фэншэнму* суть сокращенная версия истории про это фантастическое растение, заимствованная из восточноханьского сборника «Дун мин цзи». См.: [Дуань Чэн-ши 2001. С. 141—142].

природе различных вещей и явлений, законам природы и жизненным закономерностям, искусству, каллиграфии, живописи и тому подобному. В этом смысле раздел весьма напоминает такие части «Бо у чжи» Чжан Хуа, как «У син» (物性 «Характер вещей»), «У ли» (物理 «Законы вещей») и «У лэй» (物類 «Разряды вещей»). В этой цзюани лаконичные, информативные и не имеющие прямого отношения к сяошо записи соседствуют с сюжетными повествованиями и историями.

Также один раздел и в двенадцатой цзюани — это «Юй цзы» (語資 «Истоки рассказов»). Он состоит из двадцати пяти фрагментов, представляющих собой исторические анекдоты и занятные истории, случившиеся со знаменитыми людьми со времен Южных и Северных династий по приблизительно середину Тан. Как правило, это эпизоды в духе «Ши шо синь юй» Лю И-цина.

> Лянский Сюй Цзюнь-фан пригласил вэйского посла Вэй Цзиня выпить вина. Лишь глотнул — [вино] уже кончилось.
>
> — Странно, как быстро! — смеясь, сказал [Сюй].
>
> — Когда вы, сударь, пили вино в Е, — заметил Вэй, — то ни разу не допивали чарку до конца. А как приехали в Учжоу, так ни капли не оставляете.
>
> — На деле я пью мало, — отвечал Цзюнь-фан, — такова моя привычка. Но вот понемногу учусь, хотя это и не соответствует моей природе [Дуань Чэнши 1981. С. 113] [193].

Среди героев этого раздела — У Цзюнь, Юй Синь, раннетанский поэт Ван Бо, Ли Сянь (李憲 679—742), евнух Гао Ли-ши (高力士 681—762), Ли Бо, Ду Фу, Сюэ Пин (薛平 751—830, о нем — самый большой фрагмент раздела, свыше семисот иероглифов) и многие другие известные исторические персонажи. Как и в ряде других разделов, удивительного здесь мало, скорее — курьезное [194].

Цзюань тринадцатая состоит из двух тематических разделов: «Мин цзи» (冥跡 «Потусторонние свидетельства») и «Ши си» (尸穸 «Трупы и могилы»). В первом разделе шесть фрагментов, они рассказывают о различных случаях, связанных с душами умерших. Во втором — двадцать девять фрагментов, рассказывающих о ритуалах погребения и странных случаях, связанных с могилами и покойными [Ли Сяо-ся 2009]. Почти все

---

[193] Сюй Цзюнь-фан (徐君房 VI в.) — восточнолянский сановник. Вэй Цзинь (尉瑾 VI в.) — крупный северовэйский сановник, затем служивший на высоких придворных должностях при Северной Ци и Северной Чжоу. Е — столица Восточного Вэй, располагавшаяся к юго-западу от современного г. Линьчжан в Хэбэе. Учжоу — город, располагавшийся неподалеку от современного Вэйнина в Цзянсу.

[194] К. Рид отдельно исследовала один из фрагментов данной цзюани (№ 480), где речь идет о красавице по фамилии Мо 莫, заточенной разбойниками в сундук, из которого ее освобождает брат императора, а потом Мо входит в императорский гарем; разбойники же получают по заслугам. Исследовательница сопоставила данную историю с индийской притчей весьма схожего содержания, а также определила как «an instructive example of the way that stories evolve as they move and take hold of a people's or a writer's imagination. Depending on where and when they are told, they acquire new meanings, and take on or slough off elements to suit different purposes and sensibilities. They may be written into texts from the folk tradition, and they may again be taken from the classical tradition back into folklore» [Reed 2007. P. 55].

фрагменты очень лаконичны, есть и такие, что насчитывают менее десяти иероглифов в объеме.

Четырнадцатая и пятнадцатая цзюани представляют собой две части одного тематического раздела, названного «Но гао цзи» (諾皐記 «Записки о великих темных силах») [195], и состоящего из сорока одного и двадцати восьми фрагментов, соответственно. Первый фрагмент четырнадцатой цзюани (№ 528) традиционно воспринимается исследователями как своеобразное предисловие; так, в частности, сказано, что «я, Чэн-ши, прочитал много книг разных эпох об удивительном и последовательно изложу то, что там было записано», — вслед за Чэн И-чжуном мы можем предположить, что содержание данного тематического раздела в той или иной форме было позаимствовано Дуань Чэн-ши из иных сочинений [Чэн И-чжун 1011. С. 250] [196]. Речь в разделе идет о сверхъестественном и необычайном в самых широких проявлениях: о духах различных географических объектов, о божествах (например о Сиванму, № 537, и духе очага, № 538), о необычайных людях и душах умерших, об удивительных животных и животных-оборотнях и т. д. Часто встречаются краткие записи старых легенд.

> Издревле рассказывают, что дикую лису называют А-ху 阿狐, [если такая] ночью ударит хвостом — вспыхивает огонь; а когда [лиса] соберется заняться волшебством, то надевает человеческий череп и бьет поклоны Северному Ковшу, и если череп не свалится, то превращается в человека! [Дуань Чэн-ши 1981. С. 144].

Короткие записи чередуются здесь с большими сюжетными текстами. И если в цзюани четырнадцатой речь идёт в основном о событиях древности, то пятнадцатая цзюань отдана преимущественно танскому времени. Две эти цзюани производят впечатление отдельного произведения, возможно, имевшего некогда самостоятельное хождение.

Шестнадцатая, семнадцатая, восемнадцатая и девятнадцатая цзюани посвящены необычайным животным и растениям — это четыре части большого тематического раздела «Гуан дун чжи» (廣動植 «Пространно о животных и растениях»), внутри которого дано более дробное тематическое деление. Открывает данный тематический раздел небольшое предисловие (№ 589), где Дуань Чэн-ши разъясняет, что собрал здесь разнообразные сведения для ученых мужей, а также дает общее введение в тему животных и растений (*цзунсюй* 總敘, № 590, 591) — какие из них от каких происходят («прелестные крылья порождают драконов летучих, драконы летучие порождают фениксов, фениксы порождают луаней, а луани порождают всех птиц»). Первый подраздел — «Юй пянь» (羽篇 «Глава о крыльях»), в нем сорок два фрагмента, содержащие записи о более чем сорока видах раз-

---

[195] Подробный обзор существующих с древности и до Юй Цзя-си толкований смысла названия данного раздела см. у Ли Цзянь-го: [Ли Цзянь-го 1993. Т. 2. С. 734—736].

[196] Действительно, здесь встречаются сюжеты из «Бо и чжи» и других старых сочинений, но в кратком, лаконичном пересказе. Вероятно, данный пассаж Дуань Чэн-ши можно отнести и к остальной части «Ю ян цза цзу». Чжоу Сюнь-чу выделяет следующие источники, из которых Дуань Чэн-ши черпал информацию для «Ю ян ца цзу»: личный опыт, чужие рассказы (и в таких случаях в сборнике указано, от кого автор данную историю слышал) и сочинения предшественников [Чжоу Сюнь-чу 1996. С. 228—232].

личных птиц, а также о необычайных случаях с ними. Второй — «Мао пянь» (毛篇 «Глава о шерсти»), тридцать два фрагмента которого посвящены различным животным, такую шерсть имеющим: львам, тиграм, волкам, а также экзотическим созданиям, вроде загадочного зверя *хуанъяо* 黄腰, которого еще зовут *танъи* 唐已 и которого видеть не к добру, а легенды гласят, что *хуанъяо* питается тиграми (№ 666). В семнадцатой цзюани — «Линь цзе пянь» (鱗介篇 «Глава о рыбах и земноводных»), тридцать три фрагмента, и «Чун» («Глава о насекомых»), тридцать семь фрагментов, в них упомянуто тридцать три и тридцать шесть видов, соответственно, водных обитателей и различных насекомых; многие описания относятся к танскому времени, часть же — плоды личных изысканий автора, а не просто выписки из чужих книг. Восемнадцатая цзюань полностью отдана аналогичным сведениям о растениях — здесь один подраздел «Му пянь» (木篇 «О деревьях»), в нем шестьдесят фрагментов, посвященных различным деревьям и их удивительным свойствам.

> Дерево *сяньшу* (仙樹 «бессмертное дерево») — на вершине горы Циляньшань попадаются плоды дерева сяньшу. Если путнику удается найти их, [он] забывает о голоде и жажде. Еще [это дерево] называют *сывэйму* (四味木 «дерево четырех вкусов»). Плоды его похожи на жужуб. Если [плод] разрезать бамбуковым ножом — он сладкий, если железным — горький, если деревянным — кислый, если тростниковым — терпкий [Дуань Чэн-ши 191. С. 175].

Заканчивается же раздел «Гуан дун чжи» подразделом «Цао пянь» (草篇 «Глава о травах»), находящимся в девятнадцатой цзюани и содержащим шестьдесят девять фрагментов, описывающих шестьдесят восемь растений. Многие сведения здесь почерпнуты из различных даосских сочинений. Двадцатая цзюань основного корпуса «Ю ян цза цзу» состоит из единственного тематического раздела «Жоу цзюэ» (肉攫 «Мясо хватающие»), в нем тридцать семь фрагментов, представляющих собой описания повадок зверей и птиц и некоторое количество историй, с ними связанных.

Сюйцзи, продолжение основного текста «Ю ян цза цзу», в тематическом плане менее пестрое. Здесь десять цзюаней, и первые три из них — продолжение «Но гао цзи» из основного корпуса текста: «Чжи но гао» 支諾皐 *шан* (上 первая часть, семнадцать фрагментов), *чжун* (中 средняя часть, тридцать два фрагмента) и *ся* (下 последняя часть, двадцать девять фрагментов). Первая часть повествует о духах, душах умерших, оборотнях и чудесных случаях; внимание второй и третьей частей сосредоточено главным образом на оборотнях и необычайных существах. Отличительная особенность этих цзюаней (да и вообще продолжения от основного корпуса «Ю ян цза цзу») — то, что здесь преобладают сравнительно крупные по объему фрагменты (в среднем в четыреста-пятьсот иероглифов), с хорошо развитым сюжетом, подробными описаниями и диалогами; хотя, конечно, есть и совсем короткие.

> Некий даос Чжу 朱道士 на восьмой год под девизом правления Тай-хэ путешествовал по горе Лушань. Присел отдохнуть на камень у ручья, вдруг видит: змея свила тело в кольца, будто узел шелковой ткани, раз — и преврати-

лась в огромную черепаху! [Даос] нанес визит тамошним старожилам, сказали — это *сюаньу* [Дуань Чэн-ши 1981. С. 224] [197].

Среди крупных фрагментов особое внимание обращает на себя запись южной легенды о девушке по имени Е-сянь 葉限. Эту легенду рассказал Дуань Чэн-ши старый слуга их семьи Ли Ши-юань 李士元, выходец с юга (фрагмент № 3, более семи с половиной сотен иероглифов). Фактически это наиболее ранняя версия истории про Золушку, но в китайском варианте. Е-сянь, дочь племенного вождя, рано потеряв мать и отца, осталась с мачехой, которая взваливала на девушку самую трудную и грязную работу, кормила объедками и тиранила. Трудолюбивая и покорная Е-сянь нашла утешение в рыбе, которую выпустила в пруд и подкармливала; мачеха, однако, обманом рыбу убила и отдала на кухню. Потеряв единственного друга, Е-сянь была безутешна — и к ней с неба снизошел дух, велевший ей закопать кости убиенной рыбы у нее в комнате и обращаться к ним с просьбами, буде таковые возникнут. Е-сянь так и поступила и ни в чем отказа не знала. Далее следует праздник, на который мачеха, разумеется, отправилась, а Е-сянь оставила стеречь дом. Подождав немного, Е-сянь пожелала себе золотые туфельки и платье из перьев зимородка, явилась тайно на праздник, но была узнана, бежала и потеряла одну туфельку. Туфелька попала к владыке соседнего царства, который велел всем придворным дамам ее перемерить, но туфелька им оказалась мала. Не подошла она и прочим женщинам, населявшим его владения. В конце концов была обнаружена Е-сянь: туфелька села по ее ноге как влитая. Е-сянь честно обо всем, включая волшебные рыбьи кости, владыке рассказала, тот забрал ее и кости в свое царство и сделал Е-сянь главной своей женой. Некоторое время он эксплуатировал волшебную силу рыбьих костей, однако через год желания сбываться перестали, владыка похоронил кости на берегу, и однажды их смыло волной вместе с захоронением. История «китайской Золушки» удивительно совпадает в деталях с европейским вариантом: и там и там есть тирания мачехи; волшебная помощь; празднество, на которое героиня тайно попадает, но вынуждена бежать и теряет туфельку; в итоге же героиня становится супругой высокопоставленного лица [198].

Четвертая цзюань содержит один тематический раздел, это «Бянь у» (貶誤 «Порицание ошибок»), и он весьма авторский: Дуань Чэн-ши здесь часто упоминает самого себя, завершая ряд фрагментов изложением личной позиции по тому или иному поводу. Здесь сорок три фрагмента и все они посвящены объяснению разного рода ошибок, заблуждений и неточностей, с которыми Дуань Чэн-ши довелось сталкиваться (это оговорено в предисловии, фрагмент № 79): ошибочному употреблению слов, неправильному толкованию выражений, событий, искажению исторической правды, что выявляют различные сочинения, в том числе поэтические. Весьма часто автор обращается к содержанию разного рода слухов и легенд, уточняя

---

[197] Восьмой год... Тай-хэ — 834.

[198] См. данный фрагмент в переводе А. Б. Старостиной: [Старостина 2012. С. 144—146]. Китайские исследователи, отмечая большое сходство этих двух историй, в то же время указывают на различия, порожденные особенностями китайской и европейской цивилизаций. Подробнее см.: [Ли Ци-чжэнь 2009; Ху Мэй 2003; Чжан Цяо-хуань 2012].

и разъясняя их; такие фрагменты обычно начинаются с *сян чуань* 相傳, «передают, что...». В этой цзюани много удивительных случаев и необычных происшествий, но в центре внимания Дуань Чэн-ши находятся не они, а связанные с ними ошибки. Обращается Дуань Чэн-ши и к материалам сяошо — например, не однажды разбирает материалы «Ши шо синь юй» [199]. Цзюань представляет большой интерес с точки зрения изучения реалий жизни старого Китая, духовной и материальной культуры.

Пятая и шестая цзюани — две части большого тематического раздела (судя по всему, некогда самостоятельного произведения, включенного в «Ю ян цза цзи» позднее) «Сы та цзи» (寺塔記 «Записки о храмах и пагодах»). К «Сы та цзи» имеется небольшое предисловие (фрагмент № 122 продолжения), в котором сказано, что Дуань Чэн-ши в 843 г. вместе с двумя сослуживцами, Чжан Си-фу (張希復 IX в.) и Чжэн Фу (鄭符 IX в.), предпринял путешествие по буддийским храмам столицы, одновременно сверяясь с тем, что о храмах сказано в соответствующих источниках, и по мере сил дополняя отсутствующие сведения; записи заняли две цзюани, и окончательно Дуань Чэн-ши оформил их в 853 г. — данные две цзюани датированы весьма точно и самим автором. В пятой цзюани пятьдесят три фрагмента, в шестой — тридцать четыре. Это преимущественно короткие, в несколько десятков иероглифов, записи, посвященные разъяснению храмовых названий, имевшихся в храмах надписей, записи о статуях и сооружениях буддийских храмов Лояна, а также об удивительных происшествиях в этих храмах. Историческую важность заключенной здесь информации трудно переоценить.

Седьмая цзюань *сюйцзи* также связана с буддизмом, в ней только один тематический раздел, «Цзинь ган цзин цзю и» (金剛經鳩異 «Собрание странностей, [связанных с] "Алмазной сутрой"»), включающий двадцать два фрагмента. В первом же фрагменте (№ 210) Дуань Чэн-ши рассказывает историю о том, как его отец, будучи в Шу (современная Сычуань), получил волшебную помощь благодаря тому, что постоянно читал «Алмазную сутру», и тогда Дуань Чэн-ши решил собрать подобные — то есть такие, когда на людей благодаря «Алмазной сутре» распространялась божественная благодать, — случаи. Цзюань состоит из средних и крупных фрагментов, ярких примеров превосходства буддийского учения.

Наконец, последние три цзюани «Ю ян цза цзу» — суть продолжение тематических разделов основного корпуса сборника, посвященных необычайным животным и растениям: цзюань восьмая — «Чжи дун» (支動 «Продолжение о животных»), шестьдесят три фрагмента, где упоминается более шестидесяти видов животных, при этом многие сведения заимствованы из «Сюань чжун цзи», «Соу шэнь цзи», «Дун мин цзи» и др.; цзюань девятая — «Чжи чжи шан» (支植上 «Продолжение о растениях, часть первая»), пятьдесят фрагментов с описаниями около пятидесяти видов растений; цзюань десятая — «Чжи чжи ся» (支植下 «Продолжение о растениях, часть вторая»), тридцать четыре фрагмента, содержащие около тридцати

---

[199] Или к «Сюй ци се цзи» — к знаменитому рассказу из этого сборника о Сюй Яне и таинственном книжнике (фрагмент № 99). Пересказав содержание рассказа из «Сюй ци се цзи», Дуань Чэн-ши указывает источник: «Цзю цза пи юй цзин».

описаний растений. Все фрагменты этих трех цзюаней — короткие, сухие, совершенно в духе тех тематических групп основного корпуса текста, продолжением которых они являются.

Итак, содержание «Ю ян цза цзу» позволяет определить это сочинение как сборник смешанного типа, где короткие нехудожественные записи без каких-либо признаков волшебного и полноценные чжигуай сяошо соседствуют с типичными чжижэнь сяошо и с произведениями, которые вполне можно отнести к новеллам чуаньци [200]. Однако же удивительное (если не сверхъестественное и волшебное, то как минимум странное и неординарное) составляет основную часть содержания «Ю ян цза цзу», отчего мы и рассматриваем его в ряду сочинений об удивительном.

Содержание «Ю ян цза цзи», как видно из вышеизложенного, действительно многообразно и энциклопедично. Здесь есть всевозможные удивительные и волшебные истории, позаимствованные из более ранних сочинений или творчески переработанные Дуань Чэн-ши; а есть и записи современных ему историй подобного рода; разнообразные (местами полуфантастические) сведения о животных, растениях, небесных явлениях, полезных ископаемых, медицине, архитектуре соседствуют со сведениями по исторической географии, рассказами о народных обычаях и т. п.; наконец, есть рассказы, содержащие исторические сведения, в первую очередь биографического характера. Многие материалы сборника Дуань Чэн-ши уникальны [201].

---

[200] О новеллах чуаньци в «Ю ян цза цзу» следовало бы сказать отдельно, но рамки настоящей работы не позволяют этого. Тем не менее отметим, что вопрос это неоднозначный. Так, Хоу Чжун-и дает определение «Ю яну цза цзу» как — *чжигуай*, *чуаньци сяошоцзи* 志怪, 傳奇小說集 то есть сборник прозаических произведений типа чжигуай и чуаньци [Хоу Чжун-и 1990. С. 350], однако же удельный вес новелл чуаньци в сборнике, состоящем из тысячи двухсот с лишним фрагментов, по-видимому, не столь велик: Ли Цзянь-го отобрал для «Тан Сун чуаньци пиньду цыдянь» всего два текста из «Ю ян цза цзу» [Тан Сун чуаньци пиньду цыдянь 2007. Т. 1. С. 722—735]. К. Рид перечисляет девятнадцать фрагментов, которые, по ее мнению, нужно считать чуаньци (tales) [Reed 2003. P. 131]. Ши Линь считает, что сборник Дуань Чэн-ши содержит восемнадцать новелл чуаньци, распадающихся на пять тематических групп: пять о магическом искусстве даосов и буддистов; четыре о разных удивительных встречах; пять о храбрых удальцах; три — жизненные, бытовые истории; и одна — о воздаянии (подробнее см.: [Ши Линь 2002]; также по этому поводу см.: [Сюй Чжи-инь 2012]). Следует также отметить, что фрагменты, которые Ши Линь относит к чуаньци, содержатся в основном в девятой, двенадцатой, тринадцатой, четырнадцатой и пятнадцатой цзюанях *цяньцзи*; наибольшая же концентрация чуаньци — в первой цзюани продолжения, где помещены четыре новеллы. Вопрос, какие именно фрагменты из «Ю ян цза цзи» следует относить к чуаньци, кажется мне не решенным до конца; тем не менее трудно не согласиться с Хоу Чжун-и, когда он пишет, что разделы «Но гао» из основного корпуса и из продолжения «не только составляют большую часть книги, но это самая эффектная ее часть»; ученый также предлагает рассматривать эти пять цзюаней «Ю ян цза цзу» как отдельное собрание, где повествовательное и художественное начала сборника выражены наиболее полно [Хоу Чжун-и 1990. С. 351].

[201] «Ю ян цза цзу» как источник уникальных сведений начали использовать уже в начале правления династии Сун: например, при составлении новой официальной танской истории — за недостатком других подобных источников, канувших в пожарах бурных лет эпохи Пяти династий (907—960); в послесловии того же Чжоу Дэна сказано: «Состави-

Хронологические рамки «Ю ян цза цзу» охватывают значительный временной период, начиная с ханьского времени, но преобладают все же события, имевшие место при Тан; многие фрагменты сборника точно датированы. Круг героев «Ю ян цза цзу» очень широк: здесь великое множество реальных исторических лиц — от императоров и членов августейших семей, сановников, прославленных литераторов до людей малоизвестных, а то и таких, сведения о которых сохранились исключительно в сборнике Дуань Чэн-ши. Есть в «Ю ян цза цзу» и безымянные герои — те, чьи имена народные легенды и слухи, которые Дуань Чэн-ши старательно фиксировал, просто не сохранили; ибо «Ю ян цза цзу» — сборник документальный, не всегда, быть может, по содержанию, но по сути. В сборнике весьма велико авторское начало, и сам Дуань Чэн-ши часто присутствует в тексте (*юй* 予, «я»; *Чэн-ши* 成式), то есть «Ю ян цза цзу» — весьма личностный сборник.

Благодаря многочисленным заимствованиям из чужих сочинений (практике, столь распространенной в ранних сяошо) сборник Дуань Чэн-ши на фоне иных танских сочинений смотрится неким атавизмом, хотя атавизмом неординарным — и ценность его, очевидная для историка, этнографа или, например, специалиста по традиционной китайской медицине, с точки зрения истории развития сяошо была бы, наверное, не столь велика (ибо художественные достоинства сборника в целом невелики), если бы не синтетический характер этого сочинения, когда на первый, определяющий лицо собрания план выходит не определенная тематика, которой подчинен весь сборник, но личность автора — его интересы, познания и склонности. Без лишнего преувеличения «Ю ян цза цзу» можно назвать ярким прообразом авторских сборников *бицзи*, чье время наступит позднее [202].

тели истории [танского] государства брали истории о Тан, скорее всего, и отсюда». В «Тай пин гуан цзи» включено более шестисот фрагментов из сборника Дуань Чэн-ши. Сунский библиофил и литератор Сун Минь-цю (宋敏求 1019—1079) черпал отсюда сведения для «Чан ань чжи» (長安志 «Записи о Чанъане»); так же поступал и юаньский историк Ли Хао-вэнь (李好文 XIV в.) во время работы над «Чан ань чжи ту» (長安志圖 «Иллюстрированные записи о Чанъане»). Известный литературовед Ян И (楊義 р. 1946), говоря о влиянии «Ю ян цза цзи» на последующую прозу, считает южносунского Хун Мая, создавшего глобальное собрание сяошо «И цзянь чжи», можно считать продолжателем традиции создания подобного рода собраний, заложенной Дуань Чэн-ши (подробнее см.: [Ян И 1992]). В широко известном труде «Science and Civilization in China» «Ю ян цза цзу» неоднократно используются в качестве достоверного исторического источника. Ценность материалов «Ю ян цза цзу» для изучения повседневного быта танского общества — экономических отношений, брачных обрядов и обычаев, семейной жизни, религиозных верований и народных культов рассматривается в ст.: [Лу Хуэй 2011].

[202] Неординарность «Ю ян цза цзу» в ряду других танских сборников подтверждается и тем, что современные китайские ученые относят сочинение Дуань Чэн-ши к разным классификационным группам. Так, верный своей классификации Хоу Чжун-и считает, что это сборник энциклопедического типа (*боу чжигуай* 博物志怪) [Хоу Чжун-и 1990. С. 350]; У Чжи-да относит сборник Дуань Чэн-ши к *иши сяошо* (軼事小說 «неофициальные записи исторических событий»), оговорив при этом, что содержание сборника настолько разнопланово, что «Ю ян цза цзи» однозначно классифицировать очень трудно [У Чжи-да 2007. С. 503]; Линь Чэнь, излагая историю *шэньгуай сяошо* (神怪小說 «волшебный рассказ»), классифицирует «Ю ян цза цзу» как *бицзити* (筆記體 «бицзиподобный») [Линь

20.2.9. «ГАНЬ ЦЗЭ ЯО» — ПОЗДНЕТАНСКИЙ СБОРНИК НОВЕЛЛ *ЧУАНЬЦИ*

«Гань цзэ яо» (甘澤謠 «Россказни [в дни] благодатной влаги») Нин Цзя-юй считает позднетанским сборником новелл чуаньци [Нин Цзя-юй 1996. С. 98]. Сведения об авторе этого сборника, Юань Цзяо (袁郊 IX в.), младшем сыне *цзайсяна* Юань Цзы (袁滋 749—818), немногочисленны: известно, что в годы под девизом правления Сянь-тун (860—873) он занимал пост в отделении жертвоприношений Департамента церемоний (Либу), потом служил в Департаменте наказаний и при императоре Чжао-цзуне (на троне 889—903) был членом придворной академии Ханьлиньюань, а закончил службу начальником области Гочжоу (располагалась на территории современной пров. Шаньси). Также известно о тесных дружеских связях Юань Цзяо со знаменитым поэтом Вэнь Тин-юнем [203].

Сборник «Гань цзэ яо» числится в новой танской династийной истории (цз. 59) в объеме одной цзюани; те же сведения указаны и в сунской династийной истории (цз. 159). В библиографии Чао Гун-у по поводу этого сочинения сказано: «"Россказни [в дни] благодатной влаги", одна цзюань. Автор — танский Юань Цзяо. Содержит девять историй о выдуманном и странном. Сочинено в годы под девизом правления Сянь-тун, когда во время затяжных дождей [автор] лежал больной, оттого и названо — "Россказни [в дни] благодатной влаги"» [Чао Гун-у 1990. С. 553]. Сходная информация содержится у Чэнь Чжэнь-суня: «"Россказни [в дни] благодатной влаги", одна цзюань. Автор — танский ланчжун Департамента наказаний Юань Цзяо. Здесь записано девять отдельных историй. Авторское предисловие года *у-цзы* девиза правления Сянь-тун говорит о благодатном отклике [на моления] о весеннем дожде, отсюда и появились слова о россказнях, появившихся [в дни] благодатной влаги, и так была названа книга» [Чэнь Чжэнь-сунь 1987. С. 320]. Чэнь Чжэнь-сунь сообщает об авторском предисловии к сборнику — до нас оно не дошло; зато, согласно информации в «Чжи чжай шу лу цзе ти» мы можем точно датировать появление «Гань цзэ яо»: весна 868 г. Также очевидно, что в это время Юань Цзяо

Чэнь 1998. С. 243]; Мяо Чжуан рассматривает «Ю ян цза цзу» как важную веху в истории *бицзи сяошо* [Мяо Чжуан 1998. С. 183—190]; так же оценивает сборник и Чэнь Вэнь-синь, уточняя, правда, что это сборник — *боу* 博物, «энциклопедический» [Чэнь Вэнь-синь 2002. С. 312]. Последняя точка зрения нам кажется более соответствующей истине.

[203] Скудные сведения о Юань Цзяо содержатся в новой танской династийной истории (цз. 74), в официальной биографии его отца (цз. 151); также см.: [Ли Цзянь-го 1993. Т. 2. С. 798—800]. Специалист по древней литературе (и по «Гань цзэ яо» в частности) Ли Цзюнь (李軍 р. 1977) полагает, что Юань Цзяо родился в период с 806 по 820 г. [Ли Цзюнь 2011. С. 6]. Помимо «Гань цзэ яо», из сочинений Юань Цзяо до нас дошли четыре стихотворения в составе «Цюань тан ши». Чэн И-чжун считает информацию о том, что Юань Цзяо был членом Ханьлиньюань, ошибочной: вероятно, Юань Цзяо перепутали с его старшим братом, Юань Ду (袁都 IX в.), который был назначен в Ханьлиньюань в 835 г. [Чэн И-чжун 2011. С. 270]. Ли Цзянь-го сведения о том, что Юань Цзяо служил в Департаменте наказаний, считает также ошибочными [Ли Цзянь-го 1993. Т. 2. С. 800].

служил по части императорских жертвоприношений: в предисловии упомянут положительный отклик Неба на моления по поводу дождя (то есть дождь — пошел), а подобные вещи относились к компетенции Департамента церемоний.

«Гань цзэ яо» как единый текст, по всей вероятности, оказались утрачены в конце юаньского времени; однако восемь из девяти произведений, составлявших сборник, сохранились в «Тай пин гуан цзи». В минское время библиофил и издатель Ян И (楊儀 1488—1560?) восстановил «Ган цзэ яо» как единый текст, все девять историй, за исключением предисловия. В своем предисловии к «Гань цзэ яо» Ян И сообщает, что к нему попала рукопись сборника, которую, зная об интересе Ян И к «Гань цзэ яо», ему передал с оказией некий *сюцай* Циу 綦毋秀才; рукопись была полна ошибок, и Ян И сверил текст по другим источникам (видимо, в основном по «Шо фу» Тао Цзун-и), что произошло в 1553 г. Этот список был переиздан минским же Мао Цзинем в его книжной серии «Цзинь дай ми шу», и Мао Цзинь также предпринял дополнительную редакторскую сверку текста «Гань цзэ яо». Текст сборника, напечатанный Ян И, до нас не дошел, и оттого ксилография Мао Цзиня — наиболее ранняя из сохранившихся. Подавляющее большинство более поздних ксилографических изданий «Гань цзэ яо» (например в серии «Сюэ цзинь тао юань» цинского Чжан Хай-пэна) базировалось на списке Ян И; издание Мао Цзиня считается самым надежным из сохранившихся, и именно на нем основан единственный современный критический текст сборника Юань Цзяо (см.: [Тан Удай бицзи сяошо дагуань 2000. Т. 1. С. 529—548]) [204]. В его составе девять новелл: «Вэй сянь шэн» (魏先生 «Наставник Вэй»), «Су э» (素娥 «Су-э»), «Тао сянь» (陶峴 «Тао Сянь»), «Лань цань» (懶殘 «Лань-цань»), «Не инь нян», «Вэй цзоу» (韋騶 «Вэй Цзоу»), «Юань гуань» (圓觀 «Юань-гуань»), «Хун сянь» и «Сюй юнь фэн» (許雲封 «Сюй Юнь-фэн») [205]. Оставив за рамками данного раздела «Не инь нян», авторство которой до сих пор вызывает споры (но тем не менее большинство ученых приписывают эту новеллу Пэй Сину), коротко обратимся к остальным текстам.

Среди них — один фрагмент маленького объема («Вэй цзоу», чуть менее четырех сотен знаков, и именно этот фрагмент мы бы не назвали чуаньци), два — среднего («Су э» и «Лань цань», в районе пяти сотен знаков), объем четырех превышает восемьсот иероглифов, но меньше тысячи («Вэй сянь шэн», «Тао сянь», «Юань гуань», «Сюй юнь фэн»), а один — более полутора тысяч знаков («Хун сянь»). В трех фрагментах есть краткие стихотворные вставки: в «Тао сянь», «Юань гуань» (здесь их две) и в «Хун сянь». Все новеллы начинаются с характеристики главного героя — его имени, происхождения, упоминания места, откуда герой родом, времени действия и т. п. Данный набор характеристик не является непременным, он варьируется от текста к тексту и может быть как совсем кратким:

---

[204] Существует перевод новеллы «Хун сянь» (紅綫 «Хун-сянь») из «Гань цзэ яо» на русский и английский языки: русский перевод сделан О. Л. Фишман [Гуляка и волшебник 1980. С. 314—320]; английский см. в кн.: [Nienhauser 2010. P. 1—48].

[205] Ли Цзянь-го считает аутентичными восемь из них — за исключением «Не инь нян», которая вызывает вопросы [Ли Цзянь-го 1993. Т. 2. С. 802—806].

Су-э была певичка [из дома] У Сань-сы, —

так и достаточно пространным:

Некий Юань-гуань, что жил в конце годов под девизом правления Да-ли, был буддийский монах из храма Хуэйлиньсы в Лояне. [Он] умел хорошо работать в поле и ухаживать за садом, собирал богатый урожай и получал много шелка. Помимо учения Будды [он] знал толк в музыке и среди современников был известен как богатый буддийский монах, но никто не знал, откуда [Юань-гуань] родом [Тан Удай бицзи сяошо дагуань 2000. Т. 1. С. 535, 542] [206].

Во всех фрагментах из «Гань цзэ яо» время действия датировано прямо или косвенно — за исключением одного фрагмента («Вэй сянь шэн», суйское время), действие происходит при Тан. Главные герои — все вымышленные, а вот среди героев второго плана есть и известные исторические личности: мятежный суйский сановник Ян Сюань-гань (杨玄感 ?—613), суйский бунтовщик и мелкий узурпатор Ли Ми (李密 582—619), знаменитый судья Ди Жэнь-цзе, императорский родственник У Сань-сы, танский сановник Ли Чэн (李憕 VIII в.), поэты Ли Бо и Вэй Ин-у (韋應物 737—792) и некоторые другие [207].

Тематически «Гань цзэ яо» — сборник достаточно неоднородный. В первую очередь обращают на себя внимание фрагменты, в которых реализованы буддийские темы. Они отчетливо звучат в трех фрагментах сборника, и два из них названы по именам главных героев, буддийских монахов: «Лань цань» и «Юань гуань». Главный герой последней новеллы, буддийский монах, более тридцати лет поддерживавший тесные дружеские связи с лоянским цензором Ли Юанем (李源 VIII в.), перед смертью сообщает другу о том, в каком конкретно месте и в какой семье он переродится, и о том, что через двенадцать лет после этого они увидятся снова. После смерти Юань-гуаня Ли отправляется по указанному адресу — и действительно, в той семье родился мальчик, который, увидев вошедшего Ли Юаня, радостно рассмеялся; а двенадцать лет спустя Ли и тот мальчик, ставший уже юношей, встречаются, как и было предсказано, и слагают по этому поводу друг для друга стихи [208].

Идея круговорота духовной субстанции в непрерывной череде перерождений реализована и в другой, самой, пожалуй, известной и популярной новелле «Гань цзэ яо» — «Хун сянь». Данный текст композиционно более сложен. С одной стороны, это рассказ о верной своему хозяину деверыцаре, обладающей явными сверхъестественными способностями (и в этом смысле рассказ продолжает традиции «Кунь лунь ну» и «Не инь нян»

---

[206] У Сань-сы (吳三思 ?—707) — племянник императрицы У Цзэ-тянь. Был казнен за участие в заговоре против престолонаследника. Годы... Да-ли — 766—779 гг.

[207] Подробнее об исторических персонажах у Юань Цзяо см.: [Ли Цзюнь 2012-1].

[208] Сунский Цзань-нин (贊寧 919—1001), начальник Сэнлусы, ведомства по управлению делами буддийских монахов, занес историю Юань-гуаня в «Да сун гао сэн чжуань» (大宋高僧傳 «Жизнеописания достойных монахов Великой Сун»), полагая его реально существовавшим человеком. Ли Цзянь-го отмечает, что история о Юань-гуане была очень популярна в сунское время и кочевала из сборника в сборник, а также нашла отражение в стихах, в том числе у Су Ши [Ли Цзянь-го 1993. Т. 2. С. 804—805].

из «Чуань ци» Пэй Сина). Хун-сянь, служанка Сюэ Суна (薛嵩 VIII в.), военного губернатора Лучжоу (в Шаньси), «прекрасно игравшая на лютне, а также постигшая канонические и исторические сочинения», воспринималась губернатором как ближняя и незаменимая помощница, всегда дававшая ему ценные советы. С одного такого эпизода и начинается новелла: по звуку барабана Хун-сянь определяет, что у барабанщика что-то случилось, и Сюэ Сун узнает, что жена барабанщика умерла, но просить отпуск он не решился. Поэтому, когда военный губернатор Вэйбо (в Хэбэе) Тянь Чэн-сы (田承嗣 705—779) задумал напасть на Сюэ Суна, для чего подготовил отборных своих солдат, Сюэ впал в смятение, и тут на помощь ему пришла Хун-сянь. Узнав, чем опечален ее господин, Хун-сянь предложила ему отпустить ее одну в Вэйбо, дабы она разузнала, как обстоят дела; Хун-сянь обещала обернуться за несколько часов (между тем расстояние ей предстояло покрыть немаленькое). Сюэ Сун, удивленный ее способностями и отвагой, отпустил ее. Девушка явилась в строго назначенный час — она умудрилась совершенно незамеченной пробраться в опочивальню Тянь Чэн-сы и похитить стоявший у его изголовья драгоценный ларец. Подробно описав свои приключения, Хун-сянь передала ларец Сюэ Суну, а уж тот отправил его с посланцем к Тянь Чэн-сы, приложив письмо, из которого следовало, что ларец выкрали из самого сердца лагеря военного губернатора, а этого и не заметил никто: ни многочисленная стража, ни он сам. Пришло время Тянь Чэн-сы впадать в смятение: еще бы, оказывается, люди Сюэ Суна обладают поистине безграничными возможностями! Он тут же отвел войска, прислал Сюэ Суну богатые дары, покаянное письмо и уж не помышлял более о нападении: испугался. А когда между военными губернаторами воцарился мир, Хун-сянь сообщила хозяину, что должна его покинуть.

> — В предыдущем рождении я была мужчиной, в поисках знаний путешествовала по рекам и озерам, изучала лекарственный трактат Шэнь-нуна и помогала людям избавиться от страданий. Однажды в некоей деревне вдруг занедужила от ядовитых кишечных паразитов беременная женщина, я стала выводить [паразитов] с помощью настойки на цветах волчника, и та женщина и оба сына в ее утробе погибли. Так разом убила я трех человек! В загробном судилище рассмотрели [мою] вину и в наказание переродили женщиной. Тело [мое] стало немощным и слабым, а дух уподобился падучей звезде. [Мне] посчастливилось родиться в вашем, господин, доме — ныне прошло уж девятнадцать лет! [Я] одевалась в изысканные шелка, вкушала отборные яства, [я] удостоилась вашей благосклонности и щедрых милостей! В стране воцарился государь и милостям [его] не было конца, но этот негодник повернулся спиной к законам Неба, и всем стала грозить беда — тогда [я] и отправилась в Вэй, дабы отплатить [вам] за благодеяния. Теперь оба воеводства сохранили [в неприкосновенности] свои пределы, и множество людей спокойны за свою жизнь, а мятежный подданный познал страх, и выдающиеся мужи правят мудро — все это сделала я, женщина, не столь и маленькая заслуга для того, чтобы искупить прежнюю вину и вернуть себе настоящий свой облик! [Мне] следует теперь удалиться от бренного мира, сосредоточить помыслы на немирском, следуя в вечной веренице смертей и рождений [Тан Удай бицзи сяошо дагуань 2000. Т. 1. С. 546].

Сюэ Суну ничего не оставалось, как дать прощальный пир в честь Хун-сянь и отпустить ее. С тех пор девушку никто не видел [209].

В финальном монологе Хун-сянь раскрывается другая сторона данной новеллы: кармическое воздаяние через перерождение. А. Г. Сторожук называет новеллу о Хун-сянь наиболее известным примером танского произведения, где «герой рождается на свет специально, чтобы искупить плохую карму предыдущих рождений и вновь вернуться в мир в первоначальном облике» [Сторожук 2010. С. 275]. Хоу Чжун-и в качестве особенности данной новеллы с художественной точки зрения отмечает ее нестандартную композицию, поскольку предыстория главной героини, обычно, согласно традиции, выносимая в начало повествования, здесь помещена почти в самый его конец [Хоу Чжун-и 1990. 270] [210]. Этот текст хорошо иллюстрирует также внутригосударственную обстановку в конце правления династии Тан, когда военные столкновения между мало зависящими от столицы *цзедуши*, военными губернаторами, фактически полноправными владыками подведомственных им территорий, были делом вполне обыденным, а центральная власть весьма ослабела. Судя по этой, а также по другим новеллам из «Гань цзэ яо», Юань Цзяо надеялся на сохранение танской империи, а тем, кто посягает на данные Небом устои, следует, по его мнению, дать отпор: «В стране воцарился государь, и милостям [его] не было конца, но этот негодник повернулся спиной к законам Неба, и всем стала грозить беда». А история о Су-э заканчивается фразой, звучащей из уст императрицы У Цзэ-тянь: «Тому, что пожаловано Небом, нельзя дать прийти в упадок» [Тан Удай бицзи сяошо дагуань 2000. Т. 1. С. 536].

Есть в «Гань цзэ яо» и даосские мотивы — например, фрагмент «Вэй сянь шэн», главный герой которого, владеющий даосским искусством Вэй, умеет верно предсказывать будущее [211]. Присутствуют здесь и оборотни: такой оказывается служанка У Сань-сы Су-э, молящая хозяина позволить ей не показываться на глаза пришедшему с визитом Ди Жэнь-цзе, поскольку прозорливый судья тут же увидит ее истинную сущность. Ряд фрагмен-

---

[209] Несмотря на историческую достоверность как Сюэ Суна, так и Тянь Чэн-сы, Юань Цзяо использовал их имена и элементы биографии с художественной вольностью. Проанализировавший новеллу Бянь Сяо-сюань отметил ряд допущенных автором неточностей: Сюэ Сун не был цзедуши Лучжоу; Тянь Чэн-сы покушался на владения Сюэ Суна лишь после смерти последнего; Юань Цяо с целью противопоставить Сюэ Суна (положительного героя) и Тянь Чэн-сы (отрицательного героя) весьма сильно приукрасил действительные достоинства первого; и пр. (подробнее см.: [Бянь Сяо-сюань 1997. С. 30—32]).

[210] Сюжет «Хун сянь» имел значительный успех и был позднее реализован в минских пьесах «Хун сянь нюй е це хуан цзинь хэ» (紅綫女夜竊黃金盒 «Дева Хун-сянь ночью похищает золотой ларец») Лян Чэнь-юя и «Хун сянь цзи» (紅綫記 «Записки о Хун-сянь») Ху Жу-цзя (胡汝嘉 XVI в.), а также в ряде более поздних драматургических и прозаических произведений, в том числе в современной пьесе «Хун сянь дао хэ» (紅綫盜盒 «Хун-сянь крадет ларец»), заглавную партию в которой исполнял знаменитый Мэй Лань-фан (梅蘭芳 1894—1961). Минский литератор и поэт Ту Лун (屠隆 1543—1605) посвятил Хун-сянь цикл из пяти стихотворений, ей посвящены стихи Цюй Ю, Хун-сянь воспевает цинский Юэ Цзюнь (樂鈞 1766—1814/16).

[211] Подробнее о буддийских и даосских мотивах, а также о храбрых поборниках справедливости в «Гань цзэ яо» см.: [Ли Цзюнь 2012-3]. Ли Цзюнь, полагающий новеллу «Не инь нян» входящей в сборник Юань Цзяо, также рассматривает ее в данном ряду.

тов повествуют о других удивительных историях и людях, есть и истории, почти не содержащие удивительного. Таков, к примеру, назидательный рассказ «Тао сянь», главный герой которого, Тао Сянь, дальний потомок Тао Юань-мина, беспечный молодец, проводящий время в путешествиях с друзьями, получил в дар от родственника древний меч, нефритовое кольцо и куньлуньского раба по имени Мо-хэ 莫訶 — стал звать их тремя своими драгоценностями, а в качестве развлечения взял за привычку в красивых местах, куда приплывал, бросать меч с кольцом в воду и приказывать Мо-хэ достать их. Однажды Мо-хэ во время такого заплыва укусила ядовитая змея, и Тао Сянь отрезал ему укушенный палец. Закончилась эта история трагически: однажды Мо-хэ вынырнул без кольца и меча и доложил, что их сторожит страшный дракон, но Тао был неумолим и велел рабу нырять снова, вступить в бой с драконом и вернуть драгоценности. Увы: на поверхность всплыли лишь останки разорванного Мо-хэ. Лишившийся своих «драгоценностей», пристыженный Тао Сянь, столько лет бездумно рисковавший жизнью Мо-хэ, пролил по ним слезы и больше уж по рекам и озерам не путешествовал.

Чэнь Вэнь-синь отмечает ту большую роль, которую в «Гань цзэ яо» играет музыка: «Второго такого человека среди авторов чуаньци, видимо, нет — столь горячо любящего музыку как Юань Цзяо» [Чэнь Вэнь-синь 2002. С. 278]; а Ли Цзюнь даже называет этот сборник *иньюэ сяошо* (音樂小說 «музыкальные рассказы») [Ли Цзюнь 2012-2. С. 31]. Действительно, про всех героев «Гань цзэ яо» известно, что они играют на музыкальных инструментах, понимают музыку, чувствуют ее, хорошо в ней разбираются: Су-э превосходно играет на пятиструнном сяне, Тао Сянь в совершенстве постиг все музыкальные созвучия и в путешествия берет с собой целый женский оркестр, наставник Вэй предается изучению музыкальных произведений, буддийский монах Лань-цань в совершенстве овладел искусством буддийских песнопений и декламации, Вэй Цзоу мастер играть на свирели, превосходно разбирается в музыке и монах Юань-гуань, Хун-сянь прекрасно играет на лютне, а Сюй Юнь-фэн — мастер игры на флейте. Музыка даже выступает в сборнике сюжетообразующим элементом.

> Некто Вэй Цзоу постиг музыкальную гармонию и превосходно играл на свирели, а себя называл — Превосходящий прочих знатный отпрыск. Отправился проходить испытания на цзиньши, но не преуспел и бросил это дело, сказав так:
>
> — Мужчина может найти себе назначение повсюду, к чему стремиться униженно к житейской суете!
>
> Отправился в Юэян. Правитель Юэяна, дальний родственник [Вэй Цзоу], по старой памяти взял его на службу, но через несколько месяцев [Цзоу], сославшись на недуг, от должности отказался и уехал.
>
> А младший брат Цзоу, [Вэй] Лай 韋騃, путешествуя на лодке, утонул в озере Дунтинху, и Цзоу на берегу рыдал от горя, а потом велел плыть к храму духа [озера], намереваясь храм тот сжечь.
>
> — Богатейшие иноземные торговцы спокойно переплывают [озеро], а мой неимущий младший брат вот в какую беду угодил! — кричал он. — Так зачем этот твой храм вообще нужен?!

Вдруг прямо в лодке [Цзоу] сморило, он заснул — и во сне явился ему учтивый дух в пышных одеждах и сказал: «На дорогах загробного мира нет несправедливо убитых. Покойный батюшка ваш, сударь, некогда был управителем одного города, слава о его неподкупной прямоте гремела, и дух и души умерших сторонились его. Множество непристойных храмов [он] уничтожил, и даже два таких, которые сносить не следовало. Духи этих двух [храмов] подали жалобу. Верховный император сначала не удовлетворил ее, но [они] упорно просили более десяти лет — наконец [Верховный император] согласился [покарать] наследника [вашего батюшки], тем воздав должное хозяевам двух храмов. Но [наследник] этот должен был быть еще не продвинувшимся в учении и никому не известным в мире, и вот почему им стал ваш высокочтимый младший брат. Но если нельзя будет найти [его тело] для похорон, то это уже будет мой проступок, и я сейчас велю моим служащим отправить тело на поверхность». Цзоу очнулся в ужасе и тут же отказался от своих намерений. Попросил рыбаков закинуть с лодок сети — и неподалеку от берега действительно выловили тело его младшего брата.

Той же ночью дух снова пришел [к Цзоу] во сне со словами благодарности: «Духи и души умерших не боятся разозлить [людей], но боятся смелых и решительных, ведь они искренни. Ныне вы, господин, проявили себя как человек смелый и решительный, и я, в чьем управлении находятся музыканты Дунтин[ху], хотел бы отблагодарить вас, господин, за щедрое милосердие исполнением прекрасной мелодии "Сянь чи", надеясь, что это поможет [вам] забыть печали и горести бренного мира». Тут появились вдруг древние музыкальные инструменты и зазвучала прекрасная, поразительная музыка — Цзоу вздохнул в глубоком изумлении: ничего подобного он не слышал. А как мелодия кончилась — проснулся [Тан Удай бицзи сяошо дагуань 2000. Т. 1. С. 541—542] [212].

Другой особенностью сборника «Гань цзэ яо», о которой нельзя не упомянуть, является полное отсутствие историй о любви и любовных чувствах, казалось бы, непременно в той или иной форме присутствующих в сборниках танских чуаньци.

Стиль изложения в «Гань цзэ яо» достаточно прост, зато входящие в сборник фрагменты изобилуют детальными описаниями, многочисленными, пусть и краткими, но точными эпизодами, характеризующими героев повествования; образы, рожденные кистью Юань Цзяо, — живые и выпуклые — вдохновили не одно поколение китайских литераторов. Есть все основания считать этот сборник выдающимся представителем танской прозы.

---

[212] Ю э я н — знаменитый город с историей более чем в две с половиной тысячи лет, стоящий на берегу не менее знаменитого озера Дунтинху. Вокруг озера сосредоточено значительное количество исторических памятников и достопримечательностей — культовых сооружений, пагод, могил исторических личностей и пр. Природные красоты здешних мест, а равно и виды самого озера воспеты в многочисленных стихах поэтов различных эпох. Непристойные храмы — то есть официально не признанные; часто в таких храмах совершались кровавые жертвоприношения, и, согласно политике двора, они подлежали уничтожению. «Сянь чи» — легендарная мелодия или (и) танцевальная композиция, приписываемая Хуан-ди, либо кому-нибудь из других пяти совершенномудрых правителей древности (см. главу 2.2).

20.2.10. Два сборника Ду Гуан-тина о бессмертных

«Шэнь сянь гань юй чжань (神仙感遇傳 «Истории о благостных встречах с божественными бессмертными») — специализированный по даосским божествам сборник сяошо, авторство которого принадлежит знаменитому даосу, историку и теоретику даосизма Ду Гуан-тину (杜光庭 850?—933) [213]. Широко одаренный человек, Ду Гуан-тин сызмала прилежно учился, готовя себя к сдаче экзаменов на право занятия вакантной чиновничьей должности, но на этом поприще не преуспел, провалив экзамены в 870 г. То было время народных волнений и мятежей, и двадцатилетний Ду Гуан-тин, не видя себе применения на службе и спасаясь от лихолетья, удалился на гору Тяньтайшань (в современной пров. Чжэцзян), где постригся в даосы. Это определило его дальнейшую судьбу и область приложения знаний. В 875 г. на молодого, но уже известного даоса обратил внимание император Си-цзун (на троне 873—888) — Ду Гуан-тина пригласили ко двору, ему был дарован титул Гуан-чэн сяньшэн и пост распорядителя дворцовых жертвоприношений в Чанъане, одновременно Ду Гуан-тин получил доступ к дворцовым книжным собраниям, где его в первую очередь интересовали сочинения даосские. В 881 г. Ду Гуан-тин вместе с императорским двором покинул Чанъань и бежал в Шу, спасаясь от войск восставшего Хуан Чао. В столицу он вернулся лишь в 885 г. Вскоре Си-цзун умер, и Ду Гуан-тин снова отправился в Шу. Ван Цзянь (王建 847—918), местный военачальник и генерал-губернатор, в 903 г. провозгласивший себя Шу-ваном, весьма благоволил Ду Гуан-тину и девять раз присылал последнему приглашение поступить к нему на службу, но Ду Гуан-тин, верный дому Тан, все эти предложения отверг. Однако с падением Тан и созданием Ван Цзянем в 907 г. собственного царства — Раннего Шу положение вещей изменилось, и Ду Гуан-тин согласился прибыть ко двору новоиспеченного владыки, где был осыпан милостями: Ван Цзянь назначил даоса наставником наследника трона, даровал титул Цайго-гуна, в разное время Ду Гуан-тин был и советником правителя, и заместителем начальника финансового управления, и членом придворной академии. Ему был также пожалован титул Чжуань-чжэнь тяньши (Небесный наставник, передающий истину). Конец жизни Ду Гуан-ти провел вдали от властей предержащих: испросив отставку, поселился в горах, полностью посвятив себя даосским штудиям, систематизации религиозных ритуалов и практик, работе над текстами по внутренней алхимии, чем, собственно, и занимался всю жизнь. После Ду Гуан-тина осталось значительное число даосских сочинений — от толкования «Дао дэ цзина» и теоретических трудов по даосо-

---

[213] Специалист по Ду Гуан-тину Ло Чжэн-мин (羅爭鳴 р. 1971) обращает внимание на полного тезку Ду Гуан-тина, также жившего в танское время, занимавшего пост цензора и известного литературными талантами; этих двух лиц часто путают, хотя на деле цензор Ду Гуан-тин жил в VIII в. [Ло Чжэн-мин 2005. С. 24—27]. Относительно дат жизни Ду Гуан-тина исторические источники уверенно утверждают, что он прожил восемьдесят пять лет, но это не вполне согласуется с принятой датой рождения — 850 г., потому что в этом случае срок жизни Ду Гуан-тина должен составлять восемьдесят четыре года. Однако убедительными доказательствами мы не располагаем.

сизму до «Сянь чжуань ши и» (仙傳拾遺 «Восполнение пропусков в жизнеописаниях бессмертных»), «Лу и цзи» (錄異記 «Записки о перечне странностей») и «Шэнь сянь гань юй чжуань», произведений гораздо более литературных и художественных, нежели остальное богатое его наследие [214]. О последних двух мы и поговорим ниже. К сожалению, эти сборники Ду Гуан-тина, несмотря на богатство содержания и большую значимость для понимания эволюции сяошо, пока почти не изучены, и научная литература, им посвященная, крайне скудна — в лучшем случае названия этих памятников лишь упоминаются в общих историях китайской прозы сяошо.

«Шэнь сянь гань юй чжуань» значится в библиографическом отделе сунской династийной истории (цз. 205) в ряду других произведений Ду Ган-тина; указанный тут объем — десять цзюаней. В иных частных сунских и юаньских библиографиях и каталогах это сочинение не числится. До наших дней дошла версия лишь в пять цзюаней — в составе «Дао цзан» и «Дао цзан цзюй яо» (道藏舉要 «Главное из даосского канона») [Чжунхуа Дао цзан 2004. Т. 45. С. 161—193]. Здесь семьдесят семь фрагментов, и в конце содержится указание на неполноту текста: *хоу ю цюэвэнь* (后有缺文 «дальше текста не имеется»), — можно предположить, что до нас дошли только первые пять цзюаней сборника Ду Гуан-тина, а остальные, начиная с шестой, были утрачены. Также фрагменты из «Шэнь сянь гань юй чжуань» сохранились в составе «Тай пин гуан цзи» и в «Цзю сяо шо» У Цзэнци — двадцать семь и семнадцать, соответственно, и часть этих фрагментов в версии «Дао цзан» отсутствует. Вероятно, эти фрагменты и есть часть утраченных последних пяти цзюаней. Согласно имеющимся в сохранившихся фрагментах сборника свидетельствам, Нин Цзя-юй полагает, что «Шэнь сянь гань юй чжуань» появились после 913 г. [Нин Цзя-юй 1996. С. 67]. Время действия сборника — танское правление, но основная хронология близка к годам жизни Ду Гуан-тина.

Составляющие «Шэнь сянь гань юй чжуань» фрагменты неодинаковы по объему — от нескольких сотен до более чем тысячи знаков, но коротких историй здесь нет; по оценке Ли Цзянь-го около четверти материалов Ду Гуан-тин заимствовал из сочинений предшественников, а остальное — плоды его собственных усилий [Ли Цзянь-го 1993. Т. 2. С. 1024] [215].

---

[214] Это «Дао мэнь кэ фань да цюань цзи» (道門科範大全集 «Самое полное собрание обрядов школы дао») в восьмидесяти семи цзюанях, «Дао цзяо лин янь цзи» (道教靈驗記 «Записки о чудотворности даосского учения») в одной цзюани и многие другие. Из собрания сочинений Ду Гуан-тина в тридцати цзюанях до наших дней дошло всего семнадцать. Сохранилось также тридцать одно его стихотворение (в составе «Цюань тан ши»). Подробнее о сочинениях Ду Гуан-тина см.: [Ло Чжэн-мин 2004]. Официальная биография Ду Гуан-тина содержится в цз. 47 «Ши го чунь цю» («Вёсны и осени Десяти царств»); также см.: [Сунь И-пин 2005]. О вкладе Ду Гуан-тина в даосизм см.: [Сунь И-пин 2004].

[215] Ло Чжэн-мин уточняет: в качестве источников выступало двенадцать памятников, причем наибольшее чисто заимствований пришлось на «Ю ян цза цзу» Дуань Чэн-ши, «Сюань ши чжи» Чжан Ду и «И ши» (逸史 «Неофициальная история») Лу Чжао (盧肇 829?—879?) ([Ло Чжэн-мин 2005. С. 176—177]; там же см. полный список заимствований и их источников).

В сборнике множество действующих лиц, и их социальный статус вовсе не так однороден: один император (Сюань-цзун, фигурирующий под титулом Мин-хуан); как минимум двадцать пять известных книжников, литераторов, конфуцианцев, то есть людей из высших слоев китайского общества — известный склонностью к даосизму цензор Цуй Сюань-лян (崔玄亮 втор. пол. VIII в.), императорский приближенный Линху Сюань (令狐絢 VIII в.), генерал-губернатор Лу Цзюнь (盧鈞 778—864), министр Сюэ Фэн (薛逢 IX в.) и другие. Есть в сборнике и крупные военачальники, например Го Цзы-и.

> Го Цзы-и был из Хуачжоу. Поначалу [он] нес воинскую службу в песчаных заставах. Отправился в столицу за провиантом для армии и, возвращаясь, не доехал десятка с небольшим ли до Иньчжоу, как стало смеркаться, налетел ветер, сгустилась мгла. Путь продолжать было невозможно, и [Цзы-и] укрылся в пустой хижине на обочине дороги, постелил наземь [циновку], собираясь заночевать... Стала ночь, и вдруг [Цзы-и] заметил, что все вокруг озарилось красным сиянием; он поднял взор к потолку и увидел, что из пустоты возникает легкая изукрашенная повозка, а в ней красавица — чинно сидит, свесив ноги, снисходит с неба и смотрит [на него] сверху. Цзы-и стал бить земные поклоны и молиться:
>
> — Ныне седьмой день седьмой луны, то не иначе как Небесная ткачиха удостоила меня посещением! Прошу даровать долгую жизнь, богатство и знатность!
>
> — Вы завершите жизнь в большом богатстве и знатности! — с улыбкой сказала дева, а замолчав, вновь стала возноситься на небо, глядя притом прямо на Цзы-и. Спустя долгое время [она] пропала.
>
> Впоследствии Цзы-и покрыл себя славой, стал весьма знатен, высоковлиятелен и знаменит. В начале годов под девизом правления Да-ли, [когда Цзы-и] управлял Хэчжуном, его разбил страшный недуг, и все войска пребывали в печали. Цзы-и попросил императорского лекаря пригласить приближенных своих Ван Янь-чана 王延昌, Сунь Су 孫宿, Чжао Хуэй-бо 趙惠伯, Янь Ина 嚴郢 и сказал им:
>
> — Я знаю, что нынешний недуг мой не приведет к гибели.
>
> И рассказал историю о своей чудесной встрече. Собравшиеся стали славить [божество] и возрадовались.
>
> Позднее [Цзы-и] был удостоен постов тайвэя, начальника Совета двора и титула «почтенный батюшка», а опочил девяноста лет отроду [Тай пин гуан цзи 1959. Т. 1. С. 132] [216].

Но не меньше в «Шэнь сянь гань юй чжуань» и простолюдинов, имеющих имена (Ван Гао 王杲, Ван Кэ-цзяо 王可交, Ли Цзи 李岌, Жуань Цзи 阮基 и др.), в том числе крестьян, плотников (таковых два), торговцев,

---

[216] Го Цзы-и (郭子儀 697—781), знаменитый танский политик и военачальник, действительно был родом из Хуачжоу (ныне уезд Хуасянь в пров. Шэньси) и в начале карьеры служил генерал-губернатором северных пограничных территорий, здесь названных песчаными заставами, но прожил он только восемьдесят четыре года и все перечисленные в конце назначения и титул (даровавшийся особо отличившимся сановникам, дабы выразить почтение к ним) получил в 780 г. Иньчжоу — важный стратегический пункт на границе империи, современный г. Иньчжоу в пров. Ляонин. Хэчжун — область в среднем течении Хуанхэ (откуда и название, которое область получила в 720 г.).

мелких чиновников, а также даосских и буддийских монахов (последних, по понятным причинам, меньше). Также здесь действует еще некоторое количество персонажей, по выражению Ло Чжэн-мина, не имеющих выраженного социального статуса: это по большей части последователи даосского учения и отшельники, часто обладающие значимыми именами: Вэйян Ши-ю (維楊十友 Вэйян «Десять друзей»), Сун Вэнь-цай (宋文才 Сун «Талант литературный»), Цзинь Тин-кэ (金庭客 «Гость с [горы] Цзиньтин-[шань]») и т. д. Ну и сами даосские бессмертные обоего пола — а они в сборнике Ду Гуан-тина представлены в четырех категориях: *тяньсянь* (天仙 «небесные бессмертные», в том числе *чжэсянь* 謫仙 «изгнанные в бренный мир небожители»), *дисянь* (地仙 «земные бессмертные»), *шицзесянь* (尸解仙 те, кто обрел бессмертие, «освободившись от тела») и *иньсянь* (隱仙 «таящиеся в миру бессмертные») [217].

Таким образом, сборник Ду Гуан-тина убедительно показывает, что возможность встречи с небожителем — вовсе не прерогатива лиц, относящихся к высшим слоям общества; сподобиться такой встречи может самый простой человек, в том числе и приверженец буддийского учения.

Как отмечает Ло Чжэн-мин, причинами того, что человек удостаивается встречи с бессмертным, в «Шэнь сянь гань юй чжуань» выступают его искреннее стремление к постижению дао, упорный труд в этом направлении; почтительное отношение к старшим и стремление делать добро людям; пост и искренние молитвы, направленные к божествам; удивительные способности, данные человеку от природы, что называется «бессмертная кость» (*сяньгу* 仙骨); предопределенность, заложенная самой судьбой, — вполне традиционные мотивы, встречающиеся и в иных даосских сяошо; помимо этого в «Шэнь сянь гань юй чжуань» человек может оказаться в горних сферах или повстречать бессмертного (бессмертную) в результате бегства от военных неурядиц, когда он случайно попадает в святую обитель; в результате следования за неземным ароматом в поисках его источника; сбившись с пути и опять же случайно попав к бессмертным; на охоте, в безоглядной погоне за зверем, заводящей в неведомые места; наконец, во сне и т. п. [Ло Чжэн-мин 2005. С. 211]. Итогом встречи с небожителями бывает обретение снадобья бессмертия и научение искусству алхимии (таких историй в «Шэнь сянь гань юй чжуань» чуть меньше половины), получение волшебного амулета, демонстрация бессмертным его волшебного искусства, прогулка по горним сферам и созерцание их чудес, любовная связь между человеком и бессмертной (подобных фрагментов в сборнике всего два), наконец, получение в дар некоей драгоценности (картины, стихотворения, написанных бессмертной рукой, удивительного предмета), причем, как и было сказано, такое дарение может происходить опосредованно.

---

[217] Кроме того, в ряде фрагментов встреча с бессмертным происходит, если так можно выразиться, опосредованно: человек удостаивается не свидания, но получает волшебный амулет, чудесное снадобье и так далее. «Мужи высших способностей во плоти возносятся в небесное пространство и именуются небесными бессмертными. Мужи средних способностей странствуют по славным горам и их именуют земными бессмертными. Мужи низших способностей вначале умирают, а потом сбрасывают с себя тлен; их именуют бессмертными, освободившимися от трупа» [Гэ Хун 1999. С. 43].

Ланьлинский Сяо Цзин-чжи 蕭靜之 держал экзамены на цзиньши, но не преуспел. [Он] всегда имел большую склонность к даосизму, а потому отбросил книги, стал голодать и отрабатывать дыхание, соорудив шалаш на берегу реки Чжаншуй. Прошло десять лет, и [Цзин-чжи] сделался истощенным до крайности, зубы и волосы [у него] повыпали. Однажды [Цзин-чжи] взглянул в зеркало, впал в ярость, перебрался жить в Ея и стал наперегонки с торговцами стремиться за мельчайшей выгодой. Через несколько лет [Цзин-чжи] накопил достаточное состояние. Стал строить жилище и, копая землю, нашел некий предмет — по виду схожий с человеческой рукой, жирный и влажный, легко-красного цвета.

— Ну уж если это не дар духов, то наверняка злое порождение! — решил [Цзин-чжи], сварил находку и попробовал: вкусно! Тогда съел всё.

Прошел месяц, и [у него] снова стали расти волосы и зубы, сил прибавилось и с виду [Цзин-чжи] стал моложе, и никто понятия не имел, в чем тут дело.

Однажды [Цзин-чжи] прогуливался по Ея и столкнулся с даосом, а тот посмотрел на Цзин-чжи с испугом и сказал:

— В вас такой дух, что вы, должно быть, приняли снадобье бессмертных!

Стал щупать [у Цзин-чжи] пульс, сказал еще:

— То, что вы съели, — чудодейственный корень бессмертия. Растет в земле, похож на человеческую руку, жирно-влажный и красный, и те, кому доведется отведать его, долголетием становятся ровно черепахи или журавли! Нужно сокрыться глубоко в горах и тогда в конце сможешь познать дао, но по своей воле пребывать в грязи суетного мира нельзя!

Цзин-чжи поступил по словам его и поселился среди облачных вод, и с тех пор где [он] — неведомо [Тай пин гуан цзи 1959. Т. 1. С. 162—163] [218].

Перед нами типичный пример того, как всегда склонный к даосизму и немало претерпевший ради достижения бессмертия, но потом разочаровавшийся в чаемом человек получает волшебную помощь, благодаря чему возвращается в лоно последователей даосского учения. Собственно, и весь сборник «Шэнь сянь гань юй чжуань» состоит из таких примеров — свидетельств торжества даосского учения; весь сборник подчинен единой цели: дать читателю убедительные доказательства преимуществ даосизма, и эта цель — главная, поскольку ей в сборнике Ду Гуан-тина следует все, в том числе и простой, доступный язык изложения, лишенный избыточной литературности в угоду прагматичной убедительности и фактологичности. При заимствовании материалов из сборников предшественников редакторская работа Ду Гуан-тина выражалась тоже в основном в упрощении текста, в стремлении к лаконичности и акцентировании религиозных аспектов, важных для автора; это же можно сказать и о собственных текстах знаменитого даоса. В «Шэнь сянь гань юй чжуань» мы не найдем красивостей и тонкости описаний, выразительных диалогов и ярких образов, ибо это — типичный пример даосских сяошо — учительных, равно как и сяошо буддийские [219].

---

[218] Л а н ь л и н — древний город, располагавшийся на территории современной пров. Шаньдун. Ч ж а н ш у й — река в пров. Хубэй.

[219] Тем не менее ряд произведений из сборника Ду Гуан-тина исследователи относят к новеллам чуаньци — так, в «Тан Сун чуаньци пиньду цыдянь» (т. 2, с. 1064—1065) вошел фрагмент «Вэнь гуан тун» (文廣通 «Вэнь Гуан-тун»).

* * *

Второй сборник Ду Гуан-тина, которым мы рассмотрий, — «Лу и цзи» (錄異記 «Записки о странностях по порядку»). Он отмечен в сунской династийной истории (цз. 206) в объеме десяти цзюаней, но позднее, видимо, понес некоторый урон, потому что, по наблюдениям Ли Цзянь-го, в минских и цинских библиографиях (например в «Бай чуань шу чжи» Гао Жу) «Лу и цзи» числятся уже в восьми цзюанях [Ли Цзянь-го 1993. Т. 2. С. 1040—1041]. Нам известно о существовании как минимум четырех минских ксилографических изданиях данного текста; судя по сохранившимся заметкам-*ба*, в разное время с ним работали многие минские и цинские книжники — Шэнь Ши-лун (沈士龍 кон. XVI—перв. пол. XVII), Ху Чжэнь-хэн (胡震亨 1569—1645), Хуан Пи-ле и другие; «Лу и цзи» были весьма популярны. Ксилографические издания сборника, сделанные с минских списков в восемь цзюаней, дошли до нас в составе «Дао цзан» и других цинских книжных серий; восемьдесят два фрагмента сохранились в составе «Тай пин гуан цзи» (см.: [Тай пин гуан цзи соинь 2003. С. 120—121] [220]. Список «Лу и цзи» в восемь цзюаней объединяет в себе сто тридцать семь фрагментов текста, расположенных внутри семнадцати тематических разделов; кроме того, имеется авторское предисловие к «Лу и цзи» [221].

Никакого программного заявления автора это предисловие не содержит. В нем Ду Гуан-тин, начав с того, что «хоть совершенномудрый (т. е. Конфуций. — *И. А.*) и не говорил об удивительном, физической силе, хаосе и духах, канонические тексты, увещевания и исторические анналы нет-нет да и упомянут об этом», перечисляет различные удивительные проявления сверхъестественного, которые «есть, не могут не появиться, а появившись и многажды преобразившись, уж не могут исчезнуть», и дня не проходит без удивительного, а оттого он, Ду Гуан-тин, на досуге и собрал этот сборник. Что-то он видел или слышал сам, что-то взял из сочинений предшественников, а получившееся назвал «Лу и цзи» [Чжунхуа Дао цзан 2004. Т. 45. С. 133]. В предисловии в качестве примеров подобных собраний названы также «Бо у чжи» Чжан Хуа, «Шу и цзи» (述異記 «Записки, излагающие странное») и «И вэнь цзи» (異聞記 «Записки слышанного о странном») — по всей вероятности, есть смысл предполагать, что данные памятники были приняты Ду Гуан-тином за образец, а следовательно, он ориентировался на дотанские собрания удивительного, в первую очередь энциклопедического характера [222]. С точки зрения формы вышло не совсем

---

[220] Ли Цзянь-го указывает также на существование версии «Лу и цзи» в четырех цзюанях, но это все тот же текст, в котором каждые две цзюани объединены в одну; а также — в одной цзюани, например в составе собрания книжника, теоретика художественной словесности и весьма плодовитого литератора Тао Цзун-и (陶宗儀 1329—1412) «Шо фу» (說郛 «Стена речений»): в ней всего шестнадцать фрагментов, взятых из версии текста в восьми цзюанях [Ли Цзянь-го 1993. Т. 2. С. 1041].

[221] Ли Цзянь-го добавляет еще двадцать восемь фрагментов из утерянной части «Лу и цзи» — в основном они содержатся в «Тай пин гуан цзи» [Ли Цзянь-го 1993. Т. 2. С. 1052—1054].

[222] Что касается «Шу и цзи», то нам известно два дотанских сборника с таким названием, и один принадлежит Цзу Чун-чжи (祖冲之 429—500), а второй — Жэнь Фану, и именно по-

так: несмотря на то что фрагменты, составляющие «Лу и цзи», разновеликие, те из них, которые не превышают в объеме пятидесяти иероглифов, можно пересчитать по пальцам (и это короткие заметки в духе «Бо у чжи» об удивительных животных); обычный же объем фрагмента в этом сборнике превышает сотню знаков, и не столь мало таких, которые вполне могут соперничать с самыми крупными фрагментами из «Шэнь сянь гань юй чжуань». Хронологически же «Лу и цзи», в отличие от «Шэнь сянь гань юй чжуань», довольно пестрые: здесь истории о персонажах времен древности постоянно соседствуют с современными автору рассказами. Время действия некоторых фрагментов датировано точно — конкретным годом конкретного девиза правления (а иногда и до конкретного дня конкретного лунного месяца); другие же обычно датируются благодаря историческим лицам, выступающим в них героями.

Как и было сказано, «Лу и цзи» организованы в семнадцать тематических разделов, это своеобразная энциклопедия удивительного, имеющего отношение или к чудесам бессмертных, или же к различным иным чудесам даосского толка, — то есть в фокусе внимания автора по-прежнему даосизм. И если в «Шэнь сянь гань юй чжуань» внимание Ду Гуан-тина было сосредоточено исключительно на всевозможных случаях проявлений бессмертных в миру, то в «Лу и цзи» круг тем гораздо шире, хотя без бессмертных и здесь не обошлось.

О них идет речь уже в самом начале: в первой цзюани (двенадцать фрагментов) всего один тематический раздел «Сянь» (仙 «Бессмертные»), и по содержанию он напоминает «Лу и цзи». Здесь фигурируют такие персонажи, как древний бессмертный Гуй-гу сяньшэн (鬼谷先生, Гуйгу-цзы 鬼谷子), о котором сказано, что он родился еще во времена Хуан-ди и путешествовал на запад вместе с Лао-цзы, и фрагмент этот повествует о том, как Гуй-гу сяньшэн наставляет двух своих учеников, известных политиков и дипломатов Чжан И (張儀 ?—309/310 до н. э.) и Су Циня; а следующий фрагмент описывает уже явление во сне танскому Сюань-цзуну посланца с горы Лушань: его отправили в мир людей с инспекцией и повелением владыке по этому случаю выстроить на северо-западе от горы дворцовый комплекс. Здесь же эпизод о том, как обрел бессмертие Хуайнаньский принц Лю Ань, всю жизнь интересовавшийся способами обретения бессмертия и в один прекрасный день встретившийся с неким Ба-гуном 八公, дряхлым старцем, который в доказательство своих необычайных возможностей обратился цветущим юношей и посвятил Лю Аня в секрет бессмертия. Здесь же истории и явно фольклорного характера — видимо, из числа тех, о каких Ду Гу-ан-тин слышал лично:

> По берегам реки в Эньчжоу скалистые стены протянулись на необозримую высоту. Там, наверху, есть пещера, и в той пещере обитает бессмертный.

следний относится к энциклопедическим собраниям удивительного, так что Ду Гуан-тин скорее всего имел в виду именно сочинение Жэнь Фана. Относительно же «И вэнь цзи» можно предполагать, что Ду Гуан-тин имеет в виду сочинение ханьского Чэнь Ши (陳寔 104—187), но от этого сборника до нас дошло всего два фрагмента, и сказать, существовал ли он во времена Ду Гуан-тина, мы не можем (см. об этом памятнике: [Алимов 2014]).

Плывушие по реке зовут его, окликают — [бессмертный] постоянно к ним выходит, обычно весь в пурпурном, оглядывает речные берега, долго-долго стоит почти недвижимо и потом уходит. Под той пещерой в излучине реки есть отмель, и проходящие лодки постоянно причаливают здесь к берегу, а потом, после отдыха, отправляются дальше.

Некий Лю Цзай-хун 劉宰宏 из Сюйчжоу однажды проезжал мимо этой отмели, и лодочник рассказал ему о бессмертном — [Лю] стал звать, крикнул несколько раз, и бессмертный действительно вышел.

На вершине той горы множество сталагмитов, торчащих непреклонно, непоколебимо, самые высокие — не более тысячи *чи*, а есть и в несколько сотен, сверкают ясно-белым блеском подобно застывшей простокваше, покрытой снегом. Человеческая нога туда не ступала. Это — обитель бессмертных [Чжунхуа Дао цзан 2004. Т. 45. С. 135] [223].

Во многих фрагментах «Лу и цзи», по справедливому замечанию Хоу Чжун-и, вымысел часто переплетается с реальностью [Хоу Чжун-и 1997. С. 244]. В результате и исторически достоверный Лю Ань общается с загадочным, явно легендарным Ба-гуном, а потом становится бессмертным, что, кажется, фактически не подтверждается.

Во второй цзюани (семнадцать фрагментов) также всего один тематический раздел: «И жэнь» (異人 «Странные люди»).

Некий Юань Ци 袁起 жил при Восточной Хань и был из Сянчжуна. Однажды дома он вдруг опьянел и лишь через три дня начал приходить в себя: поднялся [его] вырвало, и все услышали винный дух. Рассказал, что он, Ци, вознесся [ввысь] и пил вино с небесными духами.

Потом [Ци] стал управителем Ханьяна — заранее предсказывал, когда будет урожай, а когда недород, днем выносил положительные решения [по делам], а в темное время — отрицательные.

[Однажды Ци] вскочил на облако, вознесся на небо, и больше его не видели [Чжунхуа Дао цзан 2004. Т. 45. С. 137] [224].

Остальные фрагменты этой цзюани схожи: здесь и история о том, как провалившийся на экзаменах Ли Е (李業 I в.) застигнутый по пути домой бурей, остановился на ночлег у необычайного старца, который предсказал ему блестящую будущность; и о сычуаньском даосе-отшельнике Цзин Чжиго 景知果, делившем жилище с прирученными им горными тиграми и барсами; или о приверженце даосизма Хуан Ци 黃齊, повстречавшем странного совершенно седого старика, но лицом как у младенца, который, непостижимым образом узнав о склонности Хуана к учению, даровал ему вол-

---

[223] Э н ь ч ж о у — область, располагавшаяся на территории современной пров. Гуандун. С ю й ч ж о у — область, располагавшаяся на территории современной пров. Чжэцзян. Н е б о л е е т ы с я ч и *ч и* — то есть около трехсот сорока метров (как правило, в подобных случаях не следует воспринимать цифры буквально, но скорее как иносказание: не страшно высокий; если бы речь шла о действительно высоком объекте, то в качестве единиц измерения был бы, скорее всего, употреблен *чжан*, в десять раз чи превышающий, — около трех с половиной метров).

[224] С я н ч ж у н. — Здесь имеется в виду территория, занимаемая ныне пров. Хунань. Название восходит к протекающей здесь реке Сянцзян. Х а н ь я н — ханьский уезд с административным центром в Аньлу, располагался на территории, занимаемой современным г. Ханьян в пров. Хубэй, входящим в мегаполис Ухань.

шебную помощь от бедствия, долженствующего случиться через пять лет; а также о даосе Ван Фа-сюане 王法玄 со слишком большим и длинным языком, мешавшим ему отчетливо декламировать «Дао дэ цзин», и явившийся Вану во сне Лао-цзюнь язык ему укоротил, решив тем самым мучавшую даоса проблему. В начале повествования главные герои часто, если о них сразу не сказано, что они даосы, характеризуются как *хаодао* (好道 «питал пристрастие к даосизму»), *чан хаодао* (常好道 «всегда имел пристрастие к даосизму») и тому подобным образом, что сразу задает тон повествованию. Вообще же герои этого раздела, по наблюдениям Ло Чжэн-мина, делятся на три категории: умелые предсказатели, люди, от рождения обладающие какими-то странностям, и владеющие волшебным искусством даосы или же приверженцы даосизма [Ло Чжэн-мин 2005. С. 255].

Третья цзюань (одиннадцать фрагментов) содержит четыре тематических раздела: «Чжун» (忠 «Верность», три фрагмента), «Сяо» (孝 «Сыновняя почтительность», три фрагмента), «Гань ин» (感應 «Услышанные мольбы», два фрагмента) и «И мэн» (異夢 «Странные сны», три фрагмента)[225]. Далеко не все фрагменты здесь содержат элементы волшебного. Первый раздел полностью посвящен событиям, имевшим место в то время, когда император Си-цзун был вынужден покинуть столицу и спасаться в Шу от наступающих повстанцев Хуан Чао. Во втором собраны примеры исключительной сыновней почтительности — например Инь Сюань-чжи 陰玄之, столь искренне скорбевшего по родителям, что его плач и причитания поддерживали жалобным рычанием сначала дикие тигры, а потом духи и души умерших. Третий раздел рассказывает о волшебных вмешательствах бессмертных в судьбу страждущих, которыми овладел страшный недуг, а в разделе о странных снах описываются такие сны (с даосским подтекстом), которые потом оказываются вещими.

Цзюань четвертая (десять фрагментов), где есть только один тематический раздел «Гуй шэнь» (鬼神 «Души умерших и духи»), более интересна: некоторые из составляющих ее фрагментов близки к новеллам чуаньци. Здесь, как ясно из названия, собраны истории о встречах с душами умерших и разными духами; из них примечателен рассказ о некоем *цзиньши* Цуе 崔 (кстати, это довольно объемный фрагмент, около восьмисот иероглифов), направлявшемся в столицу и глубокой ночью вдруг натолкнувшемся на напоминавшую резиденцию генерал-губернатора роскошную усадьбу, из которой выезжает большой отряд вооруженных латников. Цуй следует за ними и узнает, что это выезд, который дух горы выслал навстречу небесному чиновнику тоже по фамилии Цуй. *Цзиньши* Цую удается встретиться со своим однофамильцем, после чего следует описание их совместного пира. Выйдя за ворота усадьбы, Цуй сталкивается со стариком — му-

---

[225] Наличие таких разделов, как «Верность» и «Сыновняя почтительность», вовсе не входит в противоречие с даосским характером сочинения Ду Гуан-тина, ибо еще в «Баопу-цзы» Гэ Хуна в ответ на вопрос о том, должны ли стремящиеся обрести дао вначале накопить заслуги для этого, сказано: «Взыскующие бессмертия должны считать корнем преданность, сыновнюю почтительность и поведение, следующее нормам гуманности и верности. Если совсем не совершенствоваться в добродетельном поведении, а только заниматься магией, то продления жизни обрести невозможно» [Гэ Хун 1997. С. 59].

жем его тетки по отцу, который слезно просит Цуя передать небесному чиновнику просьбу назначить его на пост духа одной из вершин Южных гор [226]. Цуй, пользуясь знакомством, просьбу передает, небесный чиновник ее удовлетворяет, старик плачет от переполняющего его чувства признательности и, желая отблагодарить Цуя, сообщает ему о грядущем разливе реки Вэйшуй, в котором погибнет много людей. «Тут же дух покинул дворец и удалился, и небесный чиновник отпустил духа горы, и Цуя проводили к выходу... Он оказался в храме — один, чувствуя себя так, словно ото сна очнулся» [Чжунхуа Дао цзан 2004. Т. 45. С. 145]. А летом действительно случилось наводнение, и спасся один заранее предупрежденный Цуй [227]. Было ли виденное Цуем сном или нет — Ду Гуан-тин не разъясняет.

В пятой цзюани (двадцать восемь фрагментов) семь тематических разделов, это своеобразный бестиарий с даосским оттенком: «Лун» (龍 «Драконы», 6 фрагментов), «И ху» (異虎 «Странные тигры», 2 фрагмента), «И гуй» (異龜 «Странные черепахи», 2 фрагмента), «Ту и вэнь» (圖以聞 «Письмена [на панцирях], о которых слышал», 3 фрагмента), «И юань» (異黿 «Странные морские черепахи», 2 фрагмента), «И шэ» (異蛇 «Странные змеи», 7 фрагментов) и «И юй» (異魚 «Странные рыбы», 6 фрагментов). Содержание пятой (а также шестой, седьмой и восьмой цзюаней) по структуре напоминает «Бо у чжи» Чжан Хуа.

> Обитель князя морских драконов — от Сучжоу на восток и в море на пять-шесть дней пути, перед небольшими островами, где на сотню с лишним ли со всех сторон лежит море, темное, туманное. Вода там чистая, и нет ветра, но ходят волны высотой в несколько чжанов, и корабли не смеют даже приблизиться [к тем местам], и лишь в то время, как прибывает вода, и волны эти исчезают, корабли могут проплыть. А если ночью глядеть издалека, то над теми водами красное сияние горит, будто ясный день, и за сотню с лишним ли сливается с небом. Моряки между собой судачат, что дворец князя драконов под этими [водами] [Чжунхуа Дао цзан. Т. 45. С. 148].

Но есть здесь и другие истории, сюжетные: о жившем при Тан правителе Чэнду Лю Цзы-хуа 劉子華, который удостоился свидания с дочерью дракона, а после этого пропал: «молва гласит: коль попадешь во дворец дракона, то повезет бессмертным водным стать!» [Чжунхуа Дао цзан 2004. Т. 45. С. 148]; или о яйцах, отложенных драконом в колодце в области Цзинчжоу (ныне — юго-восток пров. Хубэй), которые забрал некий даос, а потом в округе ослепли все кони. Некоторые фрагменты, несмотря на общую даосскую направленность «Лу и цзи», к даосизму отношения не имеют и могли бы встретиться нам в любом другом сборнике сходной тематики.

> В верховьях одной из рек в Шу местные жители поймали большую морскую черепаху — крупнее обычных, высотой больше чи, с красной каемкой на

---

[226] Здесь скорее всего имеются в виду священные для даосов годы Чжуннаньшань в пров. Шэньси, одно из мест пребывания даосских бессмертных.

[227] Данный фрагмент — редкий в «Лу и цзи» случай, когда после текста идет ссылка на источник информации: 宗正王大卿鄑說 «Рассказал помощник начальника ведомства по делам августейшей родни Ван Цзы, по второму имени Да-цин». Этот Ван Цзы (王鄑 кон. IX—перв. пол. X в.) — по всей вероятности, один из сыновей позднетанского генерал-губернатора (цзедуши) Ван Чу-чжи (王處直 862—922), закончившего жизнь в темнице.

панцире. Бросили ее в котел вариться, [но черепаха] лишь резвилась там в свое удовольствие. Прибавили огня, за день вода вся выкипела — а черепаха жива! Все страшно перепугались, решили: это какой-то дракон. Выпустили черепаху в реку, [она] заскользила по волнам и пропала из виду [Чжунхуа Дао цзан 2004. Т. 45. С. 150].

Собранные здесь фрагменты в основном описывают разные удивительные свойства животных. Примерно то же и в шестой цзюани, где в единственном разделе «Дун» (洞 «Пещеры») собрано семь дотошных описаний разных даосских пещер, — это всё объемные тексты, тщательным образом сообщающие не только географические подробности о пещерах, но и их точные размеры, а также легенды, с пещерами связанные; содержатся здесь и выписки из имеющих отношение к теме памятников. То же и в седьмой цзюани (24 фрагмента), содержащей два тематических раздела — «И шуй» (異水 «Странные воды», 8 фрагментов) и «И ши» (異石 «Странные камни», 16 фрагментов). Восьмая цзюань «Лу и цзи» (16 фрагментов) содержит один раздел — «И му» (異墓 «Странные могилы»).

Могила Сюй Цзина 許靜 располагается прямо на запад в семи-восьми ли за воротами Яньцюмэнь города Чэнду. Там в поле — огромный могильный холм, и говорят: это и есть могила Сюй Цзина. Если крестьянин-пахарь или же какая домашняя скотина повредят холм, то беда случится непременно. От многих заброшенных в диких полях могил военачальников и более позднего времени уж ничего не осталось, а этот величественный холм все стоит, и никто тронуть его не смеет! А Цзин при Раннем Шу по чиновничьей лестнице дошел до поста *дасыту* [Чжунхуа Дао цзан 2004. Т. 45. С. 159] [228].

Материалы этих цзюаней представляют интерес в первую очередь для специалистов, занимающихся исторической географией или же историей даосизма, а также в части связанных с могилами легенд и преданий, что зафиксированы здесь.

Таким образом «Лу и цзи» — сборник, который, с одной стороны, демонстрирует стремление к энциклопедичности охвата материала, формально ограниченного даосскими темами; с другой, в части материала «Лу и цзи» следуют традиции ранних дотанских сборников энциклопедического характера, творчески, однако, их развивая. Структура «Лу и цзи» отчасти схожа с «Соу шэнь цзи» Гань Бао: основу первых четырех цзюаней этого сочинения также составляют истории и легенды о бессмертных, после чего речь идет о превращениях и оборотничестве, а потом уж и о душах умерших, то есть — от высшего к низшему. В первой половине сборника Ду Гуан-тина достаточно объемных занимательных историй, которые вполне можно было бы отнести к новеллам чуаньци, если бы не крайняя ску-

---

[228] *Д а с ы т у* (*сыту*) — один из так называемых «трех гунов» (другие два: *тайвэй*, Великий защитник, и *сыкун,* Ведающий работами); В. М. Рыбаков предлагает переводить этот термин как «Ведающий нравами» [Рыбаков 2009. Т. 1. С. 93]; одна из высших государственных должностей с неопределенными обязанностями, помощник государя. Термин «дасыту» применялся с глубокой древности и по ханьское время, но уже в конце правления Хань иероглиф «да» 大 был из этого названия удален. Видимо, или при Раннем Шу звучание этой должности было восстановлено в древнем виде, или же это просто ошибка в тексте.

пость в использовании художественных средств; во второй — гораздо больше записей сравнительно коротких и тяготеющих к предшествующей традиции сяошо. Язык сборника легок и лишен вычурности, это достойный и пока еще недостаточно изученный образчик шэньсянь сяошо, хотя, по справедливому замечанию Чэн И-чжуна, в нем, к сожалению, так мало подлинно художественных произведений [Чэн И-чжун 2011. С. 329].

20.2.11. ДВА СБОРНИКА БУДДИЙСКИХ СЯОШО

«Мин бао цзи» (冥報記 «Записки о загробном воздаянии») — один из самых ранних среди дошедших до нас сборников буддийских сяошо данного периода [229]. Автор его — выходец из знатного рода, занимавшего высокие посты как при Северных династиях, так и при дворе Суй, танский литератор, убежденный и потомственный буддист Тан Линь (唐臨 600?—659?) [230]. О Тан Лине известно, что в начале годов под девизом правления У-дэ он получил назначение в войска, которыми тогда еще командовал старший брат Ли Ши-миня, наследник престола Ли Цзянь-чэн (см. главу 1.4), известный в китайской истории также по своему посмертному имени Инь (Инь тайцзы 隱太子, наследник Инь), но после того, как Ли Цзянь-чэн погиб в «схватке у северных ворот», а Ли Ши-минь вступил на трон, Тан Линь был выслан из столицы на должность начальника Ваньцюаня (уезд, располагавшийся на территории современной пров. Шаньси). Потом, в годы Чжэнь-гуань, Тан Линь вернулся в столицу. Его карьера пошла вверх: он успешно служил при дворе, а при Гао-цзуне стал *далицином* (распорядителем в Далисы, Палате верховной справедливости). Позднее Тан Линь достиг других высших государственных постов: был цензором, начальником ряда придворных ведомств (в том числе Департамента чинов), а в 659 г. за некую провинность был выслан служить в провинцию. Там, в должности начальника области, Тан Линь и умер в шестидесятилетнем возрасте [231]. До нас дошло незначительное количество его бессюжетной прозы, а также «Мин бао цзи». Время появления сборника обычно датируют годами под девизом правления Юн-хуэй (650—655) [232].

---

[229] Другое название — «Мин бао лу» (冥報錄 «Записи о загробном воздаянии»). Предложенный М. Е. Ермаковым вариант перевода названия сборника — «Загробное воздаяние» [Ван Янь-сю 1998. С. 19]. Вариант перевода на английский — «Records of Retribution from the Other World» [Dudbridge 1995. P. 40].

[230] Исследователи указывают разные даты рождения и смерти Тан Линя. Так, М. Е. Ермаков пишет о 600?—659 гг. [Ван Янь-сю 1998. С. 19]; Чэн И-чжун называет несколько другие цифры: 602?—661? [Чэн И-чжун 2011. С. 44]; Хоу Чжун-и также полагает, что Тан Линь умер в 659 г. [Хоу Чжун-и 1990. Т. 1. С. 341]; Г. Дадбридж считает, что это — *ca.* 600—*ca.* 659 [Dudbridge 1995. P. 40]; такие же даты указывает Утияма Тинари, подробно проанализировавший свидетельства о жизни Тан Линя [Утияма Тинари 2010. С. 57—60]. Эти же даты используем и мы.

[231] Подробнее о Тан Лине см. его официальную биографию в цз. 85 старой и цз. 113 новой танской династийной истории, а также см.: [Хуан Тин 1991. С. 70—72; Утияма Тинари 2010. С. 57—60].

[232] Эта датировка базируется на сведениях из буддийского свода 668 г. «Фа юань чжу линь» (法苑珠林 «Лес жемчужин из сада Закона») танского монаха Ши Дао-ши (釋道世 ?—

Судьба «Мин бао цзи» непроста. Сборник числится и в старой и в новой танской династийной истории как среди сочинений Тан Линя в его официальной биографии — в объеме двух цзюаней, так и в библиографических разделах «Цзю тан шу» (цз. 46) и «Синь тан шу» (цз. 58 и 59), и в старой танской истории сказано, что сборник этот имел очень широкое распространение; но вскоре после этого «Мин бао цзи» из поля зрения библиографий исчезают: по всей вероятности, они были утеряны в конце правления династии Сун. Долгое время текст сборника считался утраченным, пока не был обнаружен в Японии выдающимся цинским ученым, библиографом, коллекционером и знатоком древностей Ян Шоу-цзином (楊守敬 1839—1915). Судя по всему, «Мин бао цзи» попали в Японию в конце IX в. В своих заметках о найденных в Японии книгах Ян Шоу-цзин сообщает, что достал старую рукопись «Мин бао цзи» в трех цзюанях, о которой было известно, что ее сделали в одном из токийских монастырских книгохранилищ в период с 1156 по 1159 г.; рукопись оказалась дефектная: сохранилось по одиннадцать фрагментов из первых двух цзюаней и шестнадцать фрагментов из третьей. Ян Шоу-цзин отыскал отсутствующие в рукописи фрагменты из «Мин бао цзи» в «Тай пин гуан цзи» (двадцать шесть фрагментов, маркированных как «Мин бао цзи»), в «Фа юань чжу линь» (тридцать два фрагмента) и объединил их в единый текст — вышло восемьдесят четыре фрагмента, которые Ян Шоу-цзин распределил по шести цзюаням ([Ян Шоу-цзин 1988. С. 200—201]; также см.: [Утияма Тинари 2010. С. 61—62; Линь Чжэнь-сян 2007. С. 172—178; Ли Мин-цзин 2000; Ли Мин-цзин 2006]). Так было положено начало возвращению «Мин бао цзи» в материковый Китай и созданию современного критического текста сборника (см.: [Тан Линь 1992]) [233]. В нем три цзюани, объединяющие пятьдесят три фрагмента основного текста, а также дополнения в пятнадцать фрагментов, обнаруженных позднее. Ли Цзянь-го датирует появление «Мин бао цзи» 653 г. [Ли Цзянь-го 1993. Т. 1. С. 187].

Все фрагменты в сборнике озаглавлены (это сделал еще Ян Шоу-цзин; до него оглавления в сборнике не было), заголовки представляют собой указание на династию, при которой происходило то или иное событие, и на имя главного героя: *Тан Юань Да-бао* (唐元大寶 «Танский Юань Да-бао»), *Суй Ли Куань* (隋李寬 «Суйский Ли Куань») и так далее. Объем фрагментов скорее средний: пятьсот-шестьсот иероглифов, хотя в сборнике есть фрагмент, состоящий всего из тридцати знаков, а объем самого большого фрагмента превышает тысячу четыреста иероглифов (II, 8) [234]. В конце весьма обширного авторского предисловия Тан Линя сказано, что «Мин бао

683), где сказано о том, что «в годы под девизом правления Юн-хуэй написал начальник Департамента чинов Тан Линь» (см.: [Ши Дао-ши 2003. Т. 6. С. 2885]).

[233] Сборник Тан Линя полностью переведен на русский язык М. Е. Ермаковым (см.: [Ван Янь-сю 1997. С. 227—325]), ученый дал смысловые заголовки фрагментам, оглавлению Ян Шоу-цзина не всегда соответствующие. Нам известно о полном комментированном переводе «Мин бао цзи» на английский язык под названием «A Study and Translation of the Mingbao Ji: A T'ang Dynasty Collection of Buddhist Tales», но познакомиться с этим изданием мы возможности, к сожалению, не имели.

[234] Цифры в скобках в данном случае означают номер цзюани и номер фрагмента в цзюани по изданию 1992 г.

цзи» были задуманы им как продолжение дотанских сборников буддийских сяошо.

> ...Цзиньский муж выдающихся душевных качеств Се Фу, [лю-]сунский глава Управления департаментов Фу Лян, главный секретарь наследника престола Чжан Янь, циский помощник советника императора Лу Гао — каждый из них или пользовался доброй славой современников, или был знаменитостью своего времени, и все они написали «Записки свидетельств о Гуаньшиинь»; а еще циский Цзинлин-ван Сяо Цзы-лян написал «Записки о подлинных свидетельствах» и Ван Янь написал «Записки о потусторонних знамениях» — все эти [сочинения] в мельчайших подробностях показывают [воздаяние] за добро и зло, строго предупреждают о будущем, действительно побуждая услышавших всем сердцем прозреть в вере! Я, Линь, смотрю на стиль и содержание этих [сочинений] с восхищением и, также желая предостеречь людей, собрал здесь воедино записи слышанного, расположил их по порядку и указал, кто видел и слышал это, не прибегая ни к каким словесным украшательствам, но точно передавая, как оно было, — ведь только это привлечет внимание тех, кто будет читать [Тан Линь 1992. С. 2].

Тан Линь говорит здесь о ряде уже упоминавшихся знаменитых буддийских сборников — о «Гуань ши инь ин янь цзи» Се Фу и Фу Ляна, а также о «Си гуань ши инь ин янь цзи» Лу Гао, о «Сюй гуань ши инь ин янь цзи» Чжан Яня, о «Сюань янь цзи» Лю И-цина и о «Мин сян цзи» Ван Яня [235]. Именно эти учительные сочинения, авторы которых ставили целью собрать свидетельства волшебных проявлений буддийских божеств (главным образом бодхисаттвы Гуаньшиинь-Авалокитешвары) и истинности буддийского учения, вдохновили Тан Линя создать «Мин бао цзи».

Из предисловия мы также узнаем, что в своей работе Тан Линь исходил из следования фактам, отметая художественность в пользу убедительности и отмечая источники излагаемых им историй.

> В годы под девизом правления Воинственная добродетель (618—626) уполномоченный водного ведомства Су Чан 蘇長 получил назначение на должность правителя области Бачжоу. Чан повез свое семейство на новое место службы. Они переправлялись через реку Цзялинцзян, когда на середине реки налетел ветер и лодка стала тонуть. Более шестидесяти мужчин и женщин разом пошли на дно и утонули. Только одна служанка читала «Сутру цветка Закона». Когда лодка стала тонуть, она прижала к голове футляр с сутрой и дала обет, что потонет с ним вместе. Только одна служанка и не потонула: ее подхватила волна и вынесла на берег вместе с футляром. Она открыла футляр и проверила сутру: та была совершенно сухой.
>
> Женщина все еще живет в Янчжоу. Она вышла замуж и верует больше прежнего.
>
> Цэнь рассказал мне эту историю, утверждая, что слышал ее от самой женщины. Когда я плыл по реке, совершая служебную поездку, лодочник рассказал мне то же самое [Ван Янь-сю 1997. С. 271] [236].

---

[235] Тан Линь ошибочно называет автором «Сюань янь цзи» Сяо Цзы-ляна (蕭子良 460—494), второго сына циского У-ди (на троне 482—493), после восшествия на трон отца пожалованного титулом Цзинлин-вана. Сяо Цзы-лян был буддист и покровитель буддизма, был литературно одарен, писал стихи, но автором «Сюань янь цзи» он определенно не является.

[236] Перевод М. Е. Ермакова. Б а ч ж о у — область, располагавшаяся на северо-востоке современной пров. Сычуань, на границе с пров. Шэньси. Ц з я л и н ц з я н — приток Янц-

Действительно, практически все (за четырьмя исключениями) фрагменты сборника Тан Линя имеют в конце указание на источник информации — на людей, которые сами были свидетелями той или иной истории или же слышали ее от лиц, заслуживающих безусловного доверия, и это, собственно, два главных источника информации Тан Линя: непосредственные свидетели происшествия и те, кто узнали некую историю и потом поделились ею с автором «Мин бао цзи». В той и другой роли выступают многочисленные родственники Тан Линя или другие вполне конкретные лица (как танский министр Цэнь Вэнь-бэнь): *Юнчжоу сыма Лу Чэн-е вэй Линь шо* (雍州司馬盧承業為臨說 «[Это] мне, Линю, рассказал Лу Чэн-е, военный помощник начальника области Юнчжоу») или *Фума Сунго-гун Сяо Жуй цзуй со сян шэн* (駙馬宋國公蕭鋭最所詳審 «императорский зять Сунго-гун Сяо Жуй (蕭鋭 ?—после 660) знал об этом до мельчайших подробностей»). Также часто в роли информаторов в «Мин бао цзи» выступают буддийские монахи — *Фа-дуань цзи даосу цзе шо юнь эр* (法端及道俗皆說云爾 «Рассказали Фа-дуань вместе с монахами и мирянами»), встречается и более расплывчатое: *Цзяндун даосу чжи цзинь чуань чжи* (江東道俗至今傳之 «И до наших дней эту [историю] передают монахи и миряне в Цзяндуне») [237]. В тех же очень редких случаях (а их на всю книгу два), когда Тан Линь прибегал к заимствованиям из письменных источников, отсылки на них также присутствуют: *цзянь «Лян хоу люэ» шо чжи* (見《梁後略》說之 «Смотри "Последующую краткую хронику Лян", где говорится об этом»). Однако же информаторы-современники, с чьих слов Тан Линь записал удивительные случаи, в сборнике преобладают, что, собственно, и определило хронологию «Мин бао цзи»: время действия составляющих их фрагментов — преимущественно суйское и раннетанское, хотя события некоторых историй происходят раньше, например при династии Лян, Восточной Вэй и Северной Ци. Иными словами, «Мин бао цзи» построены на новом, до Тан Линя не использовавшемся материале, и сам Тан Линь выступает в роли фиксатора современной ему устной традиции. Хронологическая последовательность фрагментов в сборнике (в его нынешнем виде) отсутствует; датировки, данные в тексте, как правило, не очень точные — обычно Тан Линь указывает или династию, при которой происходили те или иные события, или конкретный девиз правления. Гораздо более точны датировки того, когда именно автор услышал тот или иной рассказ: здесь часто указан год под тем или иным девизом, а также и время года.

Как уже понятно из сказанного, в «Мин бао цзи», сборнике, претендующем на достоверность, нет вымышленных героев. По очевидным причинам среди персонажей здесь много буддийских монахов и подвижников:

зы в верхнем течении, протекает через пров. Шэньси, Ганьсу, Сычуань и у г. Чунцина впадает в Янцзы. «Сутра цветка Закона» — сутра «Мяо фа лянь хуа цзин», перевод которой на китайский был выполнен Кумардживой. Янчжоу — древний населенный пункт на территории современной пров. Цзянсу, чья история восходит к V в. до н. э. Ныне — город с пятимиллионным населением. Цэнь — танский сановник, эрудит, литератор и поэт Цэнь Вэнь-бэнь (岑文本 595—645), неоднократно упоминаемый в «Мин бао цзи».

[237] Подробный анализ информации об информаторах Тан Линя см. в ст: [Хэ Си-гуан 2006. С. 36—38].

Ши Синь-син (釋信行 540—594), его ученик Ши Хуэй-жу (釋慧如 втор. пол. VI—нач. VII в.), Ши Дао-сянь (釋道縣 ?—628), Ши Дао-ин (釋道英 VII в.) и многие другие; и даже в случае с безымянной бхикшуни, почитавшей «Лотосовую сутру» (I, IV), Тан Линь счел необходимым в конце сообщить, что ему «называли ее имя, но я, Лин, забыл его и записал лишь только саму историю» [Тан Линь 1992. С. 7]. Известные буддийские подвижники и монахи фигурируют главным образом в первой цзюани сборника.

Что до остальных персонажей, то среди них северовэйский политик и стратег Цуй Хао (崔浩 ?—450), суйский сановник и родственник дома Лян Сяо Цзин (蕭璟 VI в.), танский императорский лекарь Сунь Хуэй-пу (孫迴璞 VII в.), танский сановник Дай Чжоу (戴胄 ?—633), глава судебного ведомства Дун Сюн (董雄 VII в.), второй сын танского Тай-цзуна Ли Куань (李寬 619—?) и прочие; но больше таких, что не столь известны, сведения о многих героях «Мин бао цзи» до нас не дошли, однако же Тан Линь достаточно дотошен и сообщает как о занимаемых ими должностях, так и о местах, откуда они родом или где служили, отчего становится ясно, что в подобных случаях речь также идет о реальных, а не вымышленных лицах [238]. Часто подобные сведения сохранились лишь в «Мин бао цзи». Ну и конечно же многие герои сборника в первых же строках охарактеризованы как *чун синь фо* (崇信佛 «глубоко почитал Будду»), *шао чэн синь фодао* (少誠信佛道 «с юных лет искренне уверовал в буддийское учение») и т. п.

В «Мин бао цзи» можно выделить несколько общих тематических групп, вполне для сборников буддийских сяошо традиционных. Во-первых, это, конечно же, истории о буддийских монахах и подвижниках, которые в основном сосредоточены в первой цзюани сборника. Такие фрагменты часто напоминают «Гао сэн чжуань» Хуэй-цзяо, где в хронологическом порядке представлен ряд самых впечатляющих эпизодов из жизни того или иного подвижника. Так, Ши Сэн-чэ (釋僧徹 ?—651), «смолоду чистый и непорочный», проживая в горах, однажды во время прогулки сталкивается с покры-тым язвами и отвратительно пахнущим прокаженным; исполненный состра-дания, Сэн-чэ селит несчастного рядом с собой, кормит его и учит «Лотосовой сутре» (I, 3). Ценой больших усилий монаху удалось втолковать про-каженному половину сутры, когда во сне больному явился некто — видимо буддийское божество, — и после этого учение пошло значительно быстрее, а заодно и болезнь отступила, и сам бывший прокаженный со временем обрел способность к целительству. «Однажды, когда я, Линь, страдал от сильной опухоли, Сэн-чэ прислал этого человека, и его заговоры оказались действенными, и [он] сам рассказал, как все было» [Тан Линь

---

[238] Современный литературовед Хэ Си-гуан (何錫光 р. 1953) на основании сопоставления сведений о различных лицах из «Мин бао цзи» и соответствующих исторических источников приходит к уверенному выводу о том, что в сборнике Тан Линя, несмотря на изустное происхождение этого текста, нет специально выдуманных персонажей, напротив — сведения о тех героях «Мин бао цзи», о которых до наших дней дошли сообщения в иных сочинениях, с последними не расходятся, а значит, соответствуют исторической правде. «Таким образом, можно сказать, что "Записки о загробном воздаянии" — эталонный образец осознанной фиксации устной истории эпохи Тан» [Хэ Си-гуан 2006. С. 38—39].

1992. С. 6] [239]. Ши Сэн-чэ вел праведную жизнь, полную благих трудов, а однажды созвал учеников и объявил, что сейчас умрет.

> Тут же [он] сел, выпрямив спину, на веревочную лежанку, закрыл глаза и уж больше не двигался. И тут с ясного безоблачного неба дождем посыпались цветы — ровно снег, и аромат их не ослабевал. Больше чем на два ли вокруг листья на деревьях все стали белыми, будто каломель, и лишь через три дня [листья] стали обычного цвета, и вот тогда Сэн-чэ по-настоящему умер. С тех пор прошло три года, а [Сэн-чэ] сидит, как и прежде, не разлагается, лишь слезы текут из глаз. Об этом рассказали [мне] Ши-цинь 實秦 и другие ученики [Сэн-]чэ, да и жители области тоже [Тан Линь 1992. С. 6].

Здесь и необычный монах Ши Дао-ин, который, не соблюдая строго правил монашеского поведения, умел растолковать любое непонятное место в любой сутре и щедро делился знаниями со страждущими, а однажды, в конце зимы, переправляясь на лодке через Хуанхэ, стал тонуть, но потом вышел на берег прямо по воде и отказался от сухой одежды, объясняя всем, что внутри он теплый (I, 6). А также Ши Чжи-вань (釋智莞 ?—639), что всю жизнь посвятил вырезанию текста сутр на каменных глыбах и заполнил этими глыбами целых семь пещер (I, 7). И некоторые другие.

Во-вторых, это истории о посещении загробного мира. В «Мин бао цзи» контакты с миром потусторонним и его обитателями представлены вполне классическими историями, когда умерший человек оказывается в подземном аду, контактирует там с некими персонажами и даже с собственными покойными родственниками и знакомыми, видит какую-то часть устройства загробного мира, а затем воскресает и рассказывает об увиденном. Понятно, что, как и в дотанских рассказах подобной тематики, прегрешения такого человека гораздо меньше его заслуг, что, собственно, и позволяет ему воскреснуть и поделиться с окружающими увиденным на той стороне.

> В годы под девизом правления Воинственная добродетель (618—626) начальник левой гвардии дворцовых ворот Ли Шань-лун 李山龍 из Фэнъи внезапно заболел и умер. Однако над сердцем оставалась еще неостывшая плоть размером с ладонь, и семья не спешила приступать к возложению покойного в гроб. Через семь дней Шань-лун ожил и поведал следующее.
>
> По смерти Шань-лун был закован в кандалы, а имя его было занесено в списки. Его доставили в казенный дом со служебными помещениями внушительных размеров. Перед ним был большой двор с несколькими тысячами пленников: одни были в нашейных колодках-канга, другие — в кандалах, но все стояли лицом к северу. Делопроизводитель призвал Шань-луна в помещение для приемов, где на высоком седалище восседал важный господин. У него была свита и охрана, какие приличествуют правителю-вану.

Перед нами, если так можно выразиться, типовая для сяошо картина судьбы умершего сразу после смерти: загробные посланцы, кандалы (не всегда), путь в иной мир и загробное учреждение, определяющее дальнейшую судьбу. Так и в данном случае: Ли Шань-луну был учинен допрос о том, какие благие поступки и деяния он совершил при жизни, и Ли сооб-

---

[239] Не следует путать Ши Сэн-чэ из «Мин бао цзи» с его полным тезкой, умершим в 425 г., чье жизнеописание есть в «Гао сэн чжуань» Хуэй-цзяо (цз. 8).

щил, что всегда жертвовал монахам, а также знает наизусть два свитка из «Лотосовой сутры». А после того, как он по просьбе правителя зачитал стуру, выяснилось: мало того что и самого его отпускают обратно в мир живых, так и все те пленники, которые ждали суда, тоже удостоены подобной милости. Вот каково благостное влияние «Лотосовой сутры». Но перед возвращением Ли Шань-луну, как обычно в подобных случаях, был показан ад.

> ...Они прошли сотню шагов и увидели железный город-крепость. Он был очень большой, а сверху накрыт крышей. Там было много маленьких оконных отверстий по сторонам: одни размером с чашу для жертвоприношений, а другие — всего лишь с чашку. Несколько мужчин и женщин влетели в окна и не возвратились. Шань-лун удивился и вопросил служку, что сие означает.
>
> — Это главное адское узилище, — был ответ. — Здесь много различных отделов по степени совершенных преступлений. Все эти люди помещаются в тюрьму для наложения наказаний согласно их прежним деяниям... [Ван Янь-сю 1997. С. 278—280] [240].

Ли Шань-лун в ужасе воззвал к Будде, и когда они с провожатым приблизились к следующему адскому заведению (а там за грехи мученикам был уготован котел с кипятком), оказалось, что имя Будды освободило преступников от наказания на целый день. На этом, собственно, осмотр ада в данном фрагменте и закончился (в сяошо герою обычно удается увидеть три-четыре адских отделения, но не весь ад целиком). Затем следует весьма любопытный и показательный эпизод: сопровождающий советует Ли Шань-луну получить письменное повеление адского начальства об освобождении; иначе чиновники, не посвященные в это дело, могут снова задержать Ли. Процедура оказалась достаточно бюрократизированной: одного письма от правителя было недостаточно, следовало получить подписи в пяти других адских инстанциях, и всюду Ли Шань-лун обнаруживал приемные помещения со множеством чиновников и охраной [241]. Но и это было еще не все: у ворот, ведущих прочь из ада, с Ли Шань-луна стребовали взятку трое служителей, которые заковывали его в кандалы после смерти. Взятку пришлось дать (после воскресения Ли сжег бумажные «деньги» и «шелк», которые благополучно попали на тот свет по назначению). Тема адской бюрократии и судопроизводства звучит и в других фрагментах сборника Тан Линя, и везде на помощь умершим раньше срока приходит учение Будды и знание буддийских сутр, волшебная сила которых безгранична [242].

---

[240] Ф э н ъ и — древнее поселение, располагавшееся в современной пров. Шэньси.

[241] Как уже неоднократно отмечалось, устройство загробного мира в сознании китайского народа мыслилось по аналогии с организацией управления в мире живых, со всеми свойственными этой системе достоинствами и недостатками, и тому мы находим немало подтверждений в «Мин бао цзи». Так, герой другой истории Сунь Бао 孫寶, умерший до срока и получивший разрешение воскреснуть, встречает в аду свою мать, которую держат под стражей, хотя прегрешения ее несоизмеримы с добрыми поступками. Когда же Сунь Бао взывает к справедливости перед главным адским делопроизводителем, тот велит писцу принести записи о матери Сунь Бао, и оказывается, что записи утеряны, и именно по этой нелепой причине мать до сих пор не освободили (II, 5).

[242] Подробнее об адском судопроизводстве в «Мин бао цзи» см.: [Чжан Цзинь-тун 2007; Фан Пэн 2013]. Хоу Чжун-и отмечает, что в описаниях загробных видений в «Мин бао цзи» влияние дотанской прозы чувствуется особенно сильно [Хоу Чжун-и 1990. Т. 1. С. 342].

В «Мин бао цзи» есть также истории, когда посещение загробного мира происходит во сне или даже наяву. Подобным образом ад посетил Ши Хуэй-жу — будучи семь лет в непрерывном самосозерцании, монах перенесся в ад, где и попросил владыку дать ему увидеться со своими старыми знакомыми (I, 2). Желание увидеть покойных соучеников движет и неким странствующим монахом, встречающим неназванное божество, повелевающее душами умерших. Склонившись перед святостью монаха и силой его веры, божество ведет его в загробный мир и устраивает свидание, а потом монах спасает одного из приятелей путем переписывания «Лотосовой сутры», как и посоветовало божество (II, 2). Многими героями «Мин бао цзи» в таких случаях движет в первую очередь буддийское сострадание [243].

Следующая, третья, тематическая группа — истории о чудесах веры (которые есть и во фрагментах с описанием посещения преисподней).

> Чжан Лян 張亮 был управляющим делами командующего войском в Ючжоу, высоко чтил закон Будды. Однажды, войдя в монастырь, Лян увидел статую Будды одного с ним роста и совершил ей особые подношения.

---

[243] Впрочем, не во всех связанных с посещением иного мира фрагментах «Мин бао цзи» главные герои — верующие буддисты или же имеющие склонность к буддийскому учению. Герой самого значительного по объему фрагмента сборника (II, 8) — Суй Жэнь-цянь (眭仁蒨, в некоторых рукописях фамилия его пишется как 睦 Му), конфуцианский ученый, вовсе не верящий ни в души умерших, ни в духов, однако стремящийся удостовериться, есть ли они в действительности. И вот однажды Суй встретил господина, который выглядел как чиновник высокого ранга, — оказалось, это *гуй*, душа умершего Чэн Цзина 成景, жившего при Западной Цзинь и теперь занимающего высокую должность в загробной иерархии. Суй и Чэн подружились, и последний предложил Сую своего чиновника Чана 常 — на случай, если что-то понадобится. Дальнейшее изложение представляет собой набор эпизодов из жизни Суй Жэнь-цяня, в которых Чан (а через него и Чэн Цзин) даруют Сую волшебную помощь, в том числе в деле продления жизни, и последний вопрос решается путем заказа живописцу начертать образ Будды на монастырской стене. Тут Тан Линь сообщает, что Суй никогда в Будду не верил, однако же данный Чэн Цзином совет насчет образа оказался действенным, и Суй, дабы развеять оставшиеся сомнения, приступает с расспросами. Диалог между Суем, как колеблющимся неофитом, и Чэн Цзином, как наставником, разъясняющим непонятное, составляет существенную часть текста и несет на себе явно популяризаторскую нагрузку; фактичеки это своеобразная проповедь, затрагивающая бытовые аспекты простонародного китайского буддизма, и даже даосизму в ней нашлось место, потому как выясняется, что и даосы, хотя молятся своим божествам, все равно проходят через буддийский загробный суд. В рассказе нигде прямо не сказано, что конфуцианец Суй Жэнь-цянь уверовал в Будду, но это косвенно следует из текста. Утияма Тинари сравнивает этот рассказ с историей о Чжао Тае 趙泰 из «Мин сян цзи» Ван Яня и обращает внимание на три общих места этих сюжетах: и там и там в текст инкорпорированы диалоги о сути буддийского учения (в форме вопросов и ответов на эти вопросы), целью которых является разъяснить, как устроен буддийский загробный мир; в обоих рассказах в конце содержатся подробные сведения об информантах, от которых данные истории были услышаны; наконец, главные герои обоих произведений — конфуцианцы, изначально не склонные верить в потусторонние материи, но в результате столкновения с потусторонним в конечном итоге уверовавшие в Будду. Однако, отмечает ученый, если у Ван Яня повествование идет в рамках восхваления исключительно буддизма, то у Тан Линя в единое целое смешиваются буддизм и даосизм, и потусторонний мир определенно является калькой с мира реального, что является данью времени [Утияма Тинари 2010. С. 71—72]. Видимо, мы можем вести речь о признаках нарастания китайского религиозного синкретизма, нашедших отражение в данном фрагменте из «Мин бао цзи».

По прошествии какого-то времени Лян сидел в главной зале своего дома. Рядом стояли две служанки. Вдруг он услышал раскаты грома. Лян боялся грома и всем сердцем стал уповать на статую Будды одного с ним роста. Через мгновение вновь загремел гром, потрясший колонны залы. Одна из служанок бросилась бежать и на лестнице была сражена наповал. Колонна рухнула и ударила Лана по лбу, не причинив при этом особой боли. На лбу был только красный шрам, а деревянная колонна разломилась надвое и лежала на земле, как если бы ее разрубили топором.

Вскоре Лян вновь отправился в монастырь и увидел, что на той самой статуе на лбу имеется большая отметина, как будто от удара чем-то тяжелым. На том же самом месте, где был шрам и у Ляна! Лян и все монахи монастыря охали от удивления.

Лян рассказал об этом чуде Гао Юю 高煜. Люди из Ючжоу также о нем знают [Ван Янь-сю 1997. С. 256—257] [244].

А герой другого фрагмента, Ли Да-ань 李大安, обретает чудесное исцеление от смертельной раны кинжалом благодаря тому, что его жена заказала мастеру статую Будды во благо мужу, который уехал из дома (II, 11). Благодаря упованию на Будду отца оказался волшебным образом спасен его сын, заваленный в шахте (I, 8). Глубоко верующий и постоянно читающий «Лотосовую сутру» Сяо Цзин чудесным образом обрел божественные мощи (II, 3), а цензор Лу Вэнь-ли 盧文勵, смертельно занедужив, всем сердцем воззвал к Гуаньшииню и когда он был в забытье, к нему явился сам бодхисаттва в образе буддийского монаха и исцелил страждущего (II, 7). Гуаньшиинь помогает избавиться от оков брошенному в узилище Дун Сюну 董雄 — после того как тот три тысячи раз прочитал главу из «Лотосовой сутры» (II, 13); бодхисаттва спасает от утопления Цэнь Вэнь-бэня, с молодых лет веровавшего в Будду (II, 14), и т. д.

В-четвертых, это рассказы о воздаянии. Собственно, как следует из названия «Мин бао цзи», весь сборник Тан Линя так или иначе суть собрание свидетельств о том, что добрые дела — вознаграждаются, а злые — наказываются, и воздаяние это неизбежно. В авторском предисловии по этому поводу сказано:

...Учение господин Шакья — не что иное как причина и следствие. Причина — это совершенный поступок, а следствие — это и есть воздаяние [за него], и нет дхармы без причины, и нет причины без воздаяния. Но в учении говорится о воздаянии трех родов. Первый: воздаяние в нынешней жизни (*сянь бао* 現報), то есть когда в данном рождении совершаются добрые или злые дела, то в этом же рождении [за них] наступает и воздаяние — это и есть воздаяние в нынешней жизни. Второй: воздаяние при рождении (*шэн бао* 生報), то есть когда за совершенное в данном рождении [воздаяние] не наступает, а в соответствии с мерилом добрых и злых дел происходит рождение в соответствующем разряде [живых существ] — это и есть воздаяние при рождении. Третий: воздаяние в будущем (*хоу бао* 後報), то есть когда добрые и злые дела, совершенные в предыдущих рождениях, могут иметь следствия и воздаяние во многих последующих рождениях; это когда деяния, совершенные в нынешней жизни, не получают немедленного воздаяния, но — в следующем будущем рождении, а

[244] Ю ч ж о у — одна из девяти областей, на которые в древности был разделен Китай, располагалась на территории современной пров. Хэбэй.

то и через пять, и десять таких рождений лишь начинается воздаяние, и это и есть воздаяние в будущем. В этих трех родах заключены все дхармы, и нет ничего, что бы [они] не объяли, и все, кто видит [это], способны прийти к великому просветлению.

Данный теоретический пассаж завершается словами:

Но есть еще в миру ученые мужи, что сомневаются, и многие, изучая причины, забывают про следствия, не доверяя ушам, но веря своим глазам, и оттого, слыша слова о воздаянии в будущем, полагают, что [оно] или есть, или нет, но видя подтверждение [этому] в действительности, вздыхают от удивления и обращаются к служению [Будде] [Тан Линь 1992. С. 2] [245].

Живые примеры воздаяний и содержатся во множестве в «Мин бао цзи» (они в основном сосредоточены в третьей цзюани). В соответствии с доктриной воздаяние бывает как за хорошие поступки и благие дела (среди которых наипервейшие — вера в Будду, следование учению и распространение его), так и за дела неправедные. Примеры первого рода мы в достаточном количестве видели выше; примеры второго — неотвратимость наказания, в первую очередь за причинение вреда живым существам и за убийство, мотив, постоянно встречающийся в буддийских сяошо дотанского времени.

Династии Суй военачальник Цзян Люэ 姜略 из Тяньшуй носил титул Высоко парящий орел. Он пристрастился к охоте с младых лет, был мастером соколиной охоты.

Потом он заболел и увидел стаю с тысячу птиц — и все без голов. Они кружили над ложем Люэ, пронзительно взывая:

— Побыстрее отдай наши головы!

Вдруг Люэ почувствовал боль в голове; дыхание его прервалось. По прошествии долгого времени он вернулся к жизни и попросил птиц порадеть за него. Они согласились и улетели. Тогда он почувствовал себя лучше. До конца жизни он не ел мяса, не пил вина и не убивал живых существ.

Летом, когда я был в Лунъю, то повстречал там Цзян Люэ. Ему было за шестьдесят, и он рассказал мне эту историю [Ван Янь-сю 1997. С. 291] [246].

Данный пример — когда раскаявшийся человек принимает буддийскую веру и в результате смягчает (а то и отводит полностью) воздаяние за дурные деяния, в сборнике Тан Линя отнюдь не единственный. Куда худшее воздаяние настигло жестокого тюремщика, чьих пыток заключенные не выдерживали: у него родился сын-уродец, с наростом в виде шейной колодки там, где обычно бывает шея; ребенок не мог ходить и скоро умер (III, 9). Герой другого фрагмента, скупой до крайности человек, после смер-

---

[245] Дхарма — в философии буддизма подчиненная закону причинной обусловленности элементарная единица психической жизни и опыта субъекта, проецируемых во внешний мир. Разряды живых существ — то есть те, кто подвержены череде рождений: люди, небожители, обитатели ада, духи, обреченные на вечные скитания и голод, и животные. В зависимости от совокупности добрых и злых дел и происходит перерождение в одном из этих разрядов.

[246] Тяньшуй — ныне на этом месте стоит одноименный город в современной пров. Ганьсу. Лунъю — местность к западу от гор Луншань, тянущихся по Нинся, югу Ганьсу и западной части Шэньси.

ти родился бычком (III, 11), а свирепого чиновника, казнившего направо и налево, в конце концов настигает тяжкая болезнь, и перед смертью он видит головы погубленных им людей (III, 20). Воздаяния при нынешней жизни в «Мин бао цзи», конечно, преобладают: ведь это именно те примеры, которые действеннее всего обращают сомневающихся ученых мужей в служение Будде.

Какая-либо авторская мораль или выводы Тан Линя по поводу рассказанных им историй в «Мин бао цзи» отсутствуют (кроме предисловия, задающего тон всему сборнику, где Тан Линь явным образом высказывает свою позицию: не верить — глупо); но, кажется, ничего подобного и не требуется, поскольку скрупулезно обозначенные источники информации, все те люди, которые рассказали Тан Линь о свидетельствах неминуемости воздаяния, убеждают в правдивости его слов не хуже морализаторских рассуждений. «Мин бао цзи» продолжают традицию «содействующих учению Шакья» дотанских сочинений по букве — скупому, лаконичному, нарочито лишенному художественности языку, но не по содержанию, поскольку сборник представляет собой редкий образчик фиксации устной современной автору традиции, а не выписки из сочинений предшественников, пусть и отредактированные.

* * *

Сборник «Мин бао ши и» (冥報拾遺 «Восполнение пропусков в "[Записках] о загробном воздаянии"») следует рассматривать как непосредственное продолжение «Мин бао цзи», тем более что судьба этих сочинений одинакова: «Мин бао ши и» идет в японских списках «Мин бао цзи» сразу после сборника Тан Линя, фактически представляя собой единое с ним целое; рукопись «Мин бао цзи» и «Мин бао ши и» была привезена из Японии Ян Шоу-цзином; «Мин бао ши и» входит в качестве приложения в современное издание «Мин бао цзи», подготовленное Фан Ши-мином. В этом сборнике сорок пять фрагментов, не разделенных на цзюани [247].

Автор «Мин бао ши и» — танский чиновник и литератор Лан Юй-лин (郎餘令 614?—681), потомок довольно известного при Суй рода, прославился обширными познаниями и успешно выдержал экзамен на степень цзиньши. Он служил военным советником в свите четырнадцатого сына основателя танской империи Ли Юань-гуя (李元軌 ?—688), был начальником области. Лан Юй-лину было поручено составление «Сяо цзы хоу чжу-

---

[247] Хотя первоначально таких цзюаней было, по-видимому, две — по крайней мере, об этом сказано в «Фа юань чжу линь» [Ши Дао-ши 2003. Т. 6. С. 2885]. Ли Цзянь-го считает подлинными сорок четыре фрагмента [Ли Цзянь-го 1993. Т. 1. С. 204—209]. Из них ошибочно отнесены к «Мин бао цзи» в «Фа юань чжу линь» — четыре фрагмента, в «Тай пин гуан цзи» — шесть фрагментов, и четыре к «Мин бао цзи» ошибочно отнес Ян Шоу-цзин. Сводную таблицу сорока четырех фрагментов с источниками («Тай пин гуан цзи» и «Фа юань чжу линь») см.: [Линь Чжэнь-сян 2007. С. 179]. Линь Чжэнь-сян 林貞祥 полагает, что еще четыре фрагмента из «Мин бао ши и», до сих пор никем не учтенные, содержатся в сочинении танского Мэн Сянь-чжуна (孟獻忠 VIII в.) «Цзинь ган бо жо цзин цзи цзянь цзи» (金剛般若經集驗記 «Записки о собранных свидетельствах "Алмазной сутры"») (с. 180).

ань» (孝子後傳 «Последующие жизнеописания почтительных сыновей»), также он начал составлять династийную историю Суй («Суй шу»), но не успел закончить: заболел и умер [248].

«Мин бао ши и» появилось в годы под девизом правления Лун-шо (661—663) — об этом свидетельствует «Фа юань чжу линь» [249]. Все сохранившиеся фрагменты сборника по времени действия относятся к танскому времени, то есть это материал, современный автору. Датировки присутствуют практически во всех фрагментах — это или указание на девиз правления, или указание на конкретный год конкретного девиза, или даже указание на конкретный день конкретного лунного месяца. Согласно им, хронология «Мин бао ши и» охватывает период с середины годов У-дэ по второй год под девизом Лун-шо (662); наибольшее количество фрагментов (шестнадцать) датированы различными годами под девизом правления Чжэнь-гуань. Фрагменты отличаются друг от друга по объему не столь значительно: подавляющее большинство рассказов — до двухсот пятидесяти знаков; самый большой — чуть более семисот иероглифов, а самый маленький — сорок четыре (и то и другое исключения).

> При Тан, в годы под девизом правления У-дэ, у Хэюэ Юн-сина 賀悅永興, жителя Данина, что в области Сичжоу, соседский бык пожрал посевы, так [Юн-син] обвязал быку язык веревкой и вырвал. Позднее у Юн-сина родилось трое сыновей — и все немые, говорить не могли [Тан Линь 1992. С. 118] [250].

В тексте «Мин бао ши и» есть также отсылка к сборнику Тан Линя — к истории, о которой мы говорили выше, в связи с «Мин бао цзи».

> Живший при Тан Чжан Лян, управляющий делами командующего войском в Ючжоу, некогда, совершая поклонение в буддийском храме Чжицюань-сы, увидел большую статую [Будды] одного с ним роста и размера, и совершил ей особые подношения. Потом случилась гроза, а колонны в главном зале [дома] Ляна были деревянные, и [одна] раскололась прямо о его лоб, но рана была несильная. После [Лян] отправился в храм поклониться [той] статуе и увидел на лбу статуи отметину от удара. Эта история изложена в «Записках о загробном воздаянии». А еще в годы под девизом правления Чжэнь-гуань у той статуи вокруг шеи вдруг появился шрам, глубокий, словно от веревки. Все, кто видел, сочли это за предвестие беды, и вскоре Чжан Лян действительно был казнен за преступление. А шрам [на статуе] и до наших дней сохранился [Тан Линь 1992. С. 105] [251].

То есть Лан Юй-лин из достаточно короткого рассказа Тан Линя сделал еще более лаконичный, но зато снабдил его собственным дополнением, продолжением этой истории (тоже, впрочем, богатством деталей не бле-

---

[248] Подробнее о Лан Юй-лине см. его официальную биографию в цз. 189 старой и цз. 199 новой танской династийной истории. Также см.: [Ли Цзянь-го 1993. Т. 1. С. 202—204].

[249] Ли Цзянь-го, полагает, что годом появления сборника мог быть 663-й, поскольку в тексте самый поздний фрагмент датирован 662 г. [Ли Цзянь-го 1993. Т. 1. С. 204].

[250] С и ч ж о у — область, располагавшаяся на территории современной пров. Хэнань, в ее юго-западной части.

[251] Также подобная отсылка содержится в тексте рассказа о Ли Сы-и 李思一 (*юй цзай мин бао цзи* 語在冥報記, «говорится в "Записках о загробном воздаянии"», с. 124), однако в известном нынче тексте «Мин бао цзи» такого фрагмента нет.

щущим), а это вполне отвечает заявленному в названии «восполнению пропущенного».

Подобно Тан Линю, Лан Юй-лин также указывает, от кого он услышал ту или иную историю. Круг таких лиц широк: от старшего брата автора «Мин бао ши и» Лан Юй-цина (郎餘慶 VII в.), знакомых и приятелей Лан Юй-лина до случайных персонажей, свидетелей событий, непосредственных их участников, с которыми Лан Юй-лин встречался лично: *Лан Юй-лин цзэн го Чжэнчжоу*, *цзянь би циньюй*, *цзюй чэнь шо чжи* (郎餘令曾過鄭州，見彼親友，具陳說之 «я, Лан Юй-лин, некогда проезжал через Чжэнчжоу, и его родственники и знакомые подробно рассказали об этом»); *Сянчжоу Чжилисы сэн Хуэй-юн Фа-чжэнь дэн шо чжи* (相州智力寺僧慧永法真等說之 «рассказали буддийские монахи Хуэй-юн, Фа-чжэнь и другие из храма Чжилисы в Сянчжоу») и т. д.

> Танский чиновник из управления столичного воеводства, уроженец столицы Вэй Чжи-ши 韋知十, в годы под девизом правления Юн-хуэй (650—655) варил баранью ногу. Прошло полдня, а [нога] все еще была сырая. Чжи-ши в ярости стал кричать на домашних:
>
> — Да положите в десять раз больше дров! Что это такое!
>
> Сделали так, как было велено, вода забурлила еще сильнее — а [нога] по-прежнему не варилась! Тогда [Чжи-ши] велел ногу разрубить, и в ней нашли маленькую бронзовую статую [Будды], не больше цуня высотой, сиявшую ослепительно ярким светом. Это и была причина. В доме [Чжи-ши] с тех пор уж не смели никогда есть мясо и пить вино.
>
> Я, Лан Юй-лин из Чжуншани, самолично слышал эту [историю] [Тан Линь 1992. С. 125].

Однако сведения об информаторах или обстоятельствах записи той или иной истории есть далеко не во всех фрагментах «Мин бао ши и»: в отличие от сборника Тан Линя, большинство фрагментов у Лан Юй-лина идут без указания источников.

> Лу Бо-да 路伯達, житель уезда Сяоисянь, что в области Фэньчжоу, в середине годов под девизом правления Юн-хуэй одолжил у односельчанина тысячу монет, а потом договор нарушил, отдавать [деньги] отказался, и [тот] с договором в руках явился требовать долг. Тогда [Бо-да] вместе с хозяином денег встал перед статуей Будды и произнес обет:
>
> — Коли я не верну вам, господин, деньги, так пусть же после смерти стану я скотиной в вашем доме!
>
> Сказал — а меньше чем через год и умер.
>
> Прошло два года, и в доме хозяина денег корова отелилась теленком, и на лбу у него росла белая шерсть, складывавшаяся в три иероглифа: Лу Бо-да.
>
> Дети [Бо-да], сгорая от стыда, предложили продать им [теленка] за пять тысяч монет, но хозяин [денег] не пожелал, и тогда они обратились к буддийскому монаху Чжэнь-жу 真如 из храма Цифосы, что в уезде Сяньчэнсянь, и пожертвовали на строительство пятнадцатиярусной пагоды. И те, кто был этой [истории] свидетелем, дали обет не творить зла и наперебой стали делать монахам пожертвования [252].

---

[252] Ф э н ь ч ж о у — область, располагавшаяся на территории современной пров. Шаньси.

Что же до героев сборника Лан Юй-лина, то это, как правило, люди, о которых исторические анналы сведений до нас не донесли, что понятно — ведь среди них или мелкие чиновники, ничем особенным себя не прославившие, или вообще простолюдины, или монахи и верующие миряне. Тем не менее в «Мин бао ши и» о подавляющем большинстве из них даны сведения по образцу и подобию «Мин бао цзи»: сообщаются имена, откуда данное лицо родом, какую должность занимало (если речь о чиновнике), а также часто дается краткое описание характера, натуры, склонностей, и разумеется, часто указывается, что герой имел склонность к буддизму, был верующий буддист, постоянно декламировал сутры и так далее. Иными словами, «Мин бао ши и» суть памятник, фиксирующий устную традицию простонародного буддизма в еще большей степени, чем сборник Тан Линя.

Говоря о тематике «Мин бао ши и», следует сразу отметить, что фрагменты, напоминающие жизнеописания выдающихся буддийских монахов и подвижников, здесь отсутствуют. Формат фрагмента сборника — сухая, лаконичная запись, поэтому в лучшем случае в «Мин бао ши и» можно обнаружить отдельные эпизоды из монашеской жизни. Больше всего в сборнике Лан Юй-лина рассказов о различных чудесах, связанных с буддийскими статуями и сутрами. Некоторые из них — вполне типичны для дотанских сяошо.

> В годы под девизом правления Сянь-цин (656—660) житель Пинчжоу, некто по фамилии Сунь и имени Шоу, охотился на взморье и наткнулся на пожарище на пустоши: все деревья и трава выгорели подчистую, и только в одном месте трава стояла, совершенно не тронутая пламенем. Рассчитывая, что в этой траве мог затаиться какой-нибудь зверь, [Шоу] кинул в траву огонь, но [трава] не загорелась. Очень удивившись, Шоу зашел в траву, стал искать — и обнаружил футляр с «Алмазной сутрой», а рядом мертвого буддийского монаха: с безмятежным выражением лица, ничуть от огня не пострадавший, лежал он там. Тут [Шоу] и осознал, что сутры и статуи [Будды] неподвластны разумению смертного.
>
> О том [мне] рассказал сам Сунь Шоу [Тан Линь 1992. С. 102] [253].

О неуничтожимости сутр и статуй повествует целый ряд фрагментов из «Мин бао ши и»; другие фрагменты рассказывают о прочих их волшебных свойствах.

> При Тан в буддийском храме Шибисы жил один старый монах, большой мастер декламации сутр, весьма продвинувшийся по стезе учения.
>
> В конце годов под девизом правления Чжэнь-гуань на балках его жилища свили гнездо голуби, и у них было двое птенцов. Наставник частенько, когда у него случался избыток пищи, подкладывал ее в гнездо. Голуби хотя и подросли, но перья на крыльях у них еще не окрепли, а [они] так стремились учиться летать, что упали наземь и разбились насмерть. Монах подобрал их и похоронил.
>
> А через десяток дней во сне монаху явились два мальчика и сказали ему: «Мы двое в прежней жизни имели маленькие прегрешения, а оттого родились в голубиных телах, но в последнее время, слушая, как вы, наставник, читаете "Лотосовую стуру" и "Алмазную сутру", осознали благой Закон и получили

---

[253] П и н ч ж о у — область, располагавшаяся на территории современной пров. Хэбэй.

возможность родиться людьми. Сегодня мы получили воплощение в мальчиков в семье такого-то, что живет в таком-то селе в десяти с небольшим ли от храма, и через десять месяцев родимся на свет».

Монах согласно названному сроку отправился посмотреть — и убедился, что в той семье женщина разрешилась от бремени двумя мальчиками одновременно. А когда монах устроил богослужение по случаю того, что [мальчикам] исполнился полный месяц, и позвал их: «Голубки!» — мальчики тут же в ответ: «Да!» Но говорить начали только спустя год с лишним после того [Тан Линь 1992. С. 107—108] [254].

Другая тематическая группа «Мин бао ши и» — примеры воздаяния, в основном за дурные поступки. Такие фрагменты вполне традиционны и логическим образом продолжают и развивают тематику сборника Тан Линя, доведя ее до 662 г. Здесь и причинение зла живому, и причинение вреда буддийским монахам (таких фрагментов в сборнике Лан Юй-лина несколько), за что следует неотвратимая расплата.

Танскому Ду Тун-да 杜通達, жителю уезда Гаоюаньсянь, что в области Цичжоу, в годы под девизом правления Чжэнь-гуань начальник уезда велел сопроводить на север одного буддийского монаха. Тун-да подсмотрел, что в книжком коробе у монаха, рассказал жене, что он полон связок тонкого шелка, и они сговорились и убили монаха. Перед смертью монах продекламировал две-три строки [из сутры], и в ноздрю [Тун-да] влетела муха и затихла там, назад не вылетела. Глаза и нос у Тун-да перекосились [как при параличе], волосы на голове все выпали, рассудок и память помутились, а дух пришел в полный упадок. А вскоре [его] разбила дурная хворь — не прошло и года, как [Тун-да] умер. Незадолго до его кончины из ноздри [Тун-да] вылетела муха и влетела в ноздрю к его жене. Жена [Тун-да] заболела и через год с небольшим тоже умерла [Тан Линь 1992. С. 116—117] [255].

К этой группе примыкают фрагменты, в которых говорится о перерождениях: часто в «Мин бао ши и» такие сюжеты реализованы в ключе воздаяния за плохие поступки. Так, мать Ван Хуэй-ши 王會師 после смерти рождается в их семье собакой — за прегрешения в прошлом рождении, и когда жена Вана пытается ее извести, начинает говорить человеческим голосом, предостерегая женщину от возможных последствий ее поступка; или мать отшельника Ли Синя 李信, после смерти ставшая лошадью, на которой Ли ездил, — поскольку всю жизнь мешала отцу давать подаяние нищим. Сходная история вышла и с матерью Гэн Фу-шэна 耿伏生: она не позволила оказать отцу помощь нищенкам, за что, умерев через несколько лет, стала свиньей. Такие сюжеты однотипны: с одной стороны, это яркие примеры воздаяния, с другой — перерождения в нечеловеческом облике; и

---

[254] Ш и б и с ы — буддийский храмовый комплекс в пров. Шаньси, расположенный в горах Шибишань, откуда и название. Он же Сюаньчжунсы. Был заложен в 472 г., здесь проповедовал знаменитый монах и врачеватель Тань-луань (曇鸞 476—542), особого расцвета храм достиг при настоятеле Дао-чао (道綽 562—645) и был особо ценим танскими императорами.

[255] *Тан Линь*. Мин бао цзи. *Дай Фу*. Гуан и цзи. С. 116—117. Ц и ч ж о у — область, располагавшаяся на территории современной пров. Шаньдун, ныне на месте ее административного центра стоит г. Цзинань.

все переродившиеся таким образом грешники рассказывают родственникам о том, кто они на самом деле и за что несут наказание.

Наконец, последняя тематическая группа сборника Лан Юй-лина — истории о загробных видениях, о путешествии в подземный ад и последующем воскрешении; это типичные для буддийских сяошо сюжеты, обладающие, однако, в «Мин бао ши и» своей спецификой [256].

> При Тан в Сяньяне жила женщина по фамилии Лян 梁, которая в годы под девизом правления Чжэнь-гуань умерла, а по прошествии семи дней воскресла. Рассказала: [ее] доставили в огромный зал, и там на большой галерее, в окружении очень пышной свиты сидел за столиком чиновник с кистью в руке. [Он] велел подчиненным разобраться: «А пришло ли время смерти этой женщины?» Мигом провели расследование и доложили: «[Ее] забрали потому, что фамилия совпадает с той, чье время смерти пришло!» Чиновник стал распекать свиту, хотел вернуть [женщину] назад, но Лян стала молить его: «Не знаю, есть ли у меня какие-то проступки, но прошу наказать за них, а уж потом отпускать!» Чиновник велел провести расследование. Доложили: «За всю жизнь Лян лишь два проступка имеет: грязно ругалась. Других проступков нет». Тогда [чиновник] велел одному вытянуть [ее] язык, а другому — отрубить язык топором. В день такое проделывали четыре раза, а по прошествии семи дней отпустили назад. Сначала [Лян] словно падала в глубокое ущелье, но вскоре очнулась, пришла в себя. Домашние осмотрели ее язык — а на нем большая опухоль [Тан Линь 1992. С. 121—122].

Давняя тема попадания в загробное судилище по ошибке потусторонних чиновников развита здесь буддийским желанием героини заранее получить полагающееся ей наказание за дурные дела — раз уж она оказалась в аду. Попадаются и курьезные случаи, когда загробные чиновники используют свое служебное положение в личных целях.

> При Тан муж женщины по фамилии Чжу 朱, что проживала в уезде Янъусянь области Чжэнчжоу, занял у жителя соседнего уезда сотню штук шелка, но после того как муж умер, отдавать [долг] стало некому.
>
> В конце годов под девизом правления Чжэнь-гуань [Чжу] заболела и умерла, но через ночь воскресла. Рассказала: [ее] доставили в какое-то управление, и там был человек, который сказал: «Я — чиновник Управления, ведающего жизнями. Когда твой муж был жив, он одолжил в моей семье столько-то штук шелка — потому я тебя и вызвал. Сейчас я тебя отпущу, но [ты] должна как можно быстрее доставить одолженное в такой-то дом такого-то села такого-то уезда и вернуть все моей матери. А если не вернешь, вызову снова и страшно накажу. А еще передай моей матушке, чтобы со всем усердием заказала изготовление такой-то статуи, дабы добиться благоволения божеств!»
>
> Чжу обратилась за помощью к односельчанам, раздобыла шелк и отвезла его матери, подробно описала, как выглядел ее сын, — [оказалось], ровно как при жизни! Услышав это, мать ударилась в слезы и долго рыдала [Тан Линь 1992. С. 110].

В целом же «Мин бао ши и» — достойное продолжение «Мин бао цзи», неоценимый источник для изучения простонародного буддизма, и хотя с художественной точки зрения этот сборник никакого интереса не

---

[256] Согласно подсчетам Шао Ин-тао, подобных фрагментов в «Мин бао ши и» всего четырнадцать [Шао Ин-тао 2010. С. 85].

представляет, он стал очередной вехой на пути развития китайских сяошо буддийской направленности.

20.3. СЯОШО О ЛЮДЯХ

20.3.1. «ДОСТОЙНЫЕ ПОХВАЛЫ РАССКАЗЫ О СУЙ И ТАН» — ПЕРВЫЙ ТАНСКИЙ СБОРНИК ИСТОРИЙ О ЗНАМЕНИТОСТЯХ

«Суй тан цзя хуа» (隋唐嘉話 «Достойные похвалы рассказы о Суй и Тан») — первый из дошедших до нас в репрезентативном виде сборников данной тематической группы. Автор этого сборника, Лю Су (劉餗 VIII в.), второй сын знаменитого историка Лю Чжи-цзи, успешно сдав экзамены, служил в провинциях, а потом и в столице — он продолжил дело отца на историографическом поприще, став членом придворной академии Ханьлиньюань (примерно в 742 г.) и работая по части составления официальной летописи династийного правления. Сведения о Лю Су немногочисленны. Он закончил службу на посту *буцюэ* («восполнитель упущенного», что-то вроде личного цензора-советника императора), славился обширными знаниями и многочисленными сочинениями исторического характера, из которых сохранился лишь сборник «Суй тан цзя хуа» [257].

История этого текста также непроста. В старой танской династийной истории (цз. 120) среди сочинений Лю Су числится «Го чао чжуань цзи» (國朝傳記 «Записки переданного о правящем доме»). В библиографическом отделе новой танской династийной истории (цз. 58) содержатся сведения об этом сочинении в трех цзюанях; в то же время там есть и «Чжуань цзи» (傳記 «Записки переданного») Лю Су, также в трех цзюанях, с комментарием: «Другое название — "Го ши и цзуань" (國史異纂 "Свод странного из истории страны")». На последнее название есть отсылки в «Тай пин гуан цзи»; впрочем, и на «Го чао чжуань цзи» — тоже. В библиографию Чэнь Чжэнь-суня включены «Сяо шо» (小說 «Короткие рассказы») Лю Су в трех цзюанях и «Суй тан цзя хуа» в одной цзюани [Чэнь Чжэнь-сунь 1987. С. 318]. А в библиографическом отделе сунской династийной истории (цз. 156) числится и «Го чао чжуань цзи» в трех цзюанях, и «Суй тан цзя 佳 хуа» в одной цзюани, и «Го ши и цзуань» в трех цзюанях, причем в качестве автора указан то Лю Су, то Лю Цзянь 劉諫, то Лю Лянь 劉練. Ясно, что в последнем случае (равно как и в написании названия «Суй тан цзя хуа») имеют место простые ошибки (описки), но в остальном ситуация непонят-

[257] Подробнее о Лю Су см. в цз. 120 старой и цз. 132 новой танской династийной истории, где сведения о нем даны в приложении к биографии Лю Чжи-цзи. Из утерянных сочинений Лю Су нам известно о «Го чао цзю ши» (國朝舊事 «Старые истории о правящем доме») в сорока цзюанях, «Юэ фу гу ти цзе» (樂府古題解 «Изъяснение древних тем песен юэфу») в одной цзюани, «Го ли» (國例 «Устои государства») в трех цзюанях и о некоторых других.

ная: идет ли речь о разных сочинениях Лю Су или же все это — варианты названий одного и того же текста?

Что касается названия «Сяо шо», то Чжоу Сюнь-чу склонен объяснять его происхождение фразой из авторского предисловия к «Тан го ши бу» Ли Чжао, где сказано: «В былые времена Лю Су собирал сяошо, от конца Южных и Северных династий и до годов под девизом правления Кай-юань, и назвал сочинение "Записки переданного"» [Ли Чжао 1979. С. 3]. Ученый полагает, что поэтому в некоторых старых антологиях и сочинениях сборник Лю Су стали именовать «Сяо шо» (или «Сяо шо цзю вэнь», 小說舊聞 «Короткие рассказы, слышанные встарь»), тогда как на самом деле это — «Чжуань цзи», что есть простое сокращение от «Го чао чжуань цзи», и значащиеся под всеми этими названиями фрагменты есть в составе «Суй тан цзя хуа» [Чжоу Сюнь-чу 2008. С. 1]. К сожалению, все это не объясняет до конца запутанную ситуацию, изложенную выше, поскольку мы не имеем возможности ознакомиться со всеми перечисленными сочинениями и сравнить их содержание. Однако сохранившиеся минские ксилографии «Сяо шо» («Тан сяо шо» 唐小說, «Короткие рассказы о Тан», в противопоставление «Сяо шо» Инь Юня) и «Суй тан цзя хуа» весьма схожи — вероятно, мы в данном случае имеем дело с разными списками одного и того же текста (о чем говорит и разнобой в объеме: то три цзюани, то одна, а то и — очень редко — две; то есть в разных списках текст был организован по-разному), первоначально, по свидетельству Ли Чжао, называвшегося «Чжуань цзи». Можно предполагать, что изначальный текст «Суй тан цзя хуа» в какое-то время оказался утрачен (или сильно испорчен), подвергся восстановлению и не одной редакторской правке, в результате чего появились разные его варианты под разными названиями. Возможно и другое: тот же Чжоу Сюнь-чу высказывает догадку о том, что, вероятно, текст «Суй тан цзя хуа» появился в сунское время в результате объединения «Го чао чжуань цзи», «Го ши и цзуань» и «Сяо шо», а название «Суй тан цзя хуа» было дано исходя из содержания получившегося текста [Чжоу Сюнь-чу 2008. С. 2] [258]. По крайней мере, в сунское время название «Суй тан цзя хуа» было уже вполне на слуху и оказалось зафиксировано в разных сочинениях. Тем не менее начиная с минского времени сборник Лю Су в трех цзюанях можно встретить в ксилографических изданиях и под названием «Го чао чжуань цзи»; при этом содержание подобных списков почти полностью совпадает с «Суй тан цзя хуа». Наиболее ранняя из таких сохранившихся минских ксилографий — в антологии прозы сяошо «Гу ши вэнь фан сяо шо» Гу Юань-цина, текст сборника Лю Су в которой основан на сунском ксилографическом издании, до нас не дошедшем.

Подводя итог краткому обзору истории текста, смеем вслед за Чжоу Сюнь-чу предположить, что изначально сборник Лю Су назывался «Чжу-

---

[258] История текста дала основания некоторым книжникам последующих времен счесть обстоятельства появления «Суй тан цзя хуа» слишком подозрительными и объявить этот текст поздней коммерческой подделкой книготорговцев, воспользовавшихся именем Лю Су в корыстных интересах; именно поэтому сборник не числится в «Сы ку цюань шу цзун му».

ань цзи» [Чжоу Сюнь-чу 1992-1. С. 672] [259]. С появлением названия «Го чао чжуань цзи» название «Чжуань цзи» постепенно вышло из употребления. В процессе бытования сборник оказался сильно испорчен (частично утрачен?) и был восстановлен в разных редакциях в сунское время, когда и получил то название, под которым известен в наши дни, — «Суй тан цзя хуа». С течением времени данное название стало доминирующим, а все прочие были отброшены; наилучшим же из наиболее ранних среди дошедших до нас его ксилографий является издание, предпринятое Гу Юань-цином. Именно этот список впоследствии неоднократно переиздавался в разных минских и цинских книжных сериях, он же стал основой для первого современного издания «Суй тан цзя хуа», а также и базовым для последующих опытов критических текстов сборника [260]. В ныне известном тексте «Суй тан цзя хуа» три цзюани (*шан* 上, *чжун* 中 и *ся* 下), в которых объединено сто семьдесят шесть фрагментов, а также еще двадцать фрагментов дано в приложении.

Мотивы, которыми руководствовался Лю Су при составлении своего сборника, обозначены им в предисловии:

> А в разъяснение скажу: с младых ногтей так много слышал я рассказов о делах былых, какие недостойны занесения в анналы, а оттого все пребывают в низменности сяошо. Вот некогда Вэнь[-ди] ханьский не пошел на измененье договоров предка, и в Поднебесной сделался порядок, процветанье; но то, как Гао-цзун кормилицы своей словами пренебрег, — [история] почти такая ж! А Цао Цань, что непременно в чиновники высоких ростом отбирал, — печально, что сии рассказы подвергались поруганью. Сравнить с историей о вознесении Ма Чжоу — и в чем отличие от Цао Цаня?.. Ученье Шакьямуни и закон его о воздаянье за обиду давно уж в сердце я храню, тут нечего судить, — да вот история о Цзе Фэн-сяне, уж куда яснее! Мой друг, тяньшуйский Чжао Лян-юй, рассказывал о том мне, что видел сам, и я тогда все это записал, чтоб странности увековечить [Лю Су 2008. С. 1] [261].

---

[259] Ученый предполагает, что «Го чао» было добавлено к «Чжуань цзи» несколько позднее — для того, чтобы подчеркнуть, что речь в сборнике идет именно о танском времени.

[260] Первое современное издание вышло в 1957 г. в Шанхае. А в 1979 г. в Пекине увидел свет текст «Суй тан цзя хуа», подготовленный Чэн И-чжуном. Это спаренное издание — под одной обложкой с критическим текстом «Чао е цянь цзай» Чжан Чжо, подготовленным другим известным текстологом Чжао Шоу-янем (趙守儼 1926—1994); четвертое стереотипное переиздание вышло в 2008 г. (именно оно использовано в настоящей работе). Список Чэн И-чжуна на настоящий момент считается образцовым и самым авторитетным, он также основан на ксилографии Гу Юань-цина; отсутствующие в этой ксилографии, но имеющиеся в иных достоверных списках фрагменты «Суй тан цзя хуа» — их двадцать — даны в двух приложениях к основному корпусу текста: семнадцать достоверных и три сомнительных.

[261] В э н ь - д и. — Имеются в виду раннеханьский император Вэнь-ди и одно из его главных деяний: отмена земельного налога, что, как принято считать, привело к примирению местных владетелей и укрепило центральную власть. Что до к о р м и л и ц ы Г а о - ц з у н а, то это — эпизод из жизни третьего императора Тан, оставшийся вне его официального жизнеописания и приведенный в в «Суй тан цзя хуа»: «Лу 盧, кормилица Гао-цзуна, была супруга Ду Цай-ганя (杜才幹 VII в.), управителя Хуачжоу (область, располагавшаяся на территории современной пров. Хэнань. — *И. А.*). Цай-ганя казнили за мятежные замыслы, и оттого Лу не взяли во дворец. Когда же император [Гао-цзун]

То есть опытный историк и сын историка, Лю Су, осознавая очевидную ценность тех материалов, которые, будучи отнесены традицией к малодостойным внимания, оказались на периферии сознания классического книжного сообщества, решил собрать то, что ему доступно, записать и увековечить в виде книги. Проявив себя как типичный китайский книжник, он записывал то, о чем узнал сам (придворные должности, которые Лю Су занимал, давали доступ к подобной информации) или же услышал от достойных доверия друзей и знакомых, например от своего приятеля Чжао Лян-юя (趙良玉 VIII в., сведения о нем не сохранились). И поскольку все эти материалы, сомнительные по своему характеру, не могли быть, с точки зрения Лю Су (и уж тем паче его отца), использованы в официальных исторических сочинениях, он составил из них «Суй тан цзя хуа».

В результате получился сборник, хронологически охватывающий время с конца правления суйской династии по начало Тан. Фрагменты в нем расположены в соответствующей временной последовательности, тематически они никак не организованы, хотя нельзя не заметить, что посвященные высказываниям и делам, например, императора Тай-цзуна фрагменты сосредоточены в двух третях первой и первой половине второй цзюани (впрочем подобные фрагменты есть и в цзюани третьей), а фрагменты об императрице У Цзэ-тянь — в цзюани третьей. Посвященных династии Суй фрагментов в «Суй тан цзя хуа», несмотря на название, не так уж и много (и они открывают сборник).

> Ли Дэ-линь занял пост *нэйшилина* и вместе с Ян Су взял бразды суйского правления. Су был человек знатный, живший в расточительной роскоши, и в задних покоях [его дома] жила тысяча женщин, одевавшихся в узорный шелк и евших из нефритовой посуды. Сын Дэ-линя, Бай-яо, ночью прокрался в покои [Су] — его позвала любимая наложница хозяина. Су же схватил его во дворе, хотел казнить. А Бай-яо еще и двадцати не исполнилось, [он] был благопристойный юноша, хорош собой, и Су, в душе пожалев его, сказал:

взошел на трон, то даровал [ей] титул Яньго фужэнь — первого ранга. Лу, пользуясь оказанной ей милостью, неоднократно подавала жалобу на то, что Цай-гань принял погибель безвинно. Император ответил: "Это дело предыдущего правления, как Мы можем задним числом изменять то, что было сделано ранее!" Так и не удовлетворил [жалобу]. А когда Лу была при смерти, то сызнова просила похоронить ее вместе с Цай-ганем, но император, помня о [его] преступлении перед предыдущим владыкой, и этого тоже не позволил» [Лю Су 2008. С. 32]. Цао Цань (曹參 ?—190 до н. э.) — сановник и полководец, стоявший у истоков ханьского государства, соратник Лю Бана. Ма Чжоу (馬周 601—648) — знаток классических конфуцианских сочинений и сановник начала правления династии Тан, который, согласно преданию, на самом деле был бессмертным, посланным в мир людей, а по завершении миссии вернулся в небесные чертоги. История же о Цзе Фэн-сяне (解奉先 VII в.) также содержится в сборнике Лю Су: «Лоянский живописец Цзе Фэн-сянь был призван расписывать стены и статуи в доме наследного принца Цзян-вана (江王, Ли Ци 李器, ?—632, одиннадцатый сын Ли Шиминя), но не закончил и сбежал. А когда его поймали, опрометчиво заявил: "Мои благие заслуги и так велики". И дал клятву перед статуей [Будды]: "Коли обману ожидания, то хочу после смерти стать быком в вашем доме!" Через год с небольшим Фэн-сянь умер. Прошло еще больше года, и княжеская корова отелилась — и у новорожденного теленка на спине были белые знаки: "Цзе Фэн-сянь". Смотреть [на теленка] шли день и ночь, толпились как на рынке. С тех пор прошло двадцать лет» [Лю Су 2008. С. 50].

— Слышал я, что ты искусно владеешь изящным словом. Сумеешь сложить такое стихотворение о себе, что тронет меня, тогда помилую.

Веревки развязали, дали [юноше] бумагу и кисть — тут же было готово! Су прочитал, пришел в восторг, отдал [Бай-яо] свою наложницу, да еще впридачу вручил несколько сотен тысяч монет [Лю Су 2008. С. 2] [262].

В «Суй тан цзя хуа» минимален элемент сверхъестественного, волшебного (хотя есть и фрагменты с даосскими и буддийскими мотивами). Фрагменты, составляющие «Суй тан цзя хуа», по преимуществу короткие, в несколько десятков иероглифов (но есть незначительное число и сравнительно крупных — в сотню-полторы иероглифов), стилистика их явно восходит к таким собраниям, как «Юй линь» или «Ши шо синь юй», и Хоу Чжун-и справедливо отмечает, что «Суй тан цзя хуа» наиболее близки к разделу «Янь юй» (言語 «Суждения и высказывания») из последнего сборника [Хоу Чжун-и 1990. С. 330]. В общем составляющие сборник фрагменты можно разделить на три общие группы: во-первых, фиксирующие сведения о каких-либо заинтересовавших автора обычаях или географических особенностях (таких немного), например:

В уезде Ушасянь области Линчжоу есть пески, которые, лишь человек или конь на них наступит, начинают издавать скрежещущие звуки. Если отойти от них, то спустя двое суток звуков больше не слышно! [Лю Су 2008. С. 53] [263]

Подобные сведения встречаются довольно часто в более ранних сборниках сяошо — особенно энциклопедического характера. Во-вторых, это фрагменты, кратко описывающие некие исторические события, не зафиксированные (или зафиксированные не должным образом) в соответствующих официальных сочинениях (и таких фрагментов также не столь много). Наконец, это фрагменты, содержащие записи высказываний, диалогов, небольших сценок с участием знаменитых людей периода конца Суй и начала Тан, — фрагменты такого типа в сборнике Лю Су преобладают, это основное содержание сборника, те самые *цзяхуа*, «достойные похвалы рассказы» о людях высоких моральных качеств, благородных сановниках, мудрых правителях, совершенных императорах [264]. Соответственно в «Суй тан цзя хуа» действует значительное количество реальных исторических лиц — от императоров и сановников до персонажей, теперь уже нам неизвестных, но определенно не вымышленных. Большое внимание уделено танскому императору Тай-цзуну (Ли Ши-миню) и его соратникам.

Тай-цзун часто повторял:

— Говорят, что Вэй Чжэн ведет себя нерадиво, небрежно, но я-то знаю, сколь он хорош.

---

[262] О Ли Дэ-лине и Ян Су подробно см. главу 17.2.3. Ли Бай-яо — сын Ли Дэ-линя, завершивший начатую отцом династийную историю Северного Ци («Бэй ци шу»), а также один из ведущих поэтов эры Чжэнь-гуань (см. главу 19. 2).

[263] Линчжоу — область, располагавшаяся в юго-западной части современного Нинся-хуэйского автономного района.

[264] Есть и исключения, то есть фрагменты, вовсе не воздающие похвалу, но, напротив, обличающие пороки, — например о суйском императоре Ян-ди, где он показан самодуром, купающимся в роскоши.

На четвертый год под девизом правления Чжэнь-гуань в Поднебесной воцарился мир, по закону за преступления казнено было всего двадцать девять человек, [люди] перестали запирать на ночь двери, а путники — трястись за свое добро [Лю Су 2008. С. 4] [265].

Собственно, император Тай-цзун — один из основных героев этого небольшого сборника, ведь именно он сыграл главную роль в создании танской империи, превратив Китай из опустошенной войнами и распрями между властными группировками страны в государство, где воцарился общественный порядок и начался мощный подъем экономики. Лю Су также отдает Тай-цзуну должное, не скрывая своего восхищения, и приводит многочисленные примеры достоинств императора — мудрого правителя, творца гармонии во взаимоотношениях чиновников и народа, понимающего в людях, глубокого ценителя талантов.

Тай-цзун восхищался [мишу]цзяном Юем: широко образован, добродетелен в поступках, сведущ в каллиграфии, искусен в риторике, честен и прям — всего один человек, а сколько достоинств! [Лю Су 2008. С. 16] [266] .

Император добродетелен, великодушен и справедлив:

Тай-цзун сказал господину Вэйчи:

— Мы бы хотели выдать за вас, сударь, дочь. Довольны ли вы?

— Хоть жена Вашего подданного и убогая деревенщина, но наши супружеские чувства еще не остыли, — отвечал с благодарностью Цзин-дэ. — Слышал Ваш подданный, что древние говорили: и в богатстве не меняй жену, это и есть человеколюбие. Ваш подданный привязан [к супруге] всем сердцем и хотел бы просить не оказывать ему эту августейшую милость.

Император счел это достойным похвалы и отказался [от своего намерения] [Лю Су 2008. С. 25] [267].

Согласно Лю Су, Тай-цзун, благодаря своим исключительным качествам, сумел восстановить доверие сановников друг к другу и сплотить вокруг себя самых достойных — например, уже упомянутого Вэй Чжэна, упоминаемого в нескольких фрагментах «Суй тан цзя хуа» и особо ценимого императором. Когда Вэй Чжэн умер, Тай-цзун, по свидетельству Лю Су, сказал:

---

[265] Вэй Чжэн — один из ближайших сподвижников Тай-цзуна, мыслитель, ученый-историк (руководитель проекта по созданию «Суй шу») и поэт эры Чжэнь-гуань (см. главы 1.4, 19.2). Четвертый год... Чжэнь-гуань — 630 г. То есть всего за четыре года правления Тай-цзуна в стране был наведен порядок.

[266] [*Мишу*]*цзян* Юй — знаменитый поэт и каллиграф Юй Ши-нань о котором неоднократно сказано ранее.

[267] Вэйчи Цзин-дэ — знаменитый танский военачальник Вэйчи Гун (尉遲恭 585—658), второе имя которого было Цзин-дэ 敬德. Активно способствовал укреплению власти Тай-цзуна, слыл отважным храбрецом. Согласно народным легендам, лицо Вэйчи Гуна было черным как уголь, и с течением времени он был обожествлен в качестве одного из духов-хранителей входа в дом (*мэньшэней*).

— Если смотреть в бронзу как в зеркало, можно поправить одежду и шапку; если смотреть в древность как в зеркало, можно познать [периоды] упадка и расцвета; если смотреть в людей как в зеркало, можно осознать свои промахи и удачи. Мы издавна дорожим этими тремя зеркалами и дела ныне в порядке. Но теперь, когда опочил Вэй Чжэн, одно зеркало Мы потеряли [Лю Су 2008. С. 7].

Есть в сборнике Лю Су и другие примеры.

Чжуншу Сюэ Юань-чао говорил своей родне:

— Мне, бесталанному, чрезмерно повезло и в богатстве, и в знатности. За всю жизнь были у меня три печали: что стал я цзиньши без экзаменов, что не женился на девице У и что не довелось мне составить историю государства [Лю Су 2008. С. 28] [268].

А некоторые фрагменты донесли до нас истории, связанные с литературным творчеством, — например с поэзией.

У-хоу отправилась в Лунмэнь. [Императрица] повелела всем придворным слагать оды и стихи — тот, кто закончит первым, должен был получить в награду парчовый парадный халат. Придворный историограф Дунфан Цю тут же преподнес [У-хоу стихотворение], но не успел вернуться на место, как Сун Чжи-вэнь сложил свое — строки его были столь изящны и прекрасны, что вся свита в один голос признала [стихотворение это] превосходным, и у [Дунфан Цю] халат отняли и надели на [Сун Чжи-вэня] [Лю Су 2008. С. 40] [269].

Именно в этом фрагменте берет начало классическое выражение *дуо пао* (奪袍 «отнять халат»; вар.: *дуо цзинь* 奪錦, «отнять парчу») — в смысле «превзойти талантом». Вообще же в «Суй тан цзя хуа» зафиксировано

---

[268] Сюэ Юань-чао (薛元超 621—683) — танский сановник, который, осиротев в три года, потом столь ревностно учился, что попал в поле зрения Тай-цзуна, каковой, высоко оценив его усилия, назначил его во дворцы и дал в жены дальнюю императорскую родственницу. Постепенно Сюэ Юань-чао, который стал цзиньши без экзаменов, вырос до влиятельного сановника. Ценил Сюэ и Гао-цзун, назначивший его главой Государственной канцелярии, Чжуншушэна (о чем здесь сказано *чжуншу*). Впоследствии Сюэ Юань-чао был также цзайсяном. В составлении государственной истории Сюэ Юань-чао принимал участие — по долгу службы, как член придворной палаты Хунвэньгуань. Быть может, данное высказывание Сюэ Юань-чао относится к раннему периоду его жизни, потому что потрудиться на историческом поприще ему удалось только после 652 г.; возможно также, что это ошибка Лю Су.

[269] У-хоу — императрица У Цзэ-тянь. Лунмэнь — один из трех крупных пещерных буддийских комплексов на территории КНР (другие — в Дуньхуане и в Юньгане), расположен в пятнадцати километрах от современного г. Лоян на склонах гор Лунмэньшань и Сяншань, между которыми протекает река Ихэ. Чрезвычайно живописное место, сокровищница буддийского искусства, пещерные храмы здесь стали создаваться с вэйского времени; к настоящему времени сохранилось более двух тысяч трехсот пещер и ниш с высеченными из камня статуями будд, в том числе знаменитый семнадцатиметровый будда. Место буддийского паломничества в течение многих веков. Дунфан Цю (東方虬 VIII в.) — придворный историограф и поэт (сохранилось четыре его стихотворения). Сун Чжи-вэнь (宋之問 656—712) — знаменитый поэт начала правления Тан, вместе с двумя братьями продолживший дело отца, простого крестьянина, давшего клятву усердием в учении выбиться в люди, что и было сделано.

более десятка поэтических произведений времен конца Суй и начала Тан, в том числе и редкие тексты, сохранившиеся только здесь.

Основная ценность «Суй тан цзя хуа», таким образом, состоит в том, что это — один из весьма редких сборников сяошо, в котором речь идет о самом начале танского правления; насыщенный фактическим материалом сборник пользовался большой популярностью, и из него черпали как последующие авторы сяошо, так и составители старой и новой танской династийной истории, а также великий сунский историк Сыма Гуан для своего свода «Цзы чжи тун цзянь», особенно в части правления Тай-цзуна и императрицы У Цзэ-тянь, второго по популярности персонажа «Суй тан цзя хуа». Сборник говорит в основном о людях — об их характерах, привычках, человеческих особенностях — и об эпохе в целом, рисуя ее нравы, обычаи и сохраняя таким образом для нас ценный исторический и этнографический материал. Литературная ценность «Суй тан цзя хуа» относительно невелика — созданный профессиональным историком, сборник по характеру близок к историческим хроникам, хотя некоторые фрагменты были использованы и литераторами последующего времени [270]. Также следует заметить, что ряд исследователей уверенно относят сборник Лю Су к ранним образцам авторских сборников бицзи [Чжэн Сянь-чунь 2004. С. 213; Чэнь Вэнь-синь 2002. С. 322; Мяо Чжуан 1998. С. 209]. Однако серьезных оснований для этого мы не видим — «Суй тан цзя хуа» следует относить скорее к прообразам авторских сборников бицзи, к определенному этапу эволюции представлений о сборнике в китайской традиции, в конечном итоге приведшей к возникновению полноценных бицзи.

20.3.2. «Новые рассказы о Великой Тан» — танский вариант «Ши шо синь юй» Лю И-цина

В роли танского варианта классического сборника Лю И-цина «Ши шо синь юй» выступает «Да тан синь юй» (大唐新語 «Новые рассказы о Великой Тан») полного фонетического (но не иероглифического) тезки автора «Суй тан цзя хуа» Лю Су (劉肅 втор. пол. VIII—перв. пол. IX в.). О самом Лю Су известно мало: в 807 г. он служил *чжубу* (уездным делопроизводителем) в Сюньяне (располагался на территории современной пров. Хубэй), а позднее был переведен на аналогичную должность в Цзянду (центральная часть совр. пров. Цзянсу). Об иных сочинениях Лю Су — кроме «Да тан синь юй» — мы не знаем.

---

[270] Так, Чэн И-чжун полагает, что автор новеллы «Цю жань кэ чжуань» мог почерпнуть материал из вышеприведенного фрагмента о Ян Су и сыне Ли Дэ-линя [Чэн И-чжун 2011. С. 316]. В указанной новелле действительно фигурирует Ян Су, и одна из его наложниц сбегает с будущим танским министром, но ни о каком великодушии Ян Су в «Цю жань кэ чжуань» речь не идет: влюбленным приходится скрываться очень долгое время. Однако действительно похоже, что данный фрагмент из «Суй тан цзя хуа» вдохновил автора (кто бы он ни был) «Цю жань кэ чжуань» и был им творчески переработан.

Сочинение это есть в библиографическом отделе новой танской династийной истории (цз. 64): «"Новые рассказы о Великой Тан" в тринадцати цзюанях, Лю Су, [служившего] чжубу в Цзянду в годы под девизом правления Юань-хэ». Это совпадает и с авторским предисловием к сборнику, где сказано, что Лю Су составил сборник в тринадцати цзюанях, а датировано предисловие 807 г.; там же сказано и о названии сборника — «Да тан ши шо синь юй» [Лю Су 1984. С. 1]. Сборник, написанный Лю Су, с названием «Тан синь юй» и в тринадцати цзюанях есть в библиографическом отделе сунской династийной истории (цз. 203). Чэнь Чжэнь-сунь сообщает дополнительную информацию, частично почерпнутую из авторского предисловия, о том, что хронологически «Да тан синь юй» охватывают события с годов под девизом правления У-дэ (в предисловии Лю Су сказано «начиная с основания государства», что одно и то же) по годы Да-ли, а также что фрагменты в сборнике организованы тематически, в тридцать разделов [Чэнь Чжэнь-сун 1987. С. 146]. К сожалению, сунские или юаньские рукописи или ксилографические издания «Да тан синь юй» до наших дней не дошли; сохранились лишь минские ксилографии, это самые ранние из известных изданий сборника — ксилография, сделанная в 1603 г. неким Пань Сюань-ду 潘玄度; ксилография 1609 г. поэта и библиофила Юй Аньци (俞安期 втор. пол. XVI—нач. XVII в.) и ксилография в составе знаменитой серии «Бай хай», выпускавшейся в 1573—1620 гг. Шан Цзюнем; в них не тридцать, а двадцать девять тематических разделов, и это явным образом указывает то, что «Да тан синь юй» в процессе бытования также не избежали потерь. В минское время сборник Лю Су был известен или как «Да тан ши шо синь юй», или как «Тан ши шо синь юй». К работе над текстом «Да тан синь юй» приложил руку такой известный текстолог, как Ван Ши-чжэнь, — все это свидетельствует о большой популярности данного сборника в старом Китае. Современный критический текст «Да тан синь юй» основан на списке из «Бай хай». В нем тринадцать цзюаней и тридцать тематических разделов, объединяющих триста девяности три фрагмента [271].

Как сказано в авторском предисловии, Лю Су составил свой сборник из того, «в чем можно усмотреть учительные образцы, желая в будущем сохранить древность», то есть все из тех же побуждений, что и автор «Суй тан цзя хуа». В идущем после основного корпуса текста «Общем рассуждении» цель Лю Су сформулирована конкретнее:

---

[271] Речь идет о самом авторитетном и надежном на нынешний момент критическом тексте «Да тан синь юй», вышедшем в 1984 г. в Пекине и выдержавшем пять стереотипных переизданий (последнее состоялось в 2010 г.); он подготовлен филологами Сюй Дэ-нанем 許德楠 и Ли Дин-ся 李鼎霞; в текст добавлен недостающий раздел, в приложении даны отсутствующий в «Бай хай», но имеющийся в списке Пань Сюань-ду раздел «Цун лунь» (總論 «Общее рассуждение»), а также вновь обнаруженные фрагменты из сборника (таких пять) [Лю Су 1984]. В качестве определенных дополнений к критическому тексту 1984 г. можно рассматривать некоторые журнальные публикации, уточняющие это издание и исправляющие допущенные в нем мелкие ошибки (см.: [Ли Нань-хуэй 2000; У Сю-чэн 2000]. В последней работе тщательно проанализированы пять фрагментов, данных в приложении, и сделан вывод о том, что четыре из них отнесены к тексту «Да тан синь юй».

> ...Те записи, что [я] сделал ныне, сполна наследуют авторам прошлого, но не говорят о военных замыслах, а сосредоточены на изящном слове и добродетелях; не прославляют искусство заключения союзов, а язвят хитрых и лукавых; говорят о напыщенных и расточительных, что вернулись на истинный путь; повествуют о вредящих настоящему правлению, что были обузданы. Ибо основа управления страной суть люди, что по воле Неба заботятся о благе народа; а те, кто [вновь] устанавливаются, перво-наперво обращаются к учению, и важнейшая помощь им в том — в изящном слове. Даже из крошечных добрых дел можно составить книгу, и спустя сто поколений [потомки] смогут вспомнить слова их [предков]! [Лю Су 1984. С. 202—203].

Иными словами, Лю Су хотел составить книгу поучительных примеров, ориентируясь в первую очередь на служилое сословие и лучших его представителей, дабы поступки и высказывания их стали высокими образцами для последующих поколений. «Да тан синь юй» охватывает промежуток времени примерно в сто шестьдесят лет танской истории — период расцвета танского государства, крепкой центральной власти, расцвета культуры (хотя незначительное количество фрагментов относится ко временам более ранним, а в одном даже фигурирует бессмертный Чжан Го-лао). При этом, судя по всему, фактология соблюдена Лю Су тщательно, поскольку опирался он на достоверные исторические источники, в том числе на официальную историю танского правления, а также на так называемые *шилу* 實錄, «правдивые записи», хроники правления [272]. Есть среди источников «Да тан синь юй» и неофициальные сочинения исторического характера — в том числе «Суй тан цзя хуа», а также такие, из которых черпали авторы обоих сборников, поскольку у подобных фрагментов расхождения минимальные [273]. Однако есть в «Да тан синь юй» и такие фрагменты, происхождение которых установить затруднительно, — не исключено, что это полностью самостоятельное творчество Лю Су, а не только редакторская обработка заимствованных материалов, то есть это совершенно уникальные материалы, в иных источниках не встречающиеся.

«Да тан синь юй», по образцу «Ши шо синь юй», организованы в тридцать тематических разделов, по два-три на цзюань. В первой цзюани два раздела: «Куан цзань» (匡贊 «Наставления и рекомендации», 15 фрагментов) и «Гуй цзянь» (規諫 «Предостережения и увещевания», 7 фрагментов). Во второй цзюани — «Цзи цзянь» (極諫 «Страстные увещевания», 20 фрагментов) и «Ган чжэн» (剛正 «Твердые и справедливые», 14 фрагментов). В третьей — «Гун чжи» (公直 «Беспристрастные и непреклонные», 21 фрагмент) и «Цин лянь» (清廉 «Честные и неподкупные», 9 фрагмен-

---

[272] К такому выводу пришел Чжоу Сюнь-чу, см.: [Чжоу Сюнь-чу 2008. С. 29]. Профессор Аньшаньского университета Чжи Си-цзюнь (智喜君 р. 1945), сравнив материалы первых пяти тематических разделов из «Да тан синь юй» со старой и новой танской династийной историей, нашел, что как минимум семьдесят шесть сюжетов из сборника Лю Су совпадают с изложенным в официальных исторических сочинениях, а это свидетельствует или об общих достоверных источниках, или о хорошем знакомстве Лю Су со столичными историческими материалами [Чжи Си-цзюнь 2000. С. 99].

[273] Подробнее о такого рода источниках, которыми пользовался Лю Су, см.: [Кун Минь 2011. С. 11—15].

тов). Цзюань четвертая также содержит два раздела: «Чи фа» (持法 «Блюдущие закон», 19 фрагментов) и «Чжэн нэн» (政能 «Способные к управлению», 14 фрагментов). В пятой цзюани три раздела: «Чжун ле» (忠烈 «Беззаветно преданные», 13 фрагментов), «Цзе и» (節義 «Умеренные и принципиальные», 5 фрагментов) и «Сяо син» (孝行 «Усердные в почтительности», 9 фрагментов). В шестой цзюани снова два раздела — «Ю ти» (友悌 «Верные друзья и почтительные к старшим», 5 фрагментов) и «Цзюй сянь» (舉賢 «Выдвигающие мудрых», 27 фрагментов). В седьмой — три раздела: «Ши лян» (識量 «Многознающие и благородные», 27 фрагментов), «Жун шу» (容恕 «Прощающие и милостивые», 12 фрагментов) и «Чжи вэй» (知微 «Знающие и прозорливые», 16 фрагментов). В восьмой цзюани снова два раздела: «Цун минь» (聰敏 «Находчивые и смышленые», 14 фрагментов) и «Вэнь чжан» (文章 «Изящное слово», 19 фрагментов); в девятой — три: «Чжу шу» (著述 «Сочинительство», 13 фрагментов), «Цун шань» (從善 «Следующие доброму», 5 фрагментов) и «Юй нин» (諛佞 «Льстецы и подхалимы», 12 фрагментов). В десятой снова два: «Ли гэ» (釐革 «Меняющие и перестраивающие», 17 фрагментов) и «Инь и» (隱逸 «Отшельники и анахореты», 9 фрагментов). Одиннадцатая цзюань также состоит из двух тематических разделов — «Бао си» (褒錫 «Пожалования и награды», 12 фрагментов) и «Чэн цзе» (懲戒 «Наказания в назидание», 15 фрагментов); столько же разделов и в двенадцатой цзюани: «Цюань ли» (勸勵 «Поощрения к усердию», 9 фрагментов) и «Ку жэнь» (酷忍 «Безжалостные и жестокие», 10 фрагментов). Наконец, в тринадцатой цзюани — три раздела: «Се сюэ» (諧謔 «Шутки и насмешки», 14 фрагментов), «Цзи и» («Записи необычайного», 5 фрагментов) и «Цзяо чань» (郊禪 «Высочайшие жертвоприношения», 6 фрагментов). По объему среднестатистический фрагмент из «Да тан синь юй» больше, нежели в «Суй тан цзя хуа», хотя и тут встречаются сравнительно короткие фрагменты.

> Сюань-цзун некогда посетил Цяолин. Доехал до Цзиньсушани, обозрел, нашел, что горы тут изогнуты драконом и подобны парящим фениксам, и сказал свите:
>
> — Когда окончатся мои годы жизни, хочу быть погребенным в этом месте.
>
> В начале года под девизом правления Бао-ин вспомнили о [его] прежнем наказе и устроили в [тех] горах усыпальницу [Лю Су 1984. С. 152] [274].

Тематическое разнообразие и направленность сборника Лю Су очевидны уже из приведенных названий разделов, однако, как верно заметил Хоу Чжун-и, очевидно и то, что, несмотря на внешнюю схожесть, содержание «Да тан синь юй» совершенно иное, нежели в «Ши шо синь юй», послуживших образцом для Лю Су [Хоу Чжун-и 1990. С. 331]. Это вполне естественно, учитывая те цели, которые автор «Да тан синь юй» перед собой ставил, — соответственно заявленному и был отобран материал. По замечанию хунаньского текстолога Ван Ли-хуа (王澧華 р. 1961), в целом все тематические разделы «Да тан синь юй» вписываются в пять общих групп:

---

[274] Цяолин — усыпальница отца Сюань-цзуна, императора Жуй-цзуна, в современной пров. Шэньси, к северо-востоку от г. Пучэн, в горах Цзиньсушань. Год... Бао-ин — 762 г.

о взаимоотношениях государя и подданного, об искусстве управления, о человеческих качествах и особенностях, о литературных произведениях и об установлениях и обычаях [Ван Ли-хуа 1996. С. 38] [275]. И если Лю И-цин в «Ши шо синь юй» сосредоточился на высказываниях и рассуждениях знаменитостей своего времени, то «Да тан синь юй» главный упор делает на фактологическую сторону событий, подчеркивает личные человеческие качества и акцентирует то, что привело известного человека к успеху — в первую очередь на служебном поприще. Можно сказать, «Да тан син юй» сосредоточены на конфуцианских добродетелях и примерах того, как выдающиеся люди им следуют.

> Когда Ли Сюань-тун управлял Динчжоу, его пленил Лю Хэй-та. [Лю Хэй-та] глубоко почитал его таланты и хотел сделать военачальником, но [Сюань-тун] отвечал со вздохом:
>
> — Я удостоился милости августейшего двора и был поставлен оборонять Дунся, но одинокий город мой остался без помощи, и так угодил [я] в Ваши руки! Мне следует беречь добродетель подданного, верностью воздав благодарность трону, — неужто душевную чистоту свою поменяю я на разбойничье назначение!
>
> И решительно отказался.
>
> Некий чиновник из числа былых подчиненных [Сюань-туна] принес ему вина и еды, и Сюань-тун сказал ему:
>
> — Вы, сударь, сочувствуете мне в моем позоре и одариваете едой и питьем в ободрение, и мне следует воздать вам сторицей!
>
> Позвал охранявшего его воина:
>
> — Я хочу станцевать танец с мечом, не одолжишь ли мне свой?
>
> Охранник дал меч.
>
> Когда танец закончился, [Сюань-тун] сказал с глубоким вздохом:
>
> — Коли муж служивый, облагодетельствованный двором, кому доверен город был, не сумел защитить то, что поручено ему было, к чему продолжать ему жалкое существование!
>
> Вспорол живот мечом и умер.
>
> Узнав об этом, Гао-цзу оплакал [Сюань-туна], а сына его назначил военачальником [Лю Су 1985. С. 71] [276].

---

[275] Специалист по танской истории старшего поколения Ню Чжи-гун (牛致功 р. 1928) определяет главные тематические группы в «Да тан синь юй» более подробно: о прекрасных взаимоотношениях государя и подданного; о том, что чиновник должен быть прям, решителен, честен и неподкупен; о том, что чиновник должен всецело отдаваться делам управления; о том, что правитель должен быть просвещен и многознающ; о том, что правитель не должен бросать неоконченные преобразования; назидательные примеры, данные в предостережение. Подробнее см.: [Ню Чжи-гун 1989. С. 23—27].

[276] Ли Сюань-тун (李玄通 ?—622) — первоначально служивший суйскому двору военачальник, потом присоединившийся к Ли Юаню, танскому Гао-цзу, и поставленный им управлять Динчжоу (располагавшемуся в центральной части современной пров. Хэбэй). Покончил жизнь самоубийством, храня верность государю и не согласившись служить Лю Хэй-та даже под страхом смерти. Лю Хэй-та (劉黑闥 ?—623) — один из военачальников повстанцев времен падения Суй и борьбы за власть в стране. Неоднократно менял хозяев и даже провозгласил себя Ханьдун-ваном, но в итоге потерпел очередное поражение от танских войск, бежал, был выдан подчиненными танскому дому и казнен.

В сборнике действует впечатляющее количество исторических лиц — около семисот пятидесяти [277]. Среди них члены императорской фамилии, высшие сановники, крупные чиновники, известные литераторы и поэты; положительных среди них гораздо больше: мудрый советник Вэй Чжэн, верный министр Яо Чун (姚崇 650—721), справедливый и неподкупный судья Ди Жэнь-цзе и др. (фрагменты, посвященные добродетельным, преданным трону сановникам, сосредоточены в таких разделах, как «Чжун ле», «Цзе и», «Сяо син», «Ю ти», «Цзюй сянь», «Гун чжи», Цин лянь»). Но есть и отрицательные образы — например, коварный министр Ли И-фу (李義府 614—666) и фаворит императрицы У Цзэ-тянь кровавый судья Чжоу Син (周興 ?—691). Среди августейших героев «Да тан синь юй» главное место занимают все те же Тай-цзун и У Цзэ-тянь, причем последнюю Лю Су, в отличие от автора «Суй тан цзя хуа», явно порицает, часто косвенно.

> Когда [У] Цзэ-тянь только низложила династию, [она] опасалась, что среди подданных возникнет беспокойство, а потому разрешила им не сдавать экзамены на должность и помимо властных должностей учредила еще чины без установленных обязанностей. Советники, цензоры, секретари — их стало очень много.
>
> Однажды начальник Императорского секретариата, направляясь в свою канцелярию, столкнулся с несколькими [такими] чинами без обязанностей, столпившимися в воротах. Он слез с осла и хлестнул его, направив в толпу. Чины страшно рассердились и стали требовать наказать [начальника секретариата] батогами, но тот сказал:
>
> — Вся вина за это происшествие на осле! Сначала надо как следует отругать его, а уж потом наказывать меня.
>
> Чины согласились, и [начальник канцелярии] стал поносить осла:
>
> — Ум твой невеликий всем известен, моральные устои твои хуже некуда — как же ты, скотина этакая, смеешь лезть в ряды чинов секретариата!
>
> Только тут чины устыдились и замолчали [Лю Су 1984. С. 189—190].

Вообще осуждающих У Цзэ-тянь рассказов в «Да тан синь юй» много: тут и ее двуличность, и коварство, и жажда власти, и жестокость — правление императрицы вызывает у Лю Су скорее негативные эмоции, которые он сполна дает почувствовать и читателю. Тай-цзун же, напротив, предстает владыкой, одним из достоинств которого было умение слушать других и менять свои решения в угоду справедливости.

> Тай-цзун осчастливил [посещением] дворцы Цзючэнгун и возвращался в столицу. Часть дворцовых служанок остановилась на отдых в казенных помещениях в Вэйчуане, а тут вдруг прибыли Ли Цзин и Ван Гуй, и уездные власти переселили служанок в другое место, предоставив [казенные помещения] Цзину и Гую. Узнав об этом, Тай-цзун разгневался.
>
> — Разве власть карать и миловать теперь принадлежит [Ли] Цзину [и Ван Гую]? Отчего это столь любезно они приняты, а к служанкам моим так пренебрежительно относятся?!
>
> И велел примерно наказать уездные власти Вэйчуаня.

---

[277] Заинтересованного читателя по поводу персоналий сборника «Да тан синь юй» мы адресуем к полезному справочнику: [Фан Цзи-лю 1992].

Вэй Чжэн выступил с увещеванием:

— Цзин и [Гуй] — ближайшие приближенные Вашего Величества, а служанки дворцовые — они к услугам императрицы, и если судить по полномочиям, на тех и других возложенным, то по сути они вовсе не одинаковы. Коли Цзин [и Гуй] выезжают за пределы [столицы], чиновники местные должны стараться соблюдать дворцовые правила, ведь когда [Цзин и Гуй] вернутся и предстанут перед [Вами], Ваше Величество спросит их о бедах и нуждах народных, а для этого Цзину [и Гую] и следует увидеться с местными чиновниками, и чиновники тоже не могут не нанести им визит. Что же до дворцовых служанок, то помимо обихода [императрицы] нет у них иных обязанностей. И если произошедшее назвать преступлением, боюсь, это не будет способствовать славе [Вашей] добродетели, а посеет страх среди жителей Поднебесной!

— Истинны ваши слова, сударь, — сказал Тай-цзун и оставил происшествие без последствий [Лю Су 1984. С. 13—14] [278].

Есть в «Да тан синь юй» и фрагменты, посвященные литературе (в широком смысле слова) и литераторам, — это рассказы о знаменитых поэтах и обстоятельствах сложения ими стихотворений, о том, сколь в раннем возрасте у тех или иных знаменитостей открылись удивительные способности и острый ум, о живописцах и каллиграфах. Но таких фрагментов не столь много, хотя сообщаемая в них информация, безусловно, является крайне ценной; и построены они в основном ключе сборника — взаимоотношений личности и государства, подданного и государя, добродетели на службе трону. Конечно, не все фрагменты в «Да тан синь юй» таковы, есть и немногочисленные исключения — это в основном описания разных курьезных случаев.

Из Ичжоу каждый год подносили двору мандарины, оборачивая их в бумагу. Потом кто-то из [тамошнего] начальства счел, что бумага — это недостаточно почтительно, и вместо [бумаги] стали использовать тонкую ткань. Потом снова испугались, что мандарины в ткани могут испортиться — в сердце [областного начальства] все время жило беспокойство. И тут вдруг в Шу прибыл с инспекцией цензор Гань Цзы-бу, с почтовой станции примчался гонец, второпях доложил областному начальнику:

— Прибыл цензор Гань Цзы-бу!

А начальник подумал, что речь идет о том, что упакованные в ткань мандарины [двором] отвергнуты, и в ужасе вскричал:

— И ведь на самом деле отвергли!

И когда Цзы-бу добрался до областного центра, начальник только и пытался [ему] объяснить, что мандарины стали оборачивать тканью исключительно из почтительности. Цзы-бу сначала не мог понять, [в чем тут дело], и лишь

---

[278] Цзючэнгун — дворцовый комплекс в западной части современного уезда Линьюсянь пров. Шэньси. Был выстроен при династии Суй, в 630 г. отремонтирован по распоряжению Тай-цзуна и с тех пор стал летней загородной императорской резиденцией. Вэйчуань — уезд, располагавшийся на территории современной пров. Шэньси. Ли Цзин (李靖 571—649) — суйский, а потом и танский военачальник, стратег и сановник, плененный и помилованный Тай-цзуном, глава Военного департамента. Ван Гуй (王珪 570—639) — видный танский политик, один из так называемых «четырех знаменитых министров начала Тан» (из этой же четверки — Вэй Чжэн), как и Вэй Чжэн, славился прямотой суждений и бесстрашием в увещевании государя.

спустя долгое время наконец сообразил. Все, кто о том слышал, покатывались со смеху.

Цзы-бу был человек образованный, литературно одаренный, известное лицо своего времени [Лю Су 1984. С. 191] [279].

Таким образом, «Да тан синь юй» предстает перед нами своеобразным преемником «Ши шо синь юй» Лю И-цина, имеющим как литературную, так и несомненную историческую ценность, собранием учительных примеров из жизни знаменитостей, назначенным, по замечанию Чжи Си-цзюня, не для обычных людей, но в первую очередь для властителей — сановников и императоров, это своеобразное огромное «назидательно-увещевательное официальное послание» [Чжи Си-цзюнь 2000. С. 99]. Конечно, язык «Да тан синь юй» не столь изящен, как в сборнике Лю И-цина, он прост и безыскусен, но каждый фрагмент у Лю Су фактологичен и несет глубокую смысловую и идеологическую нагрузку, когда в небольшом по объему тексте автору удается раскрыть интересующую его черту характера главного героя и сделать это в назидательном ключе, причем не сухим языком историка, но увлекательным языком автора сяошо.

20.3.3. «СВОД РАССКАЗОВ О ТАН»

Автор «Тан чжи янь» (唐摭言 «Свод рассказов о Тан») — свидетель заката танской империи Ван Дин-бао (王定保 870—940/941) [280]. Время жизни его пришлось на неспокойные годы восстаний, мятежей и крушения единого столь долгое время государства. В юные годы Ван Дин-бао около десяти лет отшельничал, но потом вернулся в мир, в 900 г. выдержал экзамены на степень цзиньши, женился на дочери известного поэта У Жуна (吳融 850—903) и получил должность в генерал-губернаторстве на территории современной пров. Гуанси. Там Ван Дин-бао застигли народные волнения, от которых он бежал в Гуанчжоу, где и провел некоторое время, слу-

---

[279] Ичжоу — область, основанная при Суй, располагалась на территории современной пров. Сычуань (старое название — Шу). Гань Цзы-бу 甘子布. — Несмотря на заверение Лю Су в том, что это был известный человек своего времени, о таком персонаже никаких сведений не сохранилось, что странно, учитывая его немаленький служебный пост. Возможно, Гань Цзы-бу — персонаж вымышленный. А суть происшествия с мандаринами (*ганьцзы* 柑子), которые стали оборачивать в ткань (*бу* 布), состоит в несложной игре слов: имя Гань Цзы-бу фонетически идентично *гань цзы бу*, мандаринам в ткани; да и иероглифически расходится с этой фразой всего в одном первом иероглифе, у которого нет ключа «дерево» 木; неудивительно, что начальник, погруженный в мысли о возможной ошибке, из-за которой императорский двор может его наказать, решил, что речь идет именно об отвергнутых мандаринах, по поводу которых в область прибыл целый столичный цензор.

[280] Исследователи расходятся в датировке года смерти Ван Дин-бао. Так, Хоу Чжун-и и подавляющее большинство современных ученых считают, что он умер в 940 г. [Хоу Чжун-и 1990. С. 333; Чэнь Вэнь-синь 2002. С. 334; Чжоу Сюнь-чу 2008. С. 139—140; Moore 2004. P. 1]. Однако исторические источники дают определенные основания считать, что Ван Дин-бао умер в 941 г. [Ван Су 1985. С. 338]. Установить истину ныне, как кажется, не представляется возможным.

жа в штате тамошнего губернатора Лю Иня (劉隱 873—911). После его смерти, когда младший брат Лю Иня задумал основать собственное государство, Ван Дин-бао покинул Гуандун и некоторое время служил при дворе рода Гао в Цзиннани (часть территорий современных пров. Хунань и Хубэй). Тем временем род Лю основал царство Южная Хань и прислал Ван Дин-бао приглашение занять высокий пост при своем дворе, на что Ван, не будучи в восторге от подобного возвышения потомков генерал-губернатора, в 940 г. все же дал согласие, но вскоре умер. Известно, что Ван Дин-бао был весьма одарен в литературном плане, а богатый опыт и приверженность танскому правлению помогли ему в создании «Тан чжи янь», единственного произведения этого автора, дошедшего до наших дней в наиболее полном виде [281].

Ни в новой, ни в старой танской династийной истории «Тан чжи янь» не значится, но есть в каталоге Чао Гун-у: «"Свод рассказов", пятнадцать цзюаней. Автор танский Ван Дин-бао. Разделено на шестьдесят три раздела, содержит различные истории о том, как цзиньши держали экзамены при Тан» [Чао Гун-у 1990. С. 568] [282]. Здесь важно, что изначально сборник Ван Дин-бао носил название просто «Чжи янь» (摭言 «Свод рассказов»); Чжоу Сюнь-чу справедливо полагает, что *тан* 唐 было добавлено к названию позднее (и не Ван Дин-бао), дабы конкретизировать ту эпоху, к которой сборник относится [Чжоу Сюнь-чу 2008. С. 139]. Видимо, это произошло уже после правления династии Юань, поскольку в сунской династийной истории (цз. 206) сборник Ван Дин-бао по-прежнему назван «Чжи янь» (и в нем все те же пятнадцать цзюаней). Тексту «Тан чжи янь» сравнительно повезло: сколько можно судить, до наших дней сборник дошел с не столь значительными потерями, хотя и не в изначальном виде. Известно, что одно из самых ранних ксилографических изданий «Тан чжи янь» было предпринято при Северной Сун в 1211 г. неким Чжэн Фаном 鄭昉, но до наших дней оно не дошло. Сохранилась минская ксилография сборника в составе «Бай хай» (но этот список весьма сокращенный, всего в одной цзюани), цинские же ксилографы «Тан чжи янь», более полные и основанные, как правило, на утерянной ныне ксилографии Чжэн Фана, имеют все те же пятнадцать цзюаней объема; сборник Ван Дин-бао вошел в состав таких, например, книжных серий, как «Сюэ цзинь тао юань» цинского Чжан Хай-пэна и «Я юй тан цун шу» (雅雨堂叢書 «Книжная серия из зала Яюй-тан») цинского же поэта, библиофила и издателя Лу Цзянь-цзэна (盧見曾 169—1768). Последний ксилограф лег в основу современных изданий «Тан

---

[281] Официальная (краткая) биография Ван Дин-бао содержится в цз. 62 «Ши го чунь цю» (十國春秋 «Вёсны и осени Десяти царств»). Также см.: [Юй Цзя-си 1986. Т. 3. С. 1040—1050]. Анализ дошедших до нас сведений о Ван Дин-бао см.: [Ван Су 1985; Moore 2004. P. 27—43].

[282] Сходные сведения содержатся и у Чэнь Чжэнь-суня: «"Свод рассказов", пятнадцать цзюаней. Автор танский Ван Дин-бао. Содержит записи историй, как цзиньши обретали славу на экзаменах. Дин-бао стал цзиньши на третий год под девизом правления Гуан-хуа (900), был зятем У Жуна, второе имя Цзы-хуа 子華, после того, как мятежи разгорелись, бежал в Хунань, оставив жену и не вернувшись, и ученые мужи считали [его] недостойным» [Чэнь Чжэнь-сунь 1987. С. 323].

чжи янь» [283]. Посвятивший ряд статей изучению этого сборника чжэцзянский филолог Тао Шао-цин (陶紹清 р. 1971) датирует появление «Тан чжи янь» периодом от начала до середины годов правления под девизом Да-ю, то есть примерно 928—934 гг., когда Ван Дин-бао был на службе при дворе Южной Хань [Тао Шао-цин 2012-1].

В современных изданиях текста сто три тематических раздела [284]. Эти разделы разновелики — так, в первой цзюани, где разделов всего пятнадцать, каждый включает всего один фрагмент; можно сказать, в подобных случаях мы имеем дело с озаглавленными фрагментами: «Шу цзинь ши» (述進士 «Разъяснение о цзиньши»), «Лян цзянь» (兩監 «Два училища»), «Гуан вэнь» (廣文 «[Палата] Гуанвэнь»), «Чао цзянь» (朝見 «Придворные аудиенции»), и пр. [285] А в разделе «Чжэн цзе юань» (爭解元 «Борьба за первое место в списке выдержавших») из второй цзюани — уже восемь фрагментов. Есть в «Тан чжи янь» и разделы, включающие несколько десятков фрагментов; в силу указанных особенностей вряд ли есть смысл перечислять здесь названия всех разделов. Всего в сборнике четыреста тридцать семь фрагментов, и эти фрагменты также разновелики по объему: от десятка до полутора тысяч иероглифов, но преобладают средние, в сотню-полторы знаков [286]. Хронологически время действия «Тан чжи янь» приходится на расцвет танского правления; среди действующих лиц — огромное количество реальных исторических персонажей, как весьма знаменитых, так и малоизвестных, и ряд фрагментов представляют собой простое перечисление их имен.

Я, Ван Дин-бао, родился в год гэн-инь девиза правления Сянь-тун (870), когда южные мань подняли смуту и по всем дорогам двигались на их усмирение

---

[283] Впервые критический текст «Тан чжи янь» вышел в Пекине в 1957 г., он основан на списке из «Я юй тан цун шу» с учетом разночтений в «Сюэ цзинь тао юань» и переиздан в 1960 г. в Шанхае. В 1978 г. в Шанхае вышел критический текст «Тан чжи янь», подготовленный известным специалистом по танской литературе и текстологом Чжу Цзинь-чэном (朱金城 1921—2011). В 2003 г. в Шанхае был выпущен критический текст «Тан чжи янь», подготовленный текстологом Цзян Хань-чунем 姜漢椿 на основе пекинского издания 1957 г.; он обладает несомненным плюсом, поскольку содержит комментарии, и именно им мы пользуемся в настоящей работе [Ван Дин-бао 2003].

[284] И это лишний раз свидетельствует о том, что сборник Ван Дин-бао в процессе бытования подвергался сторонней редакторской правке, поскольку у Чао Гун-у и Чэнь Чжэнь-суня речь идет всего лишь о шестидесяти трех разделах. В то же время Лу Цзянь-цзэн в своей заметке-*ба* после основного текста сборника сообщает, что в известных ему списках таких разделов было сто пять (см.: [Ван Дин-бао 2003. С. 169]).

[285] Названия части разделов вызывают у некоторых современных китайских исследователей улыбку, например «Го тан» (過堂 «Проходя через зал») или «Дянь цзянь вэнь шу» (點檢文書 «Проверка делопроизводства»), подобные «разделы хаотичны, неочевидны и оттого очень смешны» [Хоу Чжун-и 1990. С. 333]. Оставив в стороне эмоциональную оценку Хоу Чжун-и, заметим, что названия ряда разделов действительно выглядят странно; можно предположить, что далеко не все названия известных ныне разделов сборника принадлежат самому Ван Дин-бао.

[286] Подробно исследовавший «Тан чжи янь» О. Мур полагает, что ныне нам известно четыреста восемьдесят фрагментов из «Тан чжи янь». Подробнее см. данное им аннотированное содержание сборника: [Moore 2004. P. 285—353]. Очерк изучения «Тан чжи янь» в Китае см.: [Тао Шао-цин 2008].

> войска, — и с этих пор все время находился на охваченных смутой землях; и хотя в старом имении нашем царили мир и покой, так и не смог я ступить на столичную землю. И даже в те дни, когда свершалось великое благо установления мира, редко мне удавалось узнать обо многом, но я находил радость в прелести слышанного на экзаменационном дворе, постоянно погружаясь мыслями в недавнее прошлое, —

сказано в третьей цзюани «Тан чжи янь» [Ван Дин-бао 2003. С. 46] [287]. Именно это и составляет главное содержание сборника: рассказы, так или иначе связанные с танской экзаменационной системой, с экзаменами на степень цзиньши и самими экзаменующимися или экзаменовавшимися (как прошедшими экзамены, так и не выдержавшими их). Ну а поскольку экзамены на право занятия вакантной чиновничьей должности издавна лежали в основе китайской государственной машины, можно сказать, что и весь сборник посвящен образованной прослойке старого китайского общества.

Сразу следует отметить, что «Тан чжи янь» — сборник компиляционный, сочетающий сюжетные и бессюжетные тексты, многими учеными относимый к бицзи и имеющий два главных источника материала: заимствования из сочинений предшественников и рассказы старших современников автора. Согласно подсчетам О. Мура, двести девяносто четыре фрагмента из «Тан чжи янь» представляют собой извлечения из иных сочинений или же из официальных источников. Среди таковых и *шилу*, и официальные рескрипты двора, и эпитафии, и биографии, и частные исторические исследования и тому подобные документальные источники, далеко не все из которых дошли до наших дней. Есть в «Тан чжи янь» заимствования из более ранних сборников сяошо — из «Суй тан цзя хуа» (1 фрагмент), «Го ши бу» Ли Чжао (12 фрагментов), «Бэй ли чжи» (北里志 «Записи о северном квартале») Сунь Ци (孫棨 IX в.) (6 фрагментов), «Фэн ши вэнь цзянь цзи» (封氏聞見記 «Записи того, что слышал и видел господин Фэн») Фэн Яня (封演 VIII в.) (4 фрагмента) и других, всего более двух десятков сборников [Moore 2004. P. 51—66].

Среди устных источников — такие известные лица, как каллиграф Лу И (陸扆 847—905), тесть Ван Дин-бао У Жун, поэты Ван Хуань (王渙 821—910) и Ли Во (李渥 втор. пол. VIII—перв. пол. IX в.), политик и историк Ван Пу (王溥 922—952), сановник Ян Цзань-ту (楊贊圖 втор. пол. VIII—перв. пол. IX в.) и многие другие.

Двадцать один раздел из «Та чжи янь» завершается авторскими рассуждениями (маркированными как *лунь юэ* 論曰, «рассуждение гласит»; два таких пассажа маркированы как *цзань юэ* 贊曰, «славословие гласит»), где Ван Дин-бао по примеру Сыма Цяня, отстранившись от изложенного, высказывает личное к нему отношение, критикуя или же, напротив, восхваляя героев, философски обобщая сказанное и делая выводы.

---

[287] Южные мань... — Имеются в виду военные столкновения между империей Тан и государственным образованием народности бай Наньчжао (650—937), начавшиеся в 869 г., когда двенадцатый владыка Наньчжао (на троне 859—877) провозгласил себя ваном и взял себе имя Ши-лун, посягнув тем самым на табуированные иероглифы *ши* 世 и *лун* 隆 как входящие в августейшие имена танских Тай-цзуна и Сюань-цзуна. За этим и последовали многочисленные боевые действия.

Рассуждение гласит: коли лошадь, то не обязательно благородный скакун — важно, чтобы бегала прекрасно; коли купальня, то не обязательно река или море — важно, чтобы смылась грязь. Есть цветы, да нет плодов — над окружившим себя обществом льстецов человеком редко какой благородный муж про себя не посмеется! [Ван Дин-бао 2003. С. 141].

Фрагменты, составляющие «Тан чжи янь», можно разделить на несколько групп. Во-первых, это записи, связанные с танскими экзаменами, экзаменационной системой и образованием, рассказы об обычаях, ритуалах (например, празднование победы на экзаменах), учебных заведениях, учреждениях и тому подобном.

Во второй луне двадцать пятого года под девизом правления Кай-юань вышел высочайший рескрипт рекомендовать из всех областей ко двору ученых людей [для экзаменов] — в год из центральных областей по три человека, из срединных областей по два и из окраинных по одному, а непременно талантливых и добродетельных — тех без ограничения числа. В тот день, когда отобранных рекомендованных отправляли ко двору, в их родных местах за счет казны проводили ритуал «прощания вином» и приносили в жертву скот [Ван Дин-бао 2003. С. 3] [288].

Важность и ценность материалов подобного рода несомненна: это подробности, которые зачастую трудно найти в иных исторических сочинениях, потому что они просто не сохранились [289].

Далее это фрагменты, рассказывающие о различных исторических персонажах и сообщающие, как правило, биографические или иные характеристические подробности их жизни.

Ли Тао 李濤 был родом из Чанша, сложенные им строки получили широкую известность. Например: «Звучит в ушах журчание воды. Любуюсь прелестью я гор, не выходя из дома». Еще: «Землю мету — тень от деревьев осталась. Постель убираю — мелодия циня звучит». Еще: «Солнце садится в Чанъани. Осенью землю покрыли софоры цветы». Все это повсюду передавали из уст в уста. Когда Вэнь Фэй-цин занимал пост *боши* в столичном училище и был главным экзаменатором, стихи и оды Тао, а также Вэй Даня 韋丹 и Чжан Хэ 張郃 были вывешены в главном зале Канцелярии двора [Ван Дин-бао 2003. С. 208] [290].

И опять же: сведения из многих подобных фрагментов уникальны — мы ничего больше не знаем ни о Ли Тао, ни о Вэй Дане, ни о Чжан Хэ; стихи же Ли Тао единственно и сохранились в «Тан чжи янь» (потом перекочевав отсюда в собрание «Цюань тан ши»). Есть в «Тан чжи янь» фрагменты подобного характера, посвященные и весьма известным лицам —

---

[288] Двадцать пятый год... Кай-юань — 737 г.

[289] О том значении, которое «Тан чжи янь» как исторический источник имеет для изучения обычаев и ритуалов, связанных с экзаменами при Тан, см.: [Тао Шао-цин 2009-2]. Подробнее о танской экзаменационной системе по материалам сборника Ван Дин-бао см.: [Moore 2004. P. 67—280].

[290] Вэнь Фэй-цин —поэт Вэнь Тин-юнь, второе имя которого было Фэй-цин 飛卿. Сведениями о том, что Вэнь Тин-юнь занимал пост *бо ши* («муж обширных познаний»), мы не располагаем: известно только, что в 865 г. он был назначен *чжуцзяо* (фактически помощник боши) столичного училища, а на следующий год в данном качестве руководил внутренними экзаменами в этом учреждении.

поэтам Мэн Цзяо, Ли Хэ, Хуанфу Суну (皇甫松 втор. пол. VIII—перв. четв. IX в.), Ли Цунь-юю (李群玉 808—862), Лу Гуй-мэну (陸龜蒙 ?—881) и другим. Часто в подобных фрагментах содержатся поэтические строки, не встречающиеся больше ни в каких других источниках.

В-третьих, это фрагменты, представляющие собой записи разных примечательных случаев и происшествий, связанных с экзаменами.

> Когда в начале годов Чжэнь-гуань вывесили доску [с именами] выдержавших, Владыка тайно осчастливил посещением ворота Дуаньмэнь, понаблюдал, как цзиньши собрались вокруг доски, и радостно сказал свите:
>
> — Герои Поднебесной попались в мою ловушку! [Ван Дин-бао 2003. С. 293] [291].

Многие рассказы из «Тан чжи янь» суть примечательные эпизоды из жизни известных людей танского времени, и в этом смысле данный сборник, несомненно, следует традиции «Ши шо синь юй». И это — четвертая группа фрагментов; некоторые представляют собой записи смешных случаев, вполне достойных быть включенными в сборники типа сяохуа сяошо, некоторые рассказы весьма поучительны.

> Пэн Кан и Чжань Би были из Ичуня, что в области Юаньчжоу, и жена Кана приходилась Чжаню теткой. Кан выдержал экзамены и стал цзиньши, а Чжань по-прежнему ходил в мелких уездных чиновниках. Родня жены [Чжаня] устроила в честь [Кана] пир — там были всё чиновные люди да знаменитости, и Кан сидел на почетном месте, принимая поздравления со всех сторон. Когда пришел Чжань, [ему] велели поесть в задних комнатах, и Чжань ничуть не обиделся. Жена же его укоризненно сказала:
>
> — Да, мужчина, который так к себе равнодушен и докатился до подобного, не может рассчитывать на учтивое отношение!
>
> Слова жены задели Чжаня, [он] все силы отдал учению — и всего через несколько лет стал цзиньши.
>
> Раньше Кан постоянно издевался над [Чжанем]. В день, [когда Чжань выдержал экзамен], Кан верхом на ослике трусил бездумно по городскому предместью, как вдруг появился некий юноша и объявил, что молодой Чжань стал цзиньши, — тут Кан в испуге вскрикнул и свалился наземь.
>
> Вот почему у жителей Юань[чжоу] есть шутливая присказка: «Как Чжань молодой экзамен прошел, так сразу Пэн Кан с осла и свалился» [Ван Дин-бао 2003. С. 166—167] [292].

Характерной особенностью «Тан чжи янь» нужно считать то обстоятельство, что исторически достоверные события (за исключением, конеч-

---

[291] Владыка — здесь: император Тай-цзун. Император радуется тому, что восстановленная система экзаменов на чин заработала, а значит, ученые поверили в то, что установившаяся новая династия — всерьез и надолго.

[292] Пэн Кан (彭伉 втор. пол. VIII—перв. пол. IX в.) — танский чиновник и поэт, цзиньши стал в 791 г., служил в судебном ведомстве Далисы. Достоверных сведений о нем осталось очень мало. В составе антологии «Цюань тан ши» (全唐詩 «Все танские стихи») сохранилось два стихотворения Пэн Кана. Чжань Би (湛賁 втор. пол. VIII—перв. пол. IX в.) — другой танский чиновник и поэт, сдавший экзамены позднее и служивший на мелких уездных должностях; наивысшим служебным достижением его стал пост начальника области. Сохранилось три стихотворения. Юаньчжоу — область, располагавшаяся на территории современной пров. Цзянси, в районе уезда Ичуньсянь.

но, фрагментов документального характера) изложены здесь вполне живо и характеристично — до определенной степени в этом, видимо, следует усматривать влияние новелл чуаньци с их развитой системой художественных образов; хотя, возможно, речь стоит вести об особенностях авторского стиля: ведь известно, что Ван Дин-бао был весьма литературно одаренный человек, широко на данном поприще известный и пользовавшийся авторитетом. В то же время «Тан чжи янь» сохранил для нас слова и выражения, использовавшиеся в танское время, — причем как в виде простой фиксации, так и в форме авторских разъяснений и толкований того или иного словосочетания, что особенно ценно (подробнее см.: [Чжу Хун-цзе 1992].

Таким образом, «Тан чжи янь» — в первую очередь источник уникальных сведений о танской экзаменационной системе в пору ее расцвета, когда во всей стране существовали и исправно функционировали хорошо налаженные каналы пополнения бюрократических кадров посредством регулярного прохождения претендентов через многоступенчатую систему государственных испытаний, высшей точкой которой было получение звания цзиньши, открывавшего неплохие перспективы служебной карьеры; а также о тех, кто в работе этой системы принимал участие. «Можно сказать, что "Свод рассказов о Тан" — маленькая история государственных экзаменов эпохи Тан и в то же время — неофициальные жизнеописания членов придворной академии Ханьлиньюань» [Цю Чан-юань 2010. С. 23]. Испытывающий ностальгию по былому имперскому величию Ван Дин-бао правдиво обрисовал своеобразный мир танского служилого сословия, рассказано множестве исторических личностей и бережно сохранив не одно поэтическое и прозаическое произведение тех литераторов, от творческого наследия которых не осталось больше ничего. Также есть, видимо, все основания считать «Тан чжи янь» прообразом сборников бицзи — наряду с «Суй тан цзя хуа» и некоторыми другими танскими сочинениями.

20.3.4. «Полное собрание [известий] о дворе и окраинах»

«Чао е цянь цзай» (朝野僉載 «Полное собрание [известий] о дворе и окраинах») принадлежит танскому автору Чжан Чжо, равно известному по своему второму имени — Чжан Вэнь-чэн 張文成. Удивительные способности он проявил уже в раннем возрасте и скоро стал довольно крупной и уважаемой фигурой в литературных кругах раннетанского Китая. Тем не менее сведения о его жизни разрозненны, а местами и противоречивы [293]. Известно, что Чжан Чжо выдержал государственные экзамены на степень цзиньши в 675 г., в возрасте восемнадцати лет, что само по себе было боль-

[293] В основном это упоминания о разных эпизодах из жизни Чжан Чжо в его собственном сборнике «Чао е цянь цзай», а также в различных более поздних сборниках сяошо и бицзи; официальной биографии Чжан Чжо нет, но есть некоторые детали о его жизни в биографии внука Чан Чжо, Чжан Цзяня (張薦 744—804) («Цзю тан шу», цз. 149, «Синь тан шу», цз. 161).

шим достижением [294]. После этого Чжан Чжо приступил к службе — был уездным и областным чиновником, служил в столичных городах, Лояне и Чанъане, получил назначение в Цензорат, но, будучи человеком вспыльчивым, прямым, не привыкшим скрывать свою точку зрения, быстро приобрел недоброжелателя в лице влиятельного императорского советника Яо Чуна (姚崇 650—721) и по ложному обвинению другого цензора, Ли Цюань-цзяо (李全交 втор. пол. VII—перв. пол. VIII в.) вскоре был брошен в тюрьму, а потом сослан в мелком чине на юг тогдашнего Китая, климат которого считался губительным. Позднее Чжан Чжо был возвращен в столицу на невысокую придворную должность, но вскоре умер. Чжан Чжо считался среди современников выдающимся стилистом, сочинения его были широко известны — Чжан Чжо называли даже *цинтун сюэши* (青銅學士 «ученый муж Бронзовая монета»), имея в виду, что каждое написанное им слово такую монету стоит. Слава Чжан Чжо вышла делако за пределы Поднебесной: известно, что прибывавшие к китайскому двору посольства из Японии и с Корейского полуострова не жалели никаких денег для того, чтобы раздобыть списки произведений (стихов и прозы) Чжан Чжо. До наших дней дошела его новелла «Ю сянь ку», а также сборник «Чао е цянь цзай».

В новой танской династийной истории (цз. 58) «Чао е цянь цзай» значится в объеме двадцати цзюаней. В библиографии Чао Гун-у содержатся сведения только о «Чао е цянь цзай бу и» (朝野僉載補遺 «Дополнения утраченного из "Полного собрания [известий] о дворе и окраинах"») — также в трех цзюанях, разделенных на тридцать пять разделов (*мэнь* 門) [Чао Гун-у 1990. С. 564]. У Чэнь Чжэнь-суня числится «Чао е цянь цзай» в одной цзюан, и сказано, что «изначально книга составляла тридцать цзюаней, и это — всего лишь сокращенная версия, [я] искал другие, но так и не нашел» [Чэнь Чжэнь-сунь 1987. С. 317]. Наконец в библиографическом разделе сунской династийной истории (цз. 203) помимо основного корпуса текста в двадцати цзюанях упоминается «Цянь цзай бу и» (僉載補遺 «Дополнения утраченного из "Полного собрания [известий]"») в трех цзюанях. Можно, конечно, предполагать, что изначально в сборнике Чжан Чжо было тридцать цзюаней, но в процессе бытования «Чао е цянь цзай» понесло потери, в результате чего объем сочинения уменьшился до двадцати цзюаней, а книжники последующих времен сумели восстановить три цзюани утерянного; однако более вероятно, что в библиографию Чэнь Чжэнь-суня вкралась описка (вместо двадцати тридцать цзюаней), ведь «Чжи чжай шу лу цзе ти» — единственное место, где говорится о таком объеме «Чао е цянь цзай»; кроме того Чэнь Чжэнь-сунь сам пишет, что сборника в тридцати цзюанях не видел.

Юй Цзя-си указывает на то, что, согласно свидетельству Тао Цзун-и, «Чао е цянь цзай» в объеме двадцати цзюаней еще существовали к концу правления династии Юань [Юй Цзя-си 1986. Т. 3. С. 102]. «Дополнения» же в трех цзюанях уже хождения не имели — видимо, были утрачены. Основной корпус текста в начале правления Мин сильно пострадал. Отрывки

---

[294] Согласно имеющимся сведениям, Чжан Чжо сдавал разные калификационные экзамены в 675, 677, 706 и 711 г., и все — удачно, в результате получая повышение по служебной лестнице.

«Чао е цянь цзай» сохранились в составе разных антологий — так, в «Тай пин гуан цзи» содержится четыреста шестнадцать фрагментов этого сборника [295]. Стараниями минских книжников сборник Чжан Чжо был по мере сил восстановлен, и в результате хождение получили две главные версии «Чао е цянь цзай» — в одной и в шести цзюанях. Первая восходит к фрагментам сборника Чжан Чжо, собранным Тао Цзун-и в «Шо фу», она была опубликована У Юном в ксилографической книжной серии «Сюй бай чуань сюэ хай», а потом в «Гу цзинь шо хай» минского же Лу Цзи и в других сериях. Версия в шесть цзюаней основана на «Тай пин гуан цзи», одна из наиболее ранних ксилографий данной версии вышла в составе серии «Бао янь тан ми цзи» минского Чэнь Цзи-чжу; этот список имеет свои недостатки, но тем не менее он наиболее полный и именно он попал в «Сы ку цюань шу», а потом лег в основу современного критического текста сборника Чжан Чжо [296]. В нем шесть цзюаней, объединяющих триста семьдесят фрагментов, кроме того, еще девяносто четыре фрагмента даны в приложении [297]. Деления на тематические разделы известный нам сегодня текст «Чао е цянь цзай» не содержит.

Описываемые в сборнике Чжан Чжо события относятся главным образом ко времени жизни самого автора (хотя в ряде фрагментов речь идет о событиях более ранних, например, относящихся к суйскому времени, но таких фрагментов мало) — это правление танских императоров Гао-цзуна, У Цзэ-тянь, Чжун-цзуна, Жуй-цзуна и Сюань-цзуна, то есть с 649 по 756 г., самое же большое количество фрагментов приходится на годы правления императрицы У Цзэ-тянь. Персонажи «Чао е цянь цзай» разнообразны — от императоров и чиновников высшего эшелона до чиновников местных, провинциальных, а также простых людей из народа; в некоторых фрагментах фигурирует и сам автор (называемый или по имени — Чжан Чжо, или же по второму имени, Чжан Вэнь-чэн) [298]. Основная масса составляющих

---

[295] И это больше, нежели в самом полном из дошедших до нас списков «Чао е цянь цзай»; данное обстоятельство объясняется тем, что ряд фрагментов из «Тай пин гуан цзи» ошибочно маркированы как взятые из сборника Чжан Чжо, — так, в некоторых из них речь идет о событиях, имевших место уже после смерти автора; другие на самом деле восходят к третьим танским сборникам; и т. д.

[296] Подробнее об истории текста «Чао е цянь цзай» см., например: [Юй Цзя-си 1986. Т. 3. С. 1019—1026; Чжоу Сюнь-чу 2008. С. 7—9]. Сравнение версий «Чао е цянь цзай» в одной и в шести цзюанях см.: [Чжао Юй-лун 2012].

[297] Данный критический текст был впервые издан в 1979 г. в Пекине; это спаренное издание — под одной обложкой с «Суй тан цзя хуа», критический текст которых готовил Чэн И-чжун (четвертое стереотипное переиздание вышло в 2008 г.). Текст основан на списке Чэн Цзи-чжу, сверен по «Тай пин гуан цзи» и иным источникам, он подготовлен многолетним сотрудником издательства «Чжунхуа шуцзюй» крупным специалистом в области текстологии Чжао Шоу-янем, удалившим из текста не имеющие к нему отношения фрагменты и добавившим те самые девяносто четыре ранее утраченных и восстановленных по иным источникам фрагмента. Данный критический текст на сегодня считается образцовым [Лю Су 2008].

[298] Впрочем, как показывают исследования китайских текстологов, далеко не во всех случаях речь действительно идет о Чжан Чжо. Так, в первой цзюани «Чао е цянь цзай» содержится фрагмент, где сказано, что Чжан Вэнь-чэн исполнял должность *шуайгэнлина* (смотритель водяных часов, клепсидры), однако разыскания Ма Сюэ-цинь (馬雪芹 р. 1950)

«Чао е цянь цзай» фрагментов — небольшие: в сто-сто пятьдесят знаков или и того меньше, до сотни; фрагменты, значительные по объему, для этого сборника редкость, однако есть и они, и самый крупный среди таких «гигантов» содержит почти тысячу триста иероглифов.

Что касается названия сборника, то *чаое* 朝野, то есть «императорский двор и провинции», «столица и окраины», — довольно употребительное сочетание, использовавшееся в названиях старых китайских сочинений неоднократно, особенно в более позднее, сунское время: например, в названиях таких сборников, как «Цзянь янь и лай чао е цза цзи» (建炎以來朝野雜記 «Разные записи о дворе и окраинах начиная с годов Цзянь-янь») Ли Синь-чжуаня (李心傳 1166—1243) или «Чао е лэй яо» (朝野類要 «Важнейшее по разрядам о дворе и окраинах») Чжао Шэна (趙昇 XIII в.). Видимо, «Чао е цянь цзай» стал первым сборником, в название которого вошли данные иероглифы и который задал таким образом определенные стандарты сяошо подобного рода.

Содержание «Чао е цянь цзай» весьма широко. Современные китайские литературоведы (Хоу Чжун-и, Мяо Чжуан) выделяют в сборнике несколько устойчивых тематических групп. Во-первых, это фрагменты, повествующие о различных аспектах правления танского двора, чиновничестве и чиновниках, «отражающие темные стороны общества начала Тан, особенно разложение чиновничества» [Мяо Чжуан 1998. С. 205] [299]. Особое внимание Чжан Чжо обращает на ту атмосферу, которая царила при дворе во время царствования У Цзэ-тянь, когда назначение на должность практически перестало зависеть от личных качеств кандидатов или от степени их образованности; когда важные посты занимали люди невежественные, малоученые, корыстолюбивые, когда, по замечанию самого Чжан Чжо, «кандидатов на должности сделалось в избытке — великое множество, как баранов в отаре; а в Департаменте чинов толпилось народу больше, чем муравьев в муравейнике» [Лю Су 2008. С. 6]. Результаты не заставили себя ждать.

> Когда Чжан Чан-и стал начальником Лояна, то власть раздавал легко и просто, и никто из его подчиненных не оказался обижен. Слух об этом растекся широко, и некто по фамилии Сюэ преподнес [Чан-и] пятьдесят лянов золота, дабы тот способствовал его возвышению. [Чан-]и золото, а равно и прошение, принял — прибыл ко двору и передал плату Чжан Си, шилану государевой свиты. Прошло несколько дней, прошение затерялось, и [Чжан Си] стал выяснять у [Чан-]и подробности.
>
> — Я тоже ничего не помню, — отвечал тот. — Но передавал это все человек по фамилии Сюэ.

убедительно показывают, что в данном случае мы имеем дело с ошибкой, допущенной при копировании сборника, и в тексте должно быть сказано о танском музыканте и ученом Чжан Вэнь-шоу (張文收 VII в.), закончившем службу на посту *тайцзы шуайгэнлин* (смотритель водяных часов наследника престола). Подробнее см.: [Ма Сюэ-цинь 1995].

[299] Хоу Чжун-и в соответствии с веяниями времени, когда писалась его история сяошо, более категоричен: «Автор изобличает поведение чиновничества начала Тан, которое льнуло к сильным мира сего, низкопоклонничало и угождало начальству, было скупым и тираничным» [Хоу Чжун-и 1990. С. 295].

Тогда [Чжан] Си поднял архивы, нашел более шестидесяти человек по фамилии Сюэ и приказал всех их сделать чиновниками.

Вот как отвратительно он управлял! [Лю Су 2008. С. 26] [300]

Трудно не согласиться с выводом Чжан Чжо, ведь некоторые танские чиновники, по его сведениям, были даже неграмотны — как сановник Ли Чэн-цзя (李承嘉 втор. пол. VII—перв. четв. VIII в.), который «не разумел иероглифов и не понимал, [что написано] в книгах», но при этом возглавлял Департамент чинов, был цензором и начальником области [Лю Су 2008. С. 143]. Местные танские чиновники в изображении Чжао Чжо также производят не самое лучшее впечатление — и в первую очередь из-за стремления к личному обогащению путем использования служебного положения.

Сяхоу Бяо-чжи 夏侯彪之, начальник уезда Синьчансянь области Ичжоу, едва прибыв на место службы, тут же спросил деревенского старосту:

— Сколько тут на одну монету можно купить куриных яиц?

— Три штуки, — был ответ.

Бяо-чжи послал человека взять десять тысяч монет и велел ему купить тридцать тысяч яиц, а старосте сказал:

— Сейчас [яйца] мне не нужны. Пусть наседки их высидят — и так я получу тридцать тысяч цыплят, а через несколько месяцев [цыплята] вырастут, станут взрослыми, и ты для меня продай их за тридцать монет каждого. Так за полгода я получу триста тысяч!

Еще спросил:

— А сколько ростков бамбука дают на одну монету?

— Пять, — был ответ.

[Бяо-чжи] снова послал за десятью тысячами монет, велел купить пятьдесят тысяч ростков, а старосте сказал:

— Ростки мне сейчас не нужны, ты насади из них рощу, и к осени они вырастут, каждый будет по десять монет, и так я получу пятьсот тысяч!

Вот какова была его непомерная алчность! [Лю Су 2008. С. 32] [301]

Конечно, многочисленными примерами дурных и алчных чиновников эта тематическая группа не ограничивается: в «Чао е цянь цзай» содержатся фрагменты, рассказывающие и о чиновничьих заслугах; а также о забавных случаях, фактически — сяошо о знаменитостях.

Шилан судебного ведомства Ди Жэнь-цзе сказал шилану судебного ведомства Лу Сяню в насмешку:

— Если к вам, сударь, прибавить лошадь, выйдет осел!

— А коли вас расщепить, милостивый государь, — отвечал Сянь, — то получатся две собаки.

---

[300] Чжан Чан-и (張昌儀 кон. VII—перв. пол. VIII в.) — танский сановник из знатного рода, вместе со своими братьями Чжан И-чжи (張易之 ?—705) и Чжан Чан-цзуном (張昌宗 кон. VII—перв. пол. VIII в.), фаворитом У Цзэ-тянь, занимавший ряд высоких постов при дворе и в провинциях; славился стяжательством и корыстолюбием. Чжан Си (張錫 кон. VII—перв. пол. VIII в.) — танский потомственный сановник, в годы правления императрицы У Цзэ-тянь, а именно в 700 г., назначенный на пост цзайсяна, но продержавшийся в этой должности очень недолго: за злоупотребления и легкомысленное отношение к обязанностям был лишен поста и выслан в провинцию. В 710 г. его вновь назначили цзайсяном, но через десять дней снова отправили в ссылку.

[301] Ичжоу — область, располагавшаяся на территории современной пров. Сычуань.

— Но в моем иероглифе собака соседствует с огнем! — возразил [Жэнь]-цзе.

— О, когда рядом с собакой огонь, то это непременно вареная собака! — отвечал Сянь [Лю Су 2008. С. 133—134] [302].

Юмор, иногда переходящий в злую иронию, вообще свойствен сочинению Чжан Чжо.

Во-вторых, это фрагменты, повествующие о магическом искусстве, гаданиях, предзнаменованиях, вещих снах, загробных видениях, удивительных случаях и разнообразных диковинках. В этом смысле «Чао е цянь цзай» содежит значительное для сборника типа чжижэнь сяошо количество историй о необычайном, удивительном и даже сверхъестественном.

В годы правления императрицы [У]-хоу район Улун области Фучжоу сильно страдал от тигриной напасти. Вдруг появился зверь — по виду тигр, но гораздо крупнее, среди бела дня он, преследуя тигра, ворвался в человеческое жилье и [тигра] прямо там загрыз, но есть его мясо не стал. И с тех пор в уездах того района больше уж тигры не водились. Запись [об этом происшествии] послали в столицу, там справились в книгохранилище — это был *цюэр*. Животных не ест, а как тигры вредить начинают — убивает их [Лю Су 2008. С. 45] [303].

Подобные фрагменты весьма напоминают дотанские сяошо энциклопедического характера; в сборнике Чжан Чжо содержится достаточное количество фрагментов, рассказывающих о подобных невероятных событиях; другие же фрагменты этого рода выполнены в духе типичных записей об удивительном.

На четвертый год под девизом правления Кай-юань вдруг засохли два тунговых дерева, росшие перед галереей палаты Каогунъюань в Управлении департаментов, а дней через десять умер Шао 邵, *юаньвайлан* Каогунъ[юаня]. Через некоторое время ланчжуном стал Цюй Сянь-чун 麴先沖, взялся разбирать старые дела Шао, и через месяц с небольшим засохли два дерева, что росли с западной стороны [от Каогунъюаня], и в Управлении все были обеспокоены, а вскоре умер и Цюй Сянь-чун [304].

Есть в «Чао е цянь цзай» истории о последователях даосского или буддийского учения (буддийские мотивы в сборнике довольно сильны). Так, во второй цзюани сборника содержится сравнительно длинный фрагмент

---

[302] Лу Сянь (盧獻 VII в.), он же Лу Сянь-цин 盧獻卿 — танский поэт, мастер одического жанра, довольно известный в свое время. Суть пикировки между ним и Ди Жэнь-цзе состоит в иероглифической игре: Ди Жэнь-цзе, желая поддеть Лу Сяня, сказал, что если к его фамильному знаку *лу* 盧 прибавить ключ «лошадь» 馬, то выйдет иероглиф со значением «осел» (*люй* 驢). На что Лу Сянь прошелся по фамильному иероглифу Ди Жэнь-цзе — *ди* 狄, состоящему из двух ключевых знаков, собаки 犬 и огня 火.

[303] Фучжоу — область, располагавшаяся на территории современной пров. Сычуань. *Цюэр* — легендарный белый тигр, согласно легендам, появляющийся там, где свирепствуют обычные тигры, и уничтожающий их. От обычных тигров отличается размером: он существенно больше и с очень длинным хвостом. Запись о *цюэре* у Чжан Чжо — одна из самых ранних и столь подробных.

[304] Четвертый год... Кай-юань — 716 г. Каогунъюань — Палата проверки заслуг, придворное учреждение, занимавшееся аттестацией чиновников. *Юаньвайлан* — так называемый внештатный, вспомогательный секретарь, выполнявший обязанности младшего заведующего отделом в учреждении.

(в нем около восьмисот иероглифов), рассказывающий о жившем при Северном Ци чаньском наставнике Чоу (稠禪師 480—560). В юности наставник был хил и немощен, отчего постоянно подвергался насмешкам других монастырских послушников. Желая избавиться от этого, Чоу заперся в молельном зале, обнял ноги статуи и принес клятву, что не разомкнет рук в течение семи дней и умрет, коли божество не дарует ему силу, которой Чоу столь не хватает. Шесть дней прошли в молитвах, а на седьмой божество явилось послушнику и заставило его, не прикасавшегося с момента поступления в монастырь к животной пище, съесть полную миску мяса, после чего Чоу обрел невероятную физическую силу, а равно и прочие удивительные умения, ибо такова была его духовная чистота и сила веры; Чоу стал монахом-воином [305]. А в третьей цзюани упоминается знаменитый даосский бессмертный Сюй Сюнь (許遜 239—374) и его волшебный меч, которым он зарубил дракона в Янцзыцзяне и который был найден в необычайном камне, выловленном из реки рыбаками. Некоторые фрагменты «Чао е цянь цзай» также связаны с потусторонним миром.

> Тай-цзун пребывал в состоянии полного умиротворенного довольства, когда на аудиенции у Владыки глава придворных летописцев и астрономов Ли Чунь-фэн стал молча лить слезы. Владыка стал [его] расспрашивать, и [Ли] отвечал:
>
> — Ныче вечером Ваше Величество, как говорится, слишком поздно запряжет колесницу!
>
> — Человеческая судьба предопределена, — сказал Владыка. — К чему беспокоиться!
>
> И оставил Чунь-фэна на ночь в своих покоях.
>
> К середине ночи Тай-цзун внезапно впал в транс и увидел человека, который сказал ему:
>
> — Ваше Величество должны на некоторое время пойти [со мной], а потом вернетесь.
>
> — Вы кто такой, сударь? — спросил Владыка.
>
> — Ваш подданный — вершащий загробные дела живых, — был ответ.
>
> Тай-цзун отправился с ним, загробные чиновники расспросили его о событиях четвертого дня шестой луны, а затем велели возвращаться. И тот человек, с которым [Тай-цзун] встретился ранее, спроовождал его и показал дорогу к выходу.
>
> Чунь-фэн [тем временем] обозрел небесную сферу и увидел, что рыдать не следует: [Владыка] скоро придет в себя.
>
> Настало утро, и [Тай-цзун] повелел отыскать того человека, которого видел, желая даровать ему должность, и так обнаружилось, что он уже служит начальником уезда в Шу. Владыка сильно удивился, послал разобраться, и посланцы доложили, что должность [тому человеку] была дарована высочайшим указом. Но Владыка о подобном не помнил, зато слышали приближенные. Так и стало ясно, что должности даруются Небесным промыслом [Лю Су 2008. С. 148—149] [306].

---

[305] Подробнее об этом сюжете и его герое — наставнике Чоу — в контексте танских историй о монахах-воителях см.: [Сторожук 2010. С. 251—254].

[306] Ли Чунь-фэн (李淳風 602—670) — выдающийся танский астроном и математик, эрудит, специалист по небесным знамениям, составитель лунного календаря. Слишком поздно запряжет колесницу. — Иносказательно о смерти августейшего лица. События четвертого дня шестой луны — день, когда в 626 г.

Не вошедшие в две указанные тематические группы фрагменты объединить по какому-либо признаку затруднительно: как и было сказано, тематика «Чао е цянь цзай» весьма широка. К примеру, здесь также есть истории о выдающихся и добродетельных женщинах — таких как племянница знаменитого раннетанского поэта Ян Цзюна (楊炯 650—692) Жун-хуа 容華 (и Чжан Чжо приводит стихотворение девушки). Или же мать танского цензора Ли Шэ (李畬 VII в.).

> Мать цензора-контролера Ли Шэ была женщина чистая, высоконравственная. Шэ попросил доставить к нему домой выдававшийся в качестве жалованья рис, и мать распорядилась его взвесить — оказалось на два *даня* больше положенного. [Она] спросила, в чем дело, и посыльный чиновник отвечал:
>
> — Господин цензор обычно не следит за точностью.
>
> [Мать] спросила, сколько денег положено за доставку [риса], и ей ответили:
>
> — Господин цензор обычно за доставку не платит.
>
> Мать разгневалась, велела вернуть излишки риса, а Шэ обязала уплатить за доставку. И Шэ добился, чтобы заведующим складами чиновникам этот [случай] был поставлен в вину. Все цензоры были пристыжены [Лю Су 2008. С. 58] [307].

Отдельные фрагменты представляют собой почти детективные истории (некоторые из них, кстати, легли в основу городских повестей-*хуабэнь* минского Лин Мэн-чу) — это записи расследования уголовных дел и обстоятельств раскрытия преступлений.

> Дун Син-чэн из уезда Хэнэйсянь области Хуайчжоу имел талант определять преступников.
>
> Некий человек в поселке Чандянь, что в Хэяне, украл у одного путника осла и кожаный мешок и с рассветом добрался до Хуайчжоу. Проходивший же по улице Син-чэн увидел его и издевательски крикнул:
>
> — Да тут вор! Только-только с осла слез!
>
> И велел хватать [злодея].
>
> [Син-чэна] спросили, как он узнал, и Син-чэн объяснил.
>
> — Осел этот — он быстро бежал и весь покрылся пóтом, но не от долгого пути. А человек, что ведет его, прибыл издалека, выглядит уставшим. Вот как узнал!
>
> Тогда [вора] доставили уездным властям, а тут и хозяин осла подоспел, — [Син-чэн] оказался во всем прав [Лю Су 2008. С. 109] [308].

Наконец, в «Чао е цянь цзай» есть фрагменты, зафиксировавшие различные легенды и народные поверья, — вроде уже цитированного выше

будущий император Тай-цзун в ходе дворцового переворота физически устранил со своего пути к трону своих братьев — официального наследника престола Ли Цзянь-чэна (李建成 589—626) и циского вана Ли Юань-цзи (李元吉 603—626). Сюжет о посещении Тай-цзуном загробного мира из «Чао е цянь цзай» лег в основу одиннадцатой главы знаменитого романа «Путешествие на Запад». Следует также отметить, что термин *шэнжэнь паньминши* (生人判冥事 «вершащий загробные дела живых»), неоднократно встречающийся в сборнике Чжан Чжо и достаточно распространенный в более поздних сяошо, впервые появляется, по-видимому, именно в «Чао е цянь цзай».

[307] *Дань* — мера веса, в танское время немногим больше семидесяти килограммов.

[308] Хуайчжоу — область, располагавшаяся на территории современной пров. Хэнань. Хэян — другое название области Мэнчжоу, располагавшейся на территории той же провинции.

пассажа о том, что нельзя основывать деревню в том месте, где не обитает лиса, или описания во второй цзюани похоронного обряда «варваров» мань из Уси (Хунань), которые на три года помещали тела покойных родителей в особое строение и только по истечении этого срока (во время которого родственники покойного не употребляли в пищу соли), сопровождая обряд, длившийся больше месяца, пиршеством, песнями и плясками, совершали погребение на горе, причем чем выше удавалось поднять гроб на веревках, тем почтительнее считались дети усопших; после этого никаких обрядов по покойным больше не совершали. Всем перечисленным содержание сборника Чжан Чжо, этого интереснейшего и богатейшего собрания, разумеется, не ограничивается.

В целом же «Чао е цянь цзай» — один из первых танских сборников чжижэнь сяошо, открывших традицию *чаое*, записей о придворных происшествиях и связанных с делами управления событиях в провинции; помимо того что этот сборник закрепил традицию *чаое* в названии, он обладает определенной художественной ценностью, но более важен как источник исторических сведений, в первую очередь касающихся времен правления У Цзэтянь [309]. Одновременно — при всей формальной похожести на предшествующие сочинения — «Чао е цянь цзай» сохраняют новизну и оригинальность изложения, несмотря на то что новелл чуаньци здесь нет, а в некоторых фрагментах Чжан Чжо использует элементы параллельного стиля и не вполне обычную для сяошо поднобного типа лексику [Юй Вэй-на 2006]. Содержание сборника явным образом отражает природные склонности автора, написавшего новеллу о встрече с бессмертными и в «Чао е цянь цзай» также воплотившего тягу к необычайному, удивительному, диковинному. Сборник Чжан Чжо оказал влияние на последующую художественную традицию: ряд сюжетов и материалов из него были творчески использованы и развиты литераторами последующих времен, а сам автор, Чжан Чжо, на страницах своего сочинения часто выступает в роли весьма язвительного критика существовавшей в танское время практики управления, свидетелем которой он в той или иной мере был.

20.3.5. Сборники сяошо о танском Мин-хуане

Первый в группе посвященных правлению Сюань-цзуна сборников — «Цы лю ши цзю вэнь» (次柳氏舊聞 «То, что слышал о прежних временах второй господин Лю») танского министра и политика, главы од-

[309] Исследователи отмечают весьма высокую историческую достоверность содержащихся в «Чао е цянь цзай» сведений. Так, согласно исследованиям Ма Сюэ-цинь, содержание восьмидесяти четырех фрагменов из «Чао е цянь цзай» полностью соответствует фактам, содержащимся в официальных исторических сочинениях, а девять фрагментов существенно дополняют официальную историю [Ма Сюэ-цинь 1989. С. 62—67]. Однако нельзя не согласиться и с Чжоу Сюнь-чу, заметившем, что, поскольку Чжан Чжо занимал должности мелкие и прямого доступа к внутридворцовым источникам информации не имел, а к тому же испытывал склонность к необычным историям, то и записывал он в основном то, что услышал от других, и достоверность его записей может быть сомнительна [Чжоу Сюнь-чу 2008. С. 12].

ной из двух самых влиятельных придворных группировок своего времени Ли Дэ-юя (李德裕 787—849), уже упоминавшегося выше в связи с «Сюань гуай лу» Ню Сэн-жу [310]. В старой танской династийной истории (цз. 17) есть упоминание о «Лю ши цзю вэнь» в трех цзюанях (правда, здесь перед этим сборником идет другое сочинение Ли Дэ-юя, отдельно объем которого не указан; таким образом, неясно, имеется ли здесь в виду общий объем двух текстов или же каждый из них был в трех цзюанях); в библиографическом разделе новой танской династийной истории (цз. 58) «Цы лю ши цзю вэнь» значится в объеме одной цзюани, сунская династийная история (цз. 203) в ряду сочинений Ли Дэ-юя также упоминает «Лю и цзю вэнь» в одной цзюани. В более поздних сунских частных библиографиях говорится о «Цы лю ши цзю вэнь» в одной цзюани; Чао Гун-у уточняет, что «первоначальная рукопись не сохранилась, и есть лишь записи семнадцати историй» [Чао Гун-у 1990. С. 248; Чэнь Чжэнь-сунь 1987. С. 147]. С тех пор в таком составе (правда, под разными названиями) — в одной цзюани, объединяющей семнадцать фрагментов, — и бытовал сборник Ли Дэ-юя. Многие текстологи более позднего времени приложили руку к выправлению его текста — например, Хуан Пи-ле, который сверил оказавшиеся у него рукописи «Цы лю ши цзю вэнь» и «Мин хуан ши ци ши» и установил, что это один и тот же текст (подробнее см.: [Чжоу Сюнь-чу 2008. С. 41—43]). Сборник Ли Дэ-юя был напечатан в составе разных книжных серий, в том числе в «Гу ши вэнь фан сяо шо» минского Гу Юань-цина, в «Шо ку» цинского Ван Вэнь-жу, в «Сы ку цюань шу» и других; список Гу Юань-цина считается самым надежным и лежит в основе современного критического текста «Цы лю ши цзю вэнь» [Цзяо фан цзи 2012].

Первый фрагмент сборника традиционно считается авторским предисловием. Он довольно пространен, но зато дает полезную информацию о «Цы лю ши цзю вэнь». Процитируем его полностью, ибо мало какой из сборников старых сяошо может похвастаться столь детально задокументированной историей своего создания, к тому же изложенной непосредственно автором.

> Осенью восьмого года под девизом правления Да-хэ, в день под циклическими знаками *и-ю* восьмой луны, Владыка решал дела управления в зале Цзычэньдянь, и цзайсян [Ван] Я со всем усердием доложил о текущих делах. Владыка обратил взор на цзайсяна и молвил:
>
> — Попытайтесь изложить Нам все, что известно о делах былого дворцового евнуха [Гао] Ли-ши.
>
> Сановник Я доложил:

---

[310] Другие названия сборника: «Лю ши цзю вэнь» (柳氏舊聞 «То, что слышал о прежних временах господин Лю»), «Лю ши ши» (柳氏史 «История господина Лю»), «Лю ши» (柳史 «История Лю») и «Мин хуан ши ци ши» (明皇十七事 «Семнадцать историй о Минхуане»). Существовал также танский сборник с похожим названием: «Лю ши сяо шо цзю вэнь» (柳氏小說舊聞 «Короткие рассказы о прежних временах, которые слышал господин Лю»), он же «Цзю вэнь цзи» (舊聞記 «Записки о слышанном о прежних временах»), но автор его — Лю Гун-цюань (柳公權 778—865), от этого сочинения сохранилось двенадцать сомнительных фрагментов, и вероятность того, что это более поздняя подделка, весьма велика (см.: [Нин Цзя-юй 1996. С. 115]).

— В годы под девизом правления Шан-юань придворный историограф Лю Фан, будучи под обвинением, оказался в Цяньчжуне, и в то же время Ли-ши также прибыл в Учжоу. Они встретились и стали поддерживать отношения. Ли-ши, памятуя о том, что Фан служил по исторической части, рассказал ему истории, что имели место в прошлом в запретных дворцах, о которых сам Фан знать не мог, но знал, к кому обратиться за разрешением сомнений. Фан все молча записал, а когда вернулся [в столицу], расположил те истории по порядку и назвал «Вопрошая Гао Ли-ши» 問高力士.

Владыка сказал:

— Повелеваю посетить дом историка [Лю Фана] и доставить это сочинение.

Получив повеление, сановник Я и другие [чиновники] разыскали внука Фана, юаньвайлана Департамента финансов [Лю] Цзин-сюня 柳璟詢. Тот сказал:

— То, о чем мой дед Фан расспрашивал Ли-ши, не закончено: [он] сверился с танскими хрониками и отобрал все, что соответствовало действительному положению вещей, дабы оно распространилось в свете, а остальное — или слишком тайное, чтобы осмелиться обнародовать, или же поистине невероятное; то, что не следовало присоединять к [прочим] записям, — счел распространять ненужным.

Если теперь искать то сочинение, то не найдешь: пропало, утеряно. Мой, верноподданного Дэ-юя, покойный отец, Вашего Величества прежний слуга, в начале годов под девизом правления Чжэнь-юань служил в Управлении департаментов вместе с сыном Фана Мянем, ланчжуном Департамента чинов, а потом [оба] были понижены в должности и отправились на восток, время пути коротая в беседах. Зашла речь о Гао Ли-ши, и [Мянь] сказал:

— Всему этому он был очевидцем, это не россказни какие-то, а достоверно и имеет подтверждения, так что можно сделать правдивые записи!

И Вашего Величества прежний слуга постоянно Вашему верноподданному эти [истории] рассказывал, и я сохранил в памяти всего семнадцать таких историй. Прошло уж много лет, и рукопись та не сохранилась, и хотя я, верноподданный Дэ-юй, вовсе не столь многоопытен, как Хуан Цюн, все же имею навык в изложении событий. Познания [мои] в истории ничтожны рядом с обширной эрудицией [Сыма] Цяня, и [я] всего лишь расположил в порядке слышанное о прежних временах, опасаясь, что рассказы эти исчезнут, хотя [этого] и недостаточно для ответов на вопрос Великого государя. Почтительно записываю [истории эти] ниже, дабы восполнить допущенные историками пробелы [Цзяо фан цзи 2012. С. 45] [311].

---

[311] Владыка — здесь: танский император Вэнь-цзун (на троне 827—840). Цзычэнь-дянь — зал в чанъаньском дворцовом комплексе Дамингун, где император давал аудиенции сановникам и послам иностранных держав. Ван Я — танский сановник, литератор и эрудит, успешно сдал экзамены на степень цзиньши и стал служить. Путь его по карьерной лестнице был долог и непрост, зато в начале годов Юань-хэ (806—820) Ван Я добился высших придворных постов, в том числе в 833 г. был назначен *цзайсяном*. Гао Ли-ши — дворцовый евнух, еще одна примечательная личность времен правления Сюань-цзуна. Оказавшись во дворце еще при У Цзэ-тянь, Гао Ли-ши всячески поддерживал планы будущего Сюань-цзуна взойти на трон; в 712 г. помог ему совершить маленький дворцовый переворот (в результате которого Сюань-цзун стал императором), за что был всячески облагодетельствован должностями и деньгами. После воцарения Сюань-цзуна Гао Ли-ши фактически стал его личным секретарем с почти неограниченными полномочиями и огромным влиянием — первым знакомился со всеми бумагами, следующими на высочайшее имя, и даже самостоятельно решал незначительные дела, не говоря уже о протекциях: практически все сановники того времени, включая Ян Го-чжуна и Ань Лу-шаня, своим назначением обязаны были в том числе и

Из приведенного текста нам становится известно, что сборник Ли Дэ-юя датирован точно: двадцать вторым днем восьмой луны 834 г. Становится ясна и история этого текста: некогда император Вэнь-цзун, пожелавший узнать о событиях времен Гао Ли-ши, обратился к цзайсяну Ван Я, который в ответ поведал императору, что некие записи рассказов Гао Ли-ши о придворных событиях времени императора Сюань-цзуна сделал в свое время встречавшийся и беседовавший с придворным евнухом придворный историограф Лю Фан. Лю Фан, будучи опытным книжником, прежде, чем оформить записи рассказов Гао Ли-ши, проверил их по доступным источникам и какую-то часть отфильтровал, но его рукопись оказалась утерянной. Однако отец Ли Дэ-юя, Ли Цзи-фу, в свое время служил с сыном Лю Фана, Лю Мянем, он и поведал Ли Цзи-фу какую-то часть записанного отцом, а уж Ли Цзи-фу, в свою очередь, поделился рассказанным с Ли Дэ-юем, который, когда Вэнь-цзун выразил августейший интерес, записал семнадцать сохранившихся в его памяти историй, некогда рассказанных Гао Ли-ши, и преподнес их императору. То есть «второй господин Лю» — это Лю Мянь. Из данного фрагмента (а также судя по трем фрагментам дополнений к изданию «Цы лю ши цзю вэнь», сделанных в 2012 г.) очевидно, что в канувшей в Лету рукописи «Вэнь гао ли ши» (問高力士 «Вопрошая Гао Ли-ши») было бóльшее число историй, нежели спустя столько лет и через такую цепочку информаторов сумел записать Ли Дэ-юй (не говоря уже о том, что еще сам Лю Фан воздержался от широкого распространения части собственных записей из цензурных или этических соображений). Тем не менее Ли Дэ-юй, выполняя фактически императорский заказ, восстановил по памяти что смог — некоторые ранее неизвестные подробности о правлении Сюань-цзана. Именно такие подробности и составляют «Цы лю ши цзю вэнь».

Гао Ли-ши. Когда Сюань-цзун был вынужден бежать в Сычуань, именно Гао Ли-ши взял на себя ответственность за принуждение Ян гуйфэй к самоубийству, оградив тем самым государя от бунта его личной гвардии. Умер от горя, узнав, что Сюань-цзун скончался. Годы... Шан-юань — 760—762 г. Лю Фан (柳芳 VIII в.) — выдающийся танский историограф. Начинал службу в качестве уездного делопроизводителя, позднее получил перевод в столицу и стал работать в Исторической палате. Ему принадлежит составление хроники царствования времен правления Сюань-цзуна. В конце правления Су-цзуна (на троне 756—761) Лю Фан оказался в ссылке в том же месте, где пребывал тогда опальный Гао Ли-ши, — в Цяньчжуне (западная часть современной пров. Хунань), на территории которого располагалась и танская область Учжоу (учреждена в 634 г.). Покойный отец — то есть уже упоминавшийся выше Ли Цзи-фу (李吉甫 758—814), танский сановник, политик и философ, занимал множество крупных постов как в провинциях, так и при дворе, был цзайсяном и лидером одной из двух крупнейших придворных группировок своего времени. Был в 792 г. отослан от двора в провинцию, на должность правителя области Мин-чжоу (в современном Чжэцзяне, в районе г. Нинбо). Годы... Чжэнь-юань — 785—804 гг. Лю Мянь (柳冕 730?—804) — танский чиновник, весьма литературно одаренный и эрудированный. Служил в придворной академии Ханьлиньюань, был распорядителем императорских жертвоприношений, известен крайней требовательностью к себе и принципиальностью. Хуан Цюн (黄瓊 86—164) — знаменитый ханьский сановник, знаток древности и прекрасный оратор, которого никто из придворных современников не мог превзойти в красноречии.

Лишь вступив на трон, Сюань-цзун выразил уважение сановникам, любезно принял мудрых старейшин, а особенное внимание выказал Яо Чуну и Сун Цзину — когда [они] прибыли на аудиенцию, усадил их ближе к себе, когда покидали [дворец], вышел на галерею, провожая. Никому из других советников не оказывал подобных почестей, даже к приходившемуся близкой родней августейшей фамилии Ли Линь-фу, которого Владыка сам выдвинул на службу, он был весьма милостив, но — не столь учтиво-вежлив.

Яо Чун был назначен советником. Однажды он докладывал Владыке о составленных им перемещениях по службе, но Владыка все время смотрел по сторонам и не вникал — так что Чун повторил [доклад] три раза, надеясь, что Владыка вникнет [в его слова] хоть немного, однако так и не получил никакого ответа. Во все увеличивающейся тревоге Чун поспешно вышел. Тогда [к Владыке] обратился Гао Ли-ши:

— Ваше Величество приняли на себя великие обязанности. Советник испросил Вашего Величества дозволения, и надо было ответить, дозволяет [Ваше Величество] или нет. Но Ваше Величество не стали разбираться, и Ваш слуга полагает, что советник сейчас в огромном беспокойстве.

— Мы назначили Чуна вершить дела управления, — отвечал Владыка. — О значительных делах [он] должен докладывать прямо, и Мы с ним обсудим их и разрешим, а перемещения по службе — дело столь ничтожное, неужели Чун сам не в состоянии это решить, а должен так докучать Нам?

Чун же, вернувшись в канцелярию, места себе не находил от беспокойства. И лишь когда Ли-ши изложил ему, в чем причина [такого поведения императора], и передал ему слова Владыки, Чун успокоился и повеселел.

Сведущие о происшествиях при дворе все как один сочли, что Владыке ведомы великодушие государя к подданным и искусство назначения сановников [Цзяо фан цзи 2012. С. 48] [312].

По объему фрагменты этого небольшого сборника — средние, объем самого большого составляет чуть более четырех сотен знаков, а самого маленького — шестьдесят два иероглифа.

Су-цзун в бытность наследником трона частенько прислуживал [Владыке] за столом, а императорский кравчий выставлял на стол готовые блюда. Однажды подали баранью ногу, и Владыка велел наследнику трона порезать [ее]. Су-цзун и порезал, запачкал нож и вытер о лепешку. Владыка пристально взглянул на него с неодобрением, и Су-цзун тут же подхватил лепешку и съел. Владыку это очень развеселило.

— Счастье и состоит в такой вот бережливости! — сказал [он] наследнику трона [Цзяо фан цзи 2012. С. 54—55].

Круг героев «Цы лю ши цзю вэнь» достаточно узок: все это императоры и придворные вельможи — Гао Ли-ши, Ян Го-чжун, Яо Чун, Сун

---

[312] Яо Чун (姚崇 650—721) — прославленный танский министр, служивший при дворе четырех императоров, в частности У Цзэ-тянь и Сюань-цзуна, и неоднократно занимавший посты министерского ранга, в том числе пост цзайсяна. С юности выделялся необычайными способностями, обладал прямым нравом, был замечательным администратором. Сун Цзин (宋璟 663—737) — еще один знаменитый танский сановник, эрудит и поэт, занимавший множество различных высоких придворных должностей при пяти императорах (в общей сложности около пятидесяти лет), человек прямого нрава, слывший бессребреником. Единомышленник Яо Чуна, вместе с которым проводил реформирование экономической, бюрократической и военной политики танской империи, что немало способствовало расцвету страны и укреплению государства.

Цзин и другие; основное место в сборнике занимают истории, связанные с сановниками, поставленными Сюань-цзуном печься о делах управления государством; при этом император показан человеком, исходящим из способностей назначаемых, то есть из интересов дела, а не из того, сколь они родовиты, умеют ли льстить или угождать владыке Поднебесной. Тот же Гао Ли-ши, в китайской повествовательной традиции описываемый в первую очередь как императорский фаворит, получивший совершенно несоразмерную с заслугами и талантами власть, в рассказах «господина Лю» выглядит несколько иначе: это мудрый советник, умеющий верно воздействовать на государя и тем способствующий укреплению его взаимоотношений с ближайшими помощниками. Сам же Сюань-цзун — а он, естественно, центральная фигура сборника — в «Цы лю ши цзю вэнь» выглядит мудрым монархом, человечным и внимательным как к ближнему окружению, так и к родственникам — в частности к наследнику престола, о котором трогательно заботится (например, запретил Ли Линь-фу являться на утренние приемы, поскольку наследник не любил его и расстраивался, когда видел). Сюань-цзун в изображении Ли Дэ-юя предстает перед читателем величественным и добродетельным государем даже во время поспешного бегства в Шу от стремительно наступающих войск мятежного Ань Лу-шаня.

> Когда Сюань-цзун решил осчастливить посещением запад, августейший экипаж выехал из ворот Яньинмэнь и Ян Го-чжун подсказал повернуть к казенным складам по левую руку, и Владыка последовал этому [совету]. Вдалеке показались тысяча с лишним человек — с факелами в руках они [чего-то] ждали. Владыка остановил [экипаж] и спросил:
>
> — Это — зачем?
>
> — Прошу разрешения сжечь склады, чтобы не оставлять разбойникам! — сказал в ответ Го-чжун.
>
> — А чтобы разбойники, когда доберутся сюда, не получили всего этого, надо весь урожай отдать народу! — строго сказал Владыка. — Если раздать, то и трудностей ужасных у моих подданных не будет.
>
> [Владыка] велел убрать прочь факелы и ехать дальше. И слышавшие это лили благодарные слезы, говоря друг другу:
>
> — Вот как наш государь любит народ!.. [Цзяо фан цзи 2012. С. 56].

Хоу Чжун-и называет язык изложения «Цы лю ши цзю вэнь» изысканным, а образы героев — яркими [Хоу Чун-и 1990. Т. 1. С. 306]. До определенной степени это верно: фрагменты в сборнике — как правило, живые эпизоды из жизни Сюань-цзуна и его ближайшего окружения, содержащие диалоги и характеристические портреты персонажей, однако особой художественностью не отмеченные. Небольшое сочинение Ли Дэ-юя важно скорее как один из первых в ряду посвященных правлению Сюань-цзуна сборников, а также как источник исторических сведений по данному периоду — как минимум, свидетельств очевидца, пусть и прошедших не через одни руки.

* * *

Другой представительный сборник, в центре которого находится император Сюань-цзун, — «Мин хуан цза лу» (明皇雜錄 «Разные записи о Мин-хуане») сановника и литератора Чжэн Чу-хуэя (鄭處誨 ?—867). Внук

танского министра Чжэн Юй-цина (鄭餘慶 748—820), Чжэн Чу-хуэй в 834 г. успешно стал цзиньши и начал службу с должности сверщика текстов в императорском книгохранилище. Карьера его протекала успешно: в разное время Чжэн Чу-хуэй был провинциальным ревизором (844), членом придворной академии Ханьлиньюань (849), шиланом (помощником начальника) Департамента работ (856) и Департамента наказаний (858), служил начальником области и провинциальным генерал-губернатором (864); на последнем посту он и умер. Чжэн Чу-хуэй был известен своим пристрастием к древности, изяществом литературного слога и любовью к истории [313]. Единственное дошедшее до нас сочинение Чжэн Чу-хуэя — «Мин хуан цза лу».

Сборник числится в библиографическом отделе новой танской династийной истории (цз. 58) в объеме двух цзюаней; то же и в сунской истории (цз. 203). В библиографии Чао Гун-у сказано: «"Разные записи о Минхуане", две цзюани. Автор — танский Чжэн Чу-хуэй, рассказывается о событиях времен Минсяо[-ди]. Еще — "Другие записи" 別錄, одна цзюань, озаглавлено "Дополнения утраченного" 補闕, там содержится двенадцать историй» [Чао Гун-у 1990. С. 246]. Чжоу Сюнь-чу указывает на то, что в биографии деда Чжэн Чу-хуэя из старой танской династийной истории есть упоминание о «Мин хуан цза лу» Чжэн Чу-хуэя в трех цзюанях [Чжоу Сюнь-чу 2008. С. 50]. Разумно будет предположить, что именно таков был объем изначального текста данного сборника; на каком-то этапе он был частично утрачен, и восстановление началось уже в южносунское время: ведь Чао Гун-у располагал основным текстом в двух цзюанях, а также еще одной цзюанью «утраченного». В дальнейшем текст «Мин хуан цза лу» неоднократно издавался ксилографическим способом в составе разных книжных серий — например в «Мо хай цзинь ху» (墨海金壺 «Море туши в золотом чайнике») цинского Чжан Хай-пэна, а потом переиздан Цянь Си-цзо (錢熙祚 1800—1844) в серии «Шоу шань гэ цун шу» (守山閣叢書 «Книжная серия из терема Шоушаньгэ») с редакторскими правками последнего и с добавлением тридцати с лишним фрагментов, разысканных Цянь Си-цзо в иных сочинениях [314]. Список Цянь Си-цзо считается наилучшим, на нем основаны и современные издания «Мин хуан цза лу». В нем две цзюани основного текста, по четырнадцать фрагментов в каждой, одна цзюань дополнений (двенадцать фрагментов, как у Чао Гун-у), а также восстановленные Цянь Си-цзо тридцать один фрагмент (данный раздел называется «И вэнь» 逸文, «Утраченный текст») и дополнения к сборнику, сделанные современными текстологами (см.: [Чжэн Чу-хуэй 2006], уточнения: [Сунь Вэй 2011]). Таким образом, хотя «Мин хуан цза лу» и не дошли до нас в первоначальном виде, однако сохранившийся текст вполне представителен и, думается, достаточно полон в сравнении с изначальным.

Сунский Чэнь Чжэнь-сунь указал, что в его списке «Мин хуан цза лу» было предисловие, датированное девятым годом под девизом правле-

---

[313] Подробнее о Чжэн Чу-хуэе см. его официальную биографию в цз. 158 старой и цз. 165 новой танской династийной истории.

[314] Подробнее об истории текста «Мин хуан цза лу» см.: [Чжоу Сюнь-чу 2008. С. 50—51; Чжэн Чу-хуэй 2006. С. 1—6].

ния Да-чжун, то есть 855 г. [Чэнь Чжэнь-сунь 1987. С. 114] [315]. Предисловие это до нас не дошло, а в старой танской династийной истории (цз. 158) сообщается, что «Мин хуан цза лу» были написаны, когда Чжэн Чу-хуэй служил в императорском книгохранилище, то есть раньше. Эти два свидетельства между собой не стыкуются, и Чжоу Сюнь-чу предполагает, что в библиографии Чэнь Чжэнь-суня ошибка: вместо годов Да-хэ 大和 написано Да-чжун 大中, отсюда следует, что сборник появился на девятый год Да-хэ: не в 855-м, а в 835 г. [Чжоу Сюнь-чу 2008. С. 52] [316]. Это объяснение представляется вполне логичным.

Бо̀льшая часть фрагментов основного корпуса «Мин хуан цза лу» — среднего размера, от ста пятидесяти до трехсот с небольшим иероглифов; исключение составляет фрагмент II, 24, где речь идет об одном из «восьми бессмертных» Чжан Го-лао, — в нем более полутора тысяч знаков; самый маленький — семьдесят девять иероглифов (II, 20). Что до приложений, то здесь разброс в объеме гораздо больший: от десяти иероглифов до более чем тысячи. Часто фрагменты из «И вэнь» производят впечатление простых обрывков гораздо более объемных текстов.

> Владыка собственноручно снял пояс из красного нефрита и пожаловал Нин-вану.

Или:

> Сюань-цзун увидел во сне обитающую в озере Линбочи деву-дракона и сложил мелодию «Холодные волны» [Чжэн Чу-хуэй 2006. С. 55, 58] [317].

Основное время действия «Мин хуан цза лу» — годы под девизами правления Кай-юань и Тянь-бао, то есть царствование Сюань-цзуна; однако есть здесь и фрагменты, относящиеся к правлению Су-цзуна (на троне 756—761) и Дай-цзуна (на троне 762—779). Круг персонажей сборника определяется его хронологией: это такие сановники, как Ли Линь-фу, Ян Го-чжун, Ван Хун (王鉷 ?—752), Ван Мао-чжун (王毛仲 ?—731) и другие; далее это разнообразные люди искусства — обладавший божественным талантом живописец У Дао-цзы (吳道子 680—759), знаменитый поэт Ван Вэй, выдающийся музыкант Ли Гуй-нянь (李龜年 VIII в.), художник Фэн Шао-чжэн (馮紹正 VIII в.), поэт, художник и ученый-энциклопедист Чжэн Цянь (鄭虔 691—759), непревзойденный мастер игры на лютне пипа Лэй Хай-цин (雷海青 716—755); наконец это разнообразные персонажи, обладающие какими-то удивительными способностями, люди необыкновенные: уже упомянутый Чжао Го-лао, выдающийся буддийский монах,

---

[315] Именно на этом основании большинство современных историков китайской литературы считают, что «Мин хуан цза лу» появились в 855 г. [Хоу Чжун-и 1990. Т. 1. С. 307; Нин Цзя-юй 1996. С. 116].

[316] Специалист по старой литературе Чэнь Цзе (陳潔 р. 1987), проанализировав все свидетельства относительно времени создания «Мин хуан цза лу», полагает, что основной корпус текста этого сборника мог быть написан в 835 г., а не дошедшее до нас предисловие — в 855 г. [Чэнь Цзе 2012]. Проверить это мы в настоящее время не можем.

[317] Н и н - в а н — см. прим. 92 к этой главе.

один из авторов армиллярной сферы И-син (一行 683—727), придворный даос Ли Ся-чжоу (李遐周 VIII в.), знаменитый лекарь Цзи Пэн (紀朋 VIII в.), славившийся тем, что не было болезней, которые он не умел бы вылечить, — всех этих людей так или иначе собрал блистательный танский двор Сюань-цзуна, и с такой точки зрения срез эпохи в «Мин хуан цза лу» представлен гораздо шире, нежели в «Цы лю ши цзю вэнь» Ли Дэ-юя.

Как видим, круг героев «Мин хуан цза лу» достаточно широк и разнообразен, но главный среди них — конечно же сам император Сюань-цзун, так или иначе фигурирующий в подавляющем большинстве фрагментов.

В годы под девизом правления Кай-юань Владыка, беспокоясь об упорядочении дел управления, сосредоточил помыслы на назначении советников-цзайсянов и однажды пожелал назначить таковым Чжан Цзя-чжэня, но запамятовал его имя. Прямо среди ночи [Владыка] отправил посланца в Управление департаментов, дабы [тот] узнал, кто несет там ночное дежурство. [Посланный] вернулся и доложил: шилан Управления Вэй Кан. Тогда Владыка повелел звать [его] к себе в опочивальню.

— Мы желаем назначить советника, — сказал Владыка [Кану]. — И помним, что наружность у него весьма соответствует такому важному посту, а фамилия — Чжан, и известен [он] весьма и ныне служит на северных рубежах. Не желая тревожить свиту, [Мы] дней десять пытались, но так и не смогли припомнить его имя. Попробуйте, сударь, назвать его.

— Чжан Ци-цю — он ныне генерал-губернатор Шофана! — доложил Кан.

Владыка тут же велел писать черновик рескрипта: приказал дворцовым служанкам принести свечи, Кан опустился на колени перед августейшим ликом, взял кисть и написал [документ]. Владыка остался весьма доволен его сметливостью и образцовой службой и отдал приказ поскорее сделать чистовик рескрипта.

Кан пошел назад в Управление, а Владыка, так и не сняв одежду, стал ждать рассвета, дабы обнародовать рескрипт.

Ночь еще не достигла половины, как вдруг к Кану явился посланец снова звать к [Владыке].

— Это не Чжан Ци-цю, — объявил Владыка. — Это генерал-губернатор Тайюаня Чжан Цзя-чжэнь! — И велел писать новый черновик рескрипта.

Владыка сказал Кану:

— Помыслы Наши предопределены, и такова воля Неба! Как раз только что просматривали Мы доклады, поступившие от сановников за последние дни, развернули самый первый — а это доклад Цзя-чжэня! Тут-то [Мы] в испуге и вспомнили его имя! Это не иначе как небесный промысел, людям подобное недоступно!

Владыка радовался, что нашел нужного человека, и вздыхал в восхищении от того, как это произошло [Чжэн Чу-хуэй 2006. С. 12] [318].

---

[318] Вэй Кан (韋抗 втор. пол. VII—перв. пол. VIII в.) — старший сводный брат танского цзайсяна Вэй Ань-ши (韋安石 648—712), занимавшего эту должность при трех императорах. Вэй Кан действительно служил шиланом в Управлении чинов. Чжан Ци-цю (張齊丘 втор. пол. VII—перв. пол. VIII в.) — один из трех человек, занимавших пост цзедуши (генерал-губернатора) Шофана (территории у северных границ империи, нынешний Нинся-хуэйский автономный район) в годы под девизом правления Тянь-бао. Чжан Цзя-чжэнь (張嘉貞 666—729) — танский сановник и поэт, карьеру начинал

Сборник Чжэн Чу-хуэя содержит еще несколько примеров того, как в годы Кай-юань озабоченный укреплением центральной власти в стране Мин-хуан искал, находил и назначал на высокие посты способных чиновников, верных державе и готовых служить ей без остатка. В таких фрагментах император предстает мудрым и справедливым монархом, всегда готовым прислушаться к совету и исправить собственные ошибки.

Много места в сборнике уделено и придворной жизни — описанию роскошных дворцов, различных диковинок в придворных парках, пиров и увеселений, в которых помимо Сюань-цзуна принимают участие Ань Лушань и Ян гуйфэй. С другой стороны, в сборнике есть рассказы, в которых Чжэн Чу-хуэй описывает, сколь негодными, вредными и коварными были такие сановники, как Ли Линь-фу и Ян Го-чжун, получившие высокие назначения вовсе не из-за того, что были их достойны. Впрочем, за любые злые дела, как известно, рано или поздно приходит расплата:

> В поместье Ли Линь-фу постоянно шалила злобная нечисть: то в канаве, что вокруг стены, появится огонек да как засияет, то вдруг пробежит какой-то мальчишка с огоньком в руках — Ли Линь-фу боялся всего этого и велел соорудить рядом даосский скит Цзяюгуань.
>
> Однажды Ли Линь-фу, еще до того, как занемог, собрался засветло ко двору, велел уложить в поясной кошель бумаги — перечень своих обычных дел. Вдруг чувствует: кошель с бумагами потяжелел противу обычного вдвое! Свита открыла, заглянула — а [из кошеля] выскочили две мыши, упали на землю, обратились собаками, седыми, огромными, в глазах злоба, зубы рядами! — и уставились прямо на Линь-фу. Тот крикнул стрелять [в собак] из арбалетов, раздался грохот — и собаки исчезли. Линь-фу был в ярости, сослался на болезнь и ко двору не пошел.
>
> С того-то дня и напал на него недуг, и не прошло и месяца, как [Линь-фу] умер [Чжэн Чу-хуэй 2006. С. 16—17].

Особо ценными в «Мин хуан цза лу» следует признать фрагменты, в которых фигурируют упомянутые выше люди искусства и люди необыкновенные: часто это первые среди подобных рассказов, и такие истории обычно носят удивительный характер.

> При Тан, в годы под девизом правления Кай-юань, в окрестностях столицы разразилась страшная засуха и в столице буквально жаждали дождя. Был издан срочный приказ сановникам произвести моления, но благого отклика не последовало. Владыка же, выстроивший новый зал в Лунчи, призвал к себе *шаофуцзяня* Фэн Шао-чжэна и повелел [ему] изобразить на каждой из четырех стен по дракону. Шао-чжэн сначала нарисовал на западной стене белого дракона — удивительного видом, извивающегося, словно собравшегося воспарить. [Шао-чжэн] еще и наполовину не закончил рисунок, как вослед движениям [его] кисти ветер принес дождь. Владыка же со свитой стоял поодаль от стены и

с поста уездного чиновника. При Сюань-цзуне, будучи областным чиновником, отвечающим за военное дело, подал на высочайшее имя доклад о состоянии дел в подведомственной ему области, и доклад снискал августейшее одобрение. Вскоре подведомственная Чжан Цзя-чжэню область Бинчжоу (район современного г. Тайюаня в Шаньси) была преобразована в воеводство, а Чжан назначен его генерал-губернатором. Его доклады трону по-прежнему содержали правдивые и прямые оценки ситуации управления, и Сюань-цзун в 720 г. назначил Чжан Цзя-чжэня своим советником.

> наблюдал: чешуйки [драконовы] покрылись каплями, рисунок померк и белое облако словно из-за занавеса вынырнуло — и исчезло в пруду. Заходили волны, загремел гром, вспыхнула молния, и все несколько сотен сопровождавших августейшую персону это видели. Из волн вырвался белый дракон и в облаках испарений вознесся ввысь, стало темно и повсюду полил дождь — разразилась страшая буря, и еще до конца дня благодатный дождь оросил весь столичный округ [Чжэн Чу-хуэй 2006. С. 27] [319].

Что касается фрагмента, рассказывающего о даосском бессмертном Чжан Го-лао (здесь он назван просто Чжан Го 張果), то следует отметить, что это самое раннее и подробное письменное свидетельство о нем. Сообщается, что Чжан Го был даосский маг, владеющий искусством бессмертия, ему благоволили танские императоры, но Чжан Го далеко не ко всем по их зову являлся, а при императрице У Цзэ-тянь даже прошел слух о том, что он умер, но потом его снова видели в привычных местах: верхом на белом ослике он преодолевал в день немыслимые расстояния. После такой преамбулы следует описание, как Сюань-цзун, особо мечтавший встретиться с этим бессмертным, послал к нему гонца и в конечном итоге встречи добился; дальнейшее пространное описание представляет собой набор эпизодов из жизни Чжан Го при дворе, когда он демонстрирует Сюань-цзуну свои волшебные способности и отвечает на вопросы о даосском искусстве. Заканчивается все тем, что в годы под девизом правления Тянь-бао Сюань-цзун снова пригласил Чжан Го ко двору, а тот, узнав об этом, умер, и ученики похоронили его, но когда потом могилу вскрыли, то обнаружили в ней лишь пустой гроб [Чжэн Чу-хуэй 2006. С. 30—32] [320].

В целом же «Мин хуан цза лу» — интересное собрание сюжетных законченных фрагментов, посвященных правлению танского императора Сюань-цзуна и обладающих куда более высокой степенью художественности и выразительности образов, нежели «Цы лю ши цзю вэнь»; рука именно литератора, а не историка чувствуется в «Мин хуан цза лу» значительно сильнее, нежели в сборнике Ли Дэ-юя. Нин Цзя-юй отмечает, что некоторые фрагменты сборника испытали влияние ритмической прозы и стиля новелл чуаньци [Нин Цзя-юй 1996. С. 116]. Такие рассказы в «Мин хуан цза лу» действительно есть, что повышает ценность сборника Чжэн Чу-хуэя как важной вехи развития китайской прозаической словесности.

* * *

---

[319] Л у н ч и — озеро, находившееся в чанъаньском квартале Фэнцинфан; после восшествия на трон Сюань-цзун выстроил в этом квартале дворцовый комплекс Синцингун, в состав которого вошло и Лунчи. *Ш а о ф у ц з я н ь* — здесь: начальник Шаофуцзянь, Управления малых припасов, поставлявшего предметы императорского обихода и церемониальные предметы.

[320] В данном фрагменте зафиксированы некоторые особенности, присущие Чжан Го-лао и позднее закрепленные в традиции как отличительные признаки данного бессмертного: например то, что он путешествовал на белом ослике, способном пробежать в день несколько десятков тысяч ли, а останавливаясь на отдых, складывал ослика, как бумажного, потом же брызгал на осла водой, после чего тот возвращался к жизни. Данный волшебный ослик стал непременным атрибутом Чжан Го-лао и в прозе, и в изобразительном искусстве, а впервые о нем говорится в «Мин хуан цза лу».

Несколько иное собрание историй о правлении Сюань-цзуна представляет собой сборник «Кай юань тянь бао и ши» (開元天寶遺事 «Забытые истории годов Кай-юань и Тянь-бао») поэта, каллиграфа, музыканта и сановника Ван Жэнь-юя (王仁裕 880—956) [321]. Родившийся на закате правления империи Тан, Ван Жэнь-юй рано осиротел и в то беспокойное время не имел возможности учиться — такая возможность представилась ему лишь в двадцатипятилетнем возрасте, но природные способности Ван Жэнь-юя оказались таковы, что вскоре он уже прославился широтой познаний, а также изяществом литературного слога. Служебную карьеру Ван Жэнь-юй начинал с должности *паньгуаня* (делопроизводитель) в аппарате управления цзедуши Циньчжоу (древняя область, располагавшаяся на территории современной пров. Ганьсу), где и служил с перерывами до 911 г., а когда разрушающаяся танская империя уступила эти земли царству Раннее Шу, стал помощником здешнего шуского наместника. Позднее, в 923 г., Ван Жэнь-юй был вызван в столицу и получил должность начальника отдела в департаменте чинов, а в 925 г. стал помощником начальника Управления департаментов и членом придворной академии Ханьлиньюань. Но когда в том же году Раннее Шу было уничтожено Поздним Тан, Ван Жэнь-юй, как и сотни других чиновников, был отправлен в столицу Позднего Тан, г. Лоян, где опять получил назначение паньгуанем в Циньчжоу. В возрасте пятидесяти одного года Ван Жэнь-юй оставил должность в Циньчжоу и переехал под Лоян, где купил загородное поместье. После этого Ван Жэнь-юй долгое время служил на должности паньгуаня в разных генерал-губернаторствах и снова стал членом придворной академии, когда в 936 г. на смену Позднему Тан пришло царство Позднее Цзинь, при дворе которого Ван Жэнь-юй также был обласкан и вошел в свиту наследника трона, был начальником Военного департамента, а в 939 г. стал советником императора, который благоволил ему более прочих сановников. Не менее высокое положение Ван Жэнь-юй занимал и при дворе следующих династий — Поздней Хань и Поздней Чжоу, и при последней он получил назначение на пост *тайцзы шаобао* (младший охранитель наследника трона). Ван Жэнь-юй умер в 956 г., успев послужить при дворе Шести династий. Он был весьма известен как поэт: в «Синь у дай ши» (新五代史 «Новая история Пяти династий»), цз. 57, сказано: «У него было десять с лишним тысяч стихотворений, которые он объединил в книгу в сто цзюаней, назвав ее "Собрание с [берегов] Сицзяна"». Ван Жэнь-юй поддерживал дружбу со многими известными современниками и оставил после себя обширное творческое наследие, в том числе и «Кай юань тянь бао и ши» [322].

---

[321] Другое название этого сочинения — «Кай тянь и ши» (開天遺事 «Забытые истории годов Кай-[юань] и Тянь-[бао]»).

[322] Подробнее о Ван Жэнь-юе см. его официальную биографию в цз. 57 «Синь у дай ши». Единственную существующую ныне погодичную хронику жизни Ван Жэнь-юя см. в кн.: [Пу Сян-мин 2005]; материалы к биографии, а также обзор сочинений Ван Жэнь-юя см.: [Пу Сян-мин 2006]. Как было сказано, из династийной истории нам известно об обширном собрании его поэтических творений, к настоящему время утраченному: сохранилось лишь пятнадцать стихотворений в составе антологии «Цюань тан ши». Также утеряны трактат Ван Жэнь-юя о музыке — «Го фэн цзун лэй» (國風總類 «Генеральная классификация напевов царств»), сочинение по каллиграфии, частично сохранились сбор-

Сборник этот хорошо сохранился. Впервые «Кай юань тянь бао и ши» упоминается в сунских частных библиографиях — так, у Чао Гун-у в «Цзюнь чжай душ у чжи» сказано: «"Забытые истории годов Кай-юань и Тянь-бао", четыре цзюани, автор — [поздне]ханьский Ван Жэнь-юй. Жэнь-юй служил Шу и достиг поста сюэши в Ханьлинь[юань], а когда Шу пало, Жэнь-юй прибыл в Хаоцзин и там собрал сто пятьдесят девять забытых историй о годах под девизом правления Кай-юань и Тянь-бао, что ходили в народе. Потом разделил на четыре цзюани». Младший современник Чао Гун-у, Чэнь Чжэнь-сунь в своей библиографии сообщает уже о двух цзюанях текста, однако называет все те же сто пятьдесят девять фрагментов [Чао Гун-у 1990. С. 380; Чэнь Чжэнь-сунь 1987. С. 199] [323]. А в библиографическом отделе сунской династийной истории (цз. 203) объем «Кай юань тянь бао и ши» указан в одной цзюани. Чжоу Сюнь-чу указывает также на то, что в «Тун чжи» (通志 «Всеобщее обозрение») сунского энциклопедиста Чжэн Цяо (鄭樵 1104—1162) сборник Ван Жэнь-юя числится в объеме шести цзюаней; таким образом, нам известно о существовании как минимум четырех списков «Кай юань тянь бао и ши»: в одной, двух, четырех и шести цзюанях, — но, по мнению ученого, «расхождения между ними на самом деле невелики» [Чжоу Сюнь-чу 2008. С. 161—162].

> Я, Жэнь-юй, в год, когда погибло Шу, удостоился лицезреть просвещенного Сына Неба и по дороге в Цинь[чжоу] на досуге направил, как говорится, повозку в Хаоду, где сохранялись еще танские нравы и признаки былого пребывания Мин-хуана, — лишь, что называется, подними глаза и повсюду увидишь. [Я] упорно доискивался правды событий [тех времен], собирал то, о чем говорили в народе, и из многих сотен историй, хранивших отзвук годов под девизом правления Кай-юань и Тянь-бао, отобрал необычайные и удивительные, отбросив грубую вульгарщину, — объединил в одной цзюани сто пятьдесят девять историй, и все такие, что в предшествующих сочинениях не встречаются! Назвал это — «Забытые истории годов Кай-юань и Тянь-бао». Хотя [они] и бесполезны для воспитания нравов, но могут оказаться ценными в ученых беседах, а умудренные в знании мужи да простят [меня] и не подвергнут порицанию, —

говорится в авторском предисловии к «Кай юань тянь бао и ши» [Ван Жэнь-юй 2006. С. 9]. Из данного предисловия нам очевидны несколько вещей. Во-первых, мы узнаем, когда именно Ван Жэнь-юй составил свой сборник: судя по всему, это произошло в 926 г. — именно тогда сорокасемилетний Ван Жэнь-юй оказался в Лояне, где получил назначение в Цинь-чжоу и по пути заехал в Чанъань [324]. Во-вторых, мы знаем, что в изначальном его сборнике была всего одна цзюань, в которой содержалось сто пятьдесят девять фрагментов. То есть описанная выше ситуация с разным ко-

---

ники сяошо «Юй тан сянь хуа» (玉堂閒話 «Праздные беседы в ученом кабинете») и «Ван ши цзянь вэнь лу» (王氏見聞錄 «Записи того, что видел и слышал господин Ван»).

[323] Хаоцзин (Хаоду) — в данном случае иносказательно о танской столице, г. Чанъане (ныне Сиань). Так когда-то называлась западночжоуская древняя столица, располагавшаяся в северо-западной части современного города.

[324] Исследователь творчества Ван Жэнь-юя Пу Сян-мин (浦向明 р. 1963) полагает, что «Кай юань тянь бао и ши» появились в 932—933 гг., поскольку обстоятельства жизни Ван Жэнь-юя сразу после падения Раннего Шу совершенно не располагали к таким занятиям, как сочинительство [Пу Сян-мин 2005. С. 32].

личеством цзюаней в разных библиографиях объясняется, скорее всего, более поздней, уже не авторской разбивкой текста «Кай юань тянь бао и ши», а не различием в содержании разных списков, поскольку количество фрагментов во всех случаях, когда оно указано, — совпадает.

Позднее текст сборника Ван Жэнь-юя, видимо, все же понес незначительные потери; он неоднократно издавался, в том числе в минское время был напечатан не с досок, а с помощью наборного медного шрифта (его сделал некий минский г-н Чжан из Цзянье 明建業張氏), это отдельное издание в двух цзюанях, объединяющих только сто сорок шесть фрагментов (ныне копия этого весьма редкого текста хранится в Пекинской библиотеке); судя по тому, что сказано в следующих после текста трех заметках-*ба* Хуан Пи-ле, он как текстолог также приложил руку к выправлению этого списка, выполненного на основании сунской ксилографии 1228 г. (до нас не дошедшей). Выходили «Кай юань тянь бао и ши» и в составе различных книжных серий, например в «Гу ши вэнь фан сяо шо» Гу Юань-цина. Список Гу Юань-цина — также в двух цзюанях и ста сорока шести фрагментах, этот список был наиболее распространен и считается весьма надежным: на нем и на минском наборном списке основаны современные издания «Кай юань тянь бао и ши» (см.: [Ван Жэнь-юй 1985; Ван Жэнь-юй 2006]; также см.: Пу Сян-мин 2008]. Как видим, сборник Ван Жэнь-юя дошел до нас практически полностью.

Материал в сборнике организован хронологически, в виде трех больших разделов, названных по девизам годов правления: Кай-юань 開元 (25 фрагментов, располагающихся в начале первой цзюани сборника), Тянь-бао шан 天寶上 (часть первая, 36 фрагментов) и Тянь-бао ся (天寶下 часть вторая, 85 фрагментов) — событиям 742—755 гг. отдана львиная часть сборника. Как видно из предисловия, источником материалов для «Кай юань тянь бао и ши» были истории, передававшиеся изустно; Ван Жэнь-юй пишет о «народе», но мы вполне можем предположить, что речь идет и об образованных кругах тогдашнего общества; в любом случае историческая ценность такого рода сведений может быть поставлена под сомнение, хотя известно, что великий историк Сыма Гуан заимствовал из «Кай юань тянь бао и ши» материалы для своего труда «Цзы чжи тун цзянь» [325]. Зато бес-

[325] В свое время под сомнение было поставлено не только соответствие материалов «Кай юань тянь бао и ши» историческим фактам, но и само авторство Ван Жэнь-юя. Так, южносунский Хун Май в «Жун чжай суй би» отмечал, что это сочинение поддельное и лишь приписывается Ван Жэнь-юю, ведь стилю его сочинений «хотя и недоставало характера, но, боюсь, не настолько же!» Анализируя же сам текст, Хун Май обнаружил как минимум четыре места, которые «вызывают смех», — явные несоответствия исторической правде, а потому выразил недоумение, на какие еще источники опирался Сыма Гуан, что брал из «Кай юань тянь бао и ши» информацию. Заключение Хун Мая: сочинение это вульгарное, вводит в заблуждение ученых, данную книгу вполне можно сжечь [Хун Май 2005. Т. 1. С. 6—7]. Хун Маю вторил минский Хун Ин-линь, полагавший: того обстоятельства, что отрывки из «Юй тан сянь хуа» Ван Жэнь-юя попали в состав «Тай пин гуан цзи», а из «Кай юань тянь бао и ши» — нет, вполне достаточно, дабы счесть последнее сочинение более поздней подделкой [Ху Ин-линь 1958. С. 418]. Такую точку зрения, то есть то, что «Кай юань тянь бао и ши» — подделка, разделяли и ученые более позднего времени (например Яо Цзи-хэн 姚際恆, 1647—1715), а также и современные (Ло Нин); однако же Пу Сян-мин достаточно убедительно доказывает, что ни-

спорно другое: судя по составляющим сборник Ван Жэнь-юя фрагментам, он записывал исключительно фактическую канву рассказов, отобранных в качестве достоверных, опуская несущественные детали и не заботясь о художественности, — «Кай юань тянь бао и ши» почти целиком состоят из коротких сухих записей в несколько десятков иероглифов каждая. Судя по всему, в сборнике Ван Жэнь-юя нет выдуманных историй.

> Сун Цзин стал цзайсяном, и все при дворе и в провинциях его славили.
>
> Однажды весной во время августейшего пира император велел прислужнику преподнести Цзину золотые палочки для еды, которыми [лично] пользовался. Получивший такой дар [Цзин] не мог понять, за что [его одарили], а потому не смел произнести слова признательности.
>
> — Вещь, что Мы подарили вам, — сказал император, — [Мы] дарим, сударь, не золото, дарим вам палочки, дабы подчеркнуть вашу прямоту!
>
> Тут только Цзин спустился к ступеням зала и, благодаря, стал бить земные поклоны [Ван Жэнь-юй 2006. С. 12].

Есть в «Кай юань тянь бао и ши» и еще более краткие записи, и их не так мало.

> Каждый отпрыск Ян Го-чжуна, когда наступал праздник фонарей, непременно ставил окрест своего [жилища] тысячу ярких красных светильников [Ван Жэнь-юй 2006. С. 55].

Несмотря на лаконичность, охват информации в «Кай юань тянь бао и ши» на деле весьма широк и не ограничивается одним только Сюань-цзуном, хотя, разумеется, император фигурирует во многих фрагментах сборника. И показан он именно таким, как и в предыдущих рассмотренных нами сборниках: мудрым правителем, заботящимся о стране и народе.

> Мин-хуан ревностно заботился об управлении государством, и не было такого совета, которому [он] не последовал, — коли поступал доклад с порицанием, то глубоко вникал в его суть, а наиболее значимые [документы] складывал в золотой ларец, что стоял постоянно справа от трона, и постоянно доставал [оттуда доклады], перечитывал их без устали и без тени снисходительности [Ван Жэнь-юй 2006. С. 51].

Нашлось в «Кай юань тянь бао и ши» место и отношениям Сюань-цзуна с Ян гуйфэй.

> Мин-хуан каждый раз, когда предавался возлияниям вина с гуйфэй, велел ей возглавить сотню с лишним дворцовых женщин, а император брал главенство над сотней мелкой и средней знати — те и другие выстраивались друг против друга в боковых покоях, и это называлось «ряды любимцев». Делали знамена и флаги из пурпурных покрывал и парчовых кофт и начинали сражение: нападали и били друг друга, а проигравших наказывали для потехи огромными рогами с вином. В то время судили, что такие [забавы] — дурное предзнаменование, и позднее действительно случился военный мятеж Лу-шаня. Воля Неба и дела людские — они вовсе не случайны! [Ван Жэнь-юй 2006. С. 59].

каких сомнений в авторстве Ван Жэнь-юя на современном этапе развития науки быть не может, а что касается случаев несоответствия историческим фактам, то это все же сяошо, а не исторический трактат, к тому же источником имеющий устную традицию (подробнее см.: [Пу Сян-мин 2008. С. 48—50].

Ряд записей посвящен ближайшим соратникам Сюань-цзуна — его советникам и знаменитым сановникам Яо Чуну, Сун Цзину, Чжан Цзячжэню, Лу Хуаню (盧奐 691—758), Чжан Цзю-лину (張九齡 678—740), Чжан Юэ и другим; это отдельные примечательные эпизоды из жизни известных и прославленных людей.

> В годы под девизом правления Кай-юань Чжан Юэ стал цзайсяном. Некто подарил Юэ жемчужину, пурпуровую, блестящую, называлась она «Помнящая о делах». Если забыл совсем о каком-то деле, стоило покрутить жемчужину в руке, как разум полностью раскрывался, и все дела, все равно, [были они] важнейшие или мельчайшие, прояснялось в сознании, ни одного нельзя было забыть. Юэ хранил жемчужину, как драгоценность [Ван Жэнь-юй 2006. С. 14] [326].

С другой стороны — это эпизоды из жизни тех сановников, на которых, согласно старой китайской историографии, лежит вина за то нестроение, что в итоге привело к краху танской государственности: Ян Го-чжуна и Ли Линь-фу. Они традиционно противопоставляются сановникам верным и изображены в неприглядном виде.

> Ли Линь-фу ревновал к чужим заслугам и третировал способных, не прислушивался к суждениям большинства и во время каждого доклада государю губил людей во множестве, так что Линь-фу прозвали «кинжалом, до мяса [охочим]». Еще рассказывают: Линь-фу постоянно сладкими речами толкал других на проступки, а потом порочил [их] пред августейшим ликом, и современники говорили, что сладкие речи Линь-фу меду подобны. А при дворе говорили: «Хоть у Линь-фу и улыбка на лице, но за пазухой — острый меч!» Все ненавидели [Линь-фу]: хотя и говорили разное, а смысл — один [Ван Жэнь-юй 2006. С. 52].

Конечно, ряд лиц, о которых в «Кай юань тянь бао и ши» сообщаются не украшающие их подробности, шире, нежели названные Ли Линь-фу или же Ян Го-чжун, обладавший неприятными привычками, человеку его положения не подобающими, — здесь и старший брат Сюань-цзуна Шэньван (申王 Ли Хуэй 李撝 ?—689), зимой согревавшийся дыханием служанок, окружавших его плотным кольцом; и младший брат императора Ци-ван (岐王 Ли Фань 李范 ?—726), весьма охочий до женщин, зимой гревший замерзшие руки не у огня, а за пазухой у наложниц, и прочие.

Ряд фрагментов сборника представляют собой записи народных поверий или же необычайных, примечательных происшествий; и эти фрагменты объединяет с Сюань-цзуном исключительно время действия. Здесь фигурируют такие, по-видимому, известные люди своего времени, как отшельники (Гао Тай-су 高太素, Ван Сю 王休 и др), певички, ученые-книжники (обычно имеющие степень цзиньши), весьма богатые торговцы, о которых иные источники сведений не донесли. И именно к этой группе отно-

---

[326] Уже упоминавшийся выше Чжан Юэ — танский литератор, поэт и политик. Впервые громко заявил о себе при императрице У Цзэ-тянь, когда первым выдержал дворцовые испытания и был назначен в свиту наследника престола. Потом Чжан Юэ занимал много провинциальных и придворных должностей, в том числе министерского ранга, но собственно цзайсяном никогда не был. Чжан Юэ был во враждебных отношениях с Яо Чуном, который как раз был назначен цзайсяном в 713 г.; сам же Чжан Юэ три раза получал назначение на сопоставимый по значимости пост — например, был в 729 г. назначен *шаншу ючэнсяном* (правым первым советником Управления департаментов).

сятся два фрагмента, выделяющиеся на фоне остальных в первую очередь объемом: оба они состоят примерно из трех сотен иероглифов. Первый повествует о чанъаньском богатее Ян Чун-и 楊崇義, жена которого, изрядная красавица, вступила в тайную связь с соседом; вместе они задумали извести Яна и однажды, когда Ян вернулся домой изрядно пьяным, убили его, сбросили в колодец и обставили все так, будто Ян уехал по торговым делам и сгинул в пути. Тело его найти так и не смогли. Однако свидетелями убийства стала пара живших в доме попугаев, и когда власти явились в дом Яна для повторного осмотра, один из попугаев человеческим голосом доложил, что случилось на самом деле. Злодеи получили по заслугам, а Мин-хуан даровал попугаям титул *люйи шичжэ* (綠衣使者 «посланцы в зеленом платье»), закрепившийся позднее в качестве поэтического наименования попугаев. Рассказ заканчивается сообщением о том, что литератор Чжан Юэ (張說 667—730) написал по мотивам этого происшествия «Лю и ши чжэ чжуань» (綠衣使者傳 «История посланцев в зеленом платье»), которая до наших дней не дошла. Второй фрагмент также связан и с птицами, и с Чжан Юэ. Это короткая, но поэтичная история о женщине по имени Шао-лань 燒爛, муж которой, торговец, уехал из дому и несколько лет не возвращался. Тоскующая в неизвестности жена воззвала к ласточкам, что жили на балках ее дома, пожаловавшись им на судьбу и попросив о помощи: узнать бы, жив супруг или умер? И тогда одна ласточка слетела к ней, женщина написала мелкими иероглифами на листочке стихотворение, где описывала свою печаль, и прикрепила его ласточке к лапке. Ласточка пропащего мужа нашла, передала стихотворение по назначению, муж прочитал, прослезился и через год благополучно вернулся домой. «После ученый муж-литератор Чжан Юэ передавал эту историю, и люди любознательные ее записали» [Ван Жэнь-юй 2006. С. 48]. Оба эти фрагмента выбиваются из общего построения сборника Ван Жэнь-юя не только размерами, но и степенью художественности и развернутости повествования.

Есть в «Кай юань тянь бао и ши» сведения и о праздниках, и об обычаях, распространенных в годы Кай-юань и Тянь-бао, и о порядках, принятых при дворе, и о нравах высших слоев танского общества времен правления Сюань-цзуна, а также приводятся подробности внутридворцового устройства. Такие фрагменты представляют существенный интерес для исторической этнографии.

> В бамбуковой роще, что во дворцовых покоях Ци-вана, были развешены нефритовые тонкие пластины, и когда ночью становилось слышно, как они ударяются друг о друга, знали: поднялся ветер. [Их] прозвали «колокольцы, предсказывающие ветер» [Ван Жэнь-юй 2006. С. 43].

Таким образом, «Кай юань тянь бао и ши» — довольно типический сборник сяошо, выделяющийся краткостью изложения, стремлением к энциклопедическому охвату материала и уникальностью самого материала, не почерпнутого Ван Жэнь-юем из сочинений предшественников, но являющегося результатом фиксации им устной традиции, бытовавшей в Чанъане в первой четверти X в., что, вне сомнений, выделяет «Кай юань тянь бао и ши» из ряда подобных сочинений и, по выражению специалиста по древней литературе Ян Вэнь-синя (楊文新 р. 1968), позволяет увидеть цель-

ную картину китайского общества времен Сюань-цзуна [327]. Сборник стал источником ряда выражений, устойчивых речевых оборотов и метафор, прочно вошедших в литературную классику последующих времен [Ян Вэнь-синь 2010. С. 139]. И несмотря на свою лаконичность и сухость, он имел достаточно широкое распространение и популярность [328].

20.3.6. «Записки о [придворной] школе»

«Цзяо фан цзи» (教坊記 «Записки о [придворной] школе») — небольшой, но крайне ценный сборник, принадлежащий современнику императора Сюань-цзуна Цуй Лин-циню (崔令欽 VIII в.). Точные даты его жизни неизвестны, официальная биография отсутствует. Цуй Лин-цинь происходил из чиновничьей семьи и в годы под девизом правления Кай-юань получил свою первую должность *цзо цзиньувэй цанцао цаньцзюньши* («правой гвардии Птицы счастья ответственный по делам зернохранилищ») по праву «тени», за заслуги отца [329]. Позднее Цуй Лин-цинь стал начальником Даньту (местность в юго-западной части современной пров. Цзянсу), в годы под девизом правления Тянь-бао служил в Департаменте церемоний, а в начале годов под девизом правления Да-ли снова оказался в провинции на должности начальника области. Отслужив положенный срок, Цуй Лин-линь вернулся в столицу, г. Чанъань, где служил *сые* (помощник в ритуале возлияния вина) в училище Гоцзыцзянь. На этом доступные сведения о его жизни заканчиваются, а из сочинений Цуй Лин-циня нам известны «Юй синь ай цзян нань фу чжу» (庾信哀江南賦注 «Комментарий к оде Юй Синя "Плачу о [землях] к югу от реки"») в одной цзюани (утерян) и «Цзяо фан цзи» [330].

Сочинение это есть в новой танской династийной истории (цз. 57) в одной цзюани; то же и в библиографическом отделе истории династии Сун (цз. 202). У южносунского Чао Гун-у по поводу «Цзяо фан цзи» сказано: «"Записки о [придворной] школе", одна цзюань, автор — танский Цуй Лин-цинь. В годы под девизом правления Кай-юань [придворная] школа достигла особого расцвета, и Лин-цинь сделал об этом записи — собрал вуль-

---

[327] *Ян Вэнь-синь*. Ван Жэнь-юй «Кай юань тянь бао и ши» сысян ишу чутань. С. 139.

[328] Великий сунский поэт Су Ши даже посвятил «Кай юань тянь бао и ши» цикл из трех стихотворений «Ду кай юань тянь бао и ши» (讀開元天寶遺事 «Читая "Забытые истории годов Кай-юань и Тянь-бао"»); по мнению Ляо Юань-лана (繆元朗 р. 1960), эти стихотворения могут содержать сведения об утраченных фрагментах из сборника Ван Жэнь-юя [Ляо Юань-лан 1986. С. 258], хотя нам это кажется сомнительным. А мотивы истории о ласточке, принесшей мужу письмо от жены, прослеживаются в поэзии многих сунских поэтов — Хэ Чжу (賀鑄 1052—1125), Ши Да-цзу (史達祖 1163—1222?) и других.

[329] В танское время «один из основных механизмов распределения правовых преимуществ» (по выражению В. М. Рыбакова), основанный на родственных связях, дававших соискателю, в зависимости от степени родства, право на, например, соискание должности определенного ранга без обязательной сдачи экзаменов. Подробнее см.: [Уголовные установления. Т. 1. С. 53—65].

[330] Все, что нам известно о Цуй Лин-цине, собрано в ст.: [Ли И-фэй 1997].

гарные простонародные истории, и для истинной музыки это пользы не составляет» [Чао Гун-у 1990. С. 94]. Тем не менее, несмотря на столь уничижительное мнение Чао Гун-у, «Цзяо фан цзи» оказались достаточно широко распространены: этот сборник был напечатан во многих минских и цинских книжных сериях — в том числе в «Шо фу» Тао Цзун-и (самый ранний из дошедших до нас списков «Цзяо фан цзи»), «Гу цзинь и ши» (古今逸史 «Опущенное в истории древней и нынешней») У Гуаня (吴琯 1546—?), «Гу цзинь шо хай» Лу Цзи, «Сюй бай чуань сюэ хай» У Юна, «Тан дай цун шу» (唐代叢書 «Танская книжная серия») Чэнь Ши-си (陳世熙 XVIII в.) и других (подробнее см.: [Цуй Лин-цинь 1962. С. 14—24]. Современные издания текста «Цзяо фан цзи» обычно базируются на одном из этих изданий, состоят из одной цзюани, включающей восемнадцать фрагментов основного текста, а также авторские предисловие и послесловие.

Как видно из названия, сборник посвящен *цзяофан*, то есть так называемой придворной школе актеров. Известно, что подобное заведение, где готовили музыкантов, танцоров и прочих исполнителей для двора, было унаследовано от суйского времени, официально учреждено еще танским императором Гао-цзу в годы под девизом правления У-дэ (618—626) и первоначально отдано в ведомство Тайчансы [331]. Школа размещалась на территории императорского дворцового комплекса Дамингун в Чанъане, и это был первый институт подобного рода в истории Китая. Особого расцвета он достиг при Сюань-цзуне, когда в 714 г. помимо внутридворцовой школы были организованы еще две (*цзо ю* 左右, «левая» и «правая»), располагавшиеся за пределами императорского города (и в то же время *иньшэн боши*, знатоки музыки, преподававшие в *цзяофан*, были заменены на дворцовых евнухов), а количество числящихся там людей (музыкантов, певцов, танцоров и так далее) составляло более десяти тысяч человек. Подобные школы существовали не только в Чанъане, но и в восточной столице танской империи, Лояне. Цуй Лин-цинь свидетельствует:

> В западной столице «правая» придворная школа располагалась в квартале Гуанчжайфан, а «левая» — в квартале Яньчжэнфан. Из «правой» выходило множество прекрасных певцов, из «левой» — отличных танцоров; так, верно, сложилось исторически. В восточной столице обе школы находились в квартале Минъифан, «правая» в южной, а «левая» в северной его части. За юго-западными воротами квартала располагалась восточная часть [императорского] парка, и там во множестве были пришвартованы лодки. В просторечье это [место] называли «Лунный пруд» — формой он напоминал изогнутую луну, отсюда и название [Цзяо фан цзи 2012. С. 11].

Именно об этих столичных учреждениях и идет речь в сочинении Цуй Лин-циня. В конце обширного авторского предисловия он сообщает:

---

[331] Тайчансы (Приказ Великого постоянства) — «Приказ Великого постоянства ведал ритуалами, музыкой и жертвоприношениями всякого рода: Небу и Земле, в предместьях столиц, в императорских храмах предков, на алтарях Земли и Зерна, и комплексным обеспечением всех этих церемоний, т. е. также придворными музыкантами, их ударными и духовыми инструментами, придворными врачевателями, придворными гадателями, хранением и подготовкой жертвенной снеди (зерна и, в определенных случаях, вина), отбором жертвенных животных и пр.» [Рыбаков 2009. С. 297].

> В годы под девизом правления Кай-юань, когда я служил ответственным по делам зернохранилищ в правой дворцовой гвардии, из каждых десяти военных чиновников двое или трое жили в том квартале, и каждый раз, когда [они] являлись [ко мне] за жалованьем, [я] их расспрашивал — и мне обо всём подробно рассказывали. А ныне в Срединных равнинах случилось скверное, и [меня] волею судеб занесло пока жить в земли к югу от Янцзы. Мыслями возвращаясь к местам былых прогулок, куда уж не попасть мне никогда, [я] кое-как собрал то, что знал, и дабы продолжали [эти знания] распространяться, написал «Записки о [придворной] школе» [Цзяо фан цзи 2012. С. 10].

То есть Цуй Лин-цинь, застигнутый мятежом Ань Лу-шаня («случилось скверное») вне столицы и будучи вынужден жить в землях к югу от Янцзы, составил в тоске о былом свой сборник в надежде, что известное ему не пропадет и распространится: с целью «не создать исчерпывающий свод, но лишь поделиться собственным опытом, оттого и изложил в простой для чтения форме, надеясь представить на суд грядущих мудрецов», — как сказано в авторском послесловии к «Цзяо фан цзи» [Цзяо фан цзи 2012. С. 26]. И появился этот сборник, как считает Хоу Чжун-и, после 762 г. [Хоу Чжун-и 1990. Т. 1. С. 313].

«Цзяо фан цзи» — сочинение маленькое. Его общий объем (включая предисловие и послесловие) незначительно превышает две тысячи восемьсот иероглифов. Но несмотря на столь малый размер, сборник Цуй Линциня имеет весьма важное значение, поскольку содержит бесценный исторический материал, касающийся организации деятельности придворной школы актеров и различных аспектов ее жизни; ни одно исследование, касающееся китайского музыкального искусства танского времени, не обходится без свидетельств, взятых из «Цзяо фан цзи». Так, например, сборник содержит перечень названий трехсот двадцати семи мелодий и музыкальных пьес (*цюй* 曲 и *дацюй* 大曲), которые исполнялись при дворе по различным случаям; как замечает современный китайский литературовед Чжоу Янь-лян (周延良 р. 1948), названия многих из этих мелодий сохранились до наших дней исключительно благодаря Цуй Лин-цяню [Чжоу Янь-лян 1996. С. 76] [332]. Это одна из самых ценных составляющих «Цзяо фан цзи».

Другая — те самые аспекты жизни школы и ее обитателей, в первую очередь женского пола.

> Те из певичек, кто попадали в Ичуньюань, звались *нэйжэнь* (内人 «дворцовые служанки»), по-другому *цяньтоужэнь* (前頭人 «те, что перед глазами») — ведь они постоянно выступали перед Владыкой. Семьи их жили в придворной школе, звались *нэйжэньцзя* (内人家 «семья дворцовой служанки») и круглый год получали довольствие.
>
> Те [из *нэйжэнь*], кто были осчастливлены [августейшим интимным вниманием], звались *шицзя* (十家 «десять семей»), им жаловали покои и одаривали

[332] С другой стороны, он же подчеркивает, что далеко не все из этих мелодий и пьес были известны при династии Тан — некоторые более позднего происхождения, очевидно, они были добавлены при позднейших редакциях текста (с. 80). См. подробнейший комментарий к каждому названию из этого перечня: [Цуй Лин-цинь 1962. С. 59—174]. Тема перечня музыкальных произведений из «Цзяо фан цзи» — одна из самых востребованных в современной китайской науке применительно к данному сборнику, изучению тех или иных ее аспектов посвящено значительное количество научных работ.

их независимо от происхождения. Некогда было лишь десять [*нэйжэнь*], удостоившихся особой любовной благосклонности [Владыки], а потом число их увеличилось, но власти все равно одаривали всех так же, как и [первых] *шицзя*. И хотя *шицзя* стало несколько десятков, их все равно продолжали называть по-старому.

Во второй и шестнадцатый день каждой луны все матери *нэйжэнь* могли привести дочерей на аудиенцию, а если у кого не было матери, ее заменяла сестра или тетя.

Когда *шицзя* пришли в упадок, то стали обитать в придворной школе наравне с простыми *нэйжэнь*. В день своего рождения *нэйжэнь* могли пригласить к себе мать, тетушек, сестер, и все другие встречи [*нэйжэнь*] проходили так же [Цзяо фан цзи 2012. С. 11] [333].

Есть здесь истории и о конкретных людях — певцах и танцорах, а также о своеобразии их нравов. Есть весьма поучительные зарисовки.

Чжан Шао-нян 張少娘, жена Су У-ну 蘇五奴, прекрасно пела и танцевала, а также была очень красива и умела исполнять [танец] «Та яо нян» (踏謠娘 «Притопывающая и поющая девушка»). Если [ее] приглашали [на пирушку], У-ну тут же бежал впереди [жены]. Однажды его хотели напоить вдрызг, подносили вино во множестве, но У-ну отвечал:

— Лучше дайте мне денег побольше, хотя они и железные, но я все равно [от денег] опьянею, а с вином и не беспокойтесь!

Ныне тех, что торгуют [собственными] женами, зовут «У-ну», а началось это с Су [Цзяо фан цзи 2012. С. 17].

Что касается упомянутого танца «Та яо нян», то в «Цзяо фан цзи» по его поводу ближе к концу содержится следующее разъяснение:

[Танец] «Та яо нян». При Северной Ци жил человек по фамилии Су 蘇 — нос весь в прыщах, никогда не служил, хотя и называл себя ланчжуном, страсть к выпивке имел непомерную, а как напивался пьян, так начинал бить жену без перерыва. Жена от этого очень страдала, жаловалась соседям. [Так] в те времена [и повелось]: во время праздника мужчина, переодетый в женское платье, медленно входил во двор, напевая на ходу, и в конце каждого куплета зрители вторили хором: «Притопни и пой, успокоение найди! Притопни и пой, девушка, горести свои уйми!» За такое ритмическое в такт шагам пение прозвали это — *та яо*; а поскольку [песня] была с жалобами, и добавляли: «горести». Когда же появлялся супруг, [«девушка»] принимала побитый вид — это было очень смешно. Ныне же *та яо* исполняют женщины, оттого их не зовут «ланчжун», а кличут — «дядюшка». В действе прибавилось комичности и вовсе исчез былой смысл. Некоторые называют [этот танец] — «Тань жун нян» (談容娘 «девушка, которую уговорили слушаться»), но это не он [Цзяо фан цзи 2012. С. 24] [334].

С точки зрения композиции «Цзяо фан цзи» производят впечатление набора случайных записей о придворной школе, выстроенных безо всякого

---

[333] И ч у н ь ю а н ь — усадьба, размещавшаяся в Чанъани; была выстроена по приказу Сюань-цзуна специально для певичек из придворных школ, которые удостоились императорского выбора для выступлений в высочайшем присутствии. Более подробно о *нэйжэнь* см., например: [Хэ Гуан-тао 2007]. О жизни женщин в придворных танских школах см. также: [Гуань Шу-минь 1988].

[334] Это самое раннее и самое подробное письменное свидетельство о *та яо нян*. Подробное исследование этого, по сути, театрализованного представления (истоки, свидетельства, варианты и пр.) см.: [Дун Мэй-кань 1983].

порядка и тематики: идущие после предисловия фрагменты (сюжетные зарисовки, описания устройства придворной школы, заметки о выдающихся певцах и певицах, часто имеющие к сяошо самое поверхностное отношение) вдруг перебиваются длинным перечнем мелодий и музыкальных композиций, после чего следует еще несколько фрагментов того же содержания, что и в начале сборника, а завершается все многословным послесловием; и объем и построение как предисловия, так и послесловия таковы, что вполне приличествовали бы собранию куда больших размеров, нежели имеющиеся ныне восемнадцать фрагментов. Возможно, дело в тех потерях, которые сборник Цуй Лин-циня понес в процессе бытования, и остается пожалеть, что этот любопытнейший памятник не дошел до наших дней в первозданном виде.

20.3.7. «Записи о Северном квартале»

Другой сборник, затрагивающий жизнь танского артистического мира, носит название «Бэй ли чжи» (北里志 «Записи о Северном квартале») и принадлежит чиновнику и литератору Сунь Ци (孫棨 втор. пол. IX—нач. X в.), литературный псевдоним Увэй-цзы 無為子. Сведений о нем немного, официальная биография отсутствует. Известно, что в начале царствования императора Си-цзуна (на троне 874—888) Сунь Ци прибыл в Чанъань, чтобы принять участие в экзаменах на степень цзиньши, но экзамены не выдержал и некоторое время провел в увеселительных заведениях столицы, а при Чжао-цзуне (на троне 889—903) карьера Сунь Ци пошла в гору: он был назначен *шиюйши* (чин в придворном Цензорате), стал членом придворной академии Ханьлиньюань и *чжуншу шэжэнь* (императорский секретарь из Государственной канцелярии, один из «домочадцев при срединных документах», как переводит В. М. Рыбаков, см.: [Рыбаков 2009. С. 241]). Дошедшее до нас творческое наследие Сунь Ци невелико: шесть стиховторений в составе «Цюань тан ши» и сборник «Бэй ли чжи».

Данный сборник числится в библиографическом отделе сунской династийной истории (цз. 206) в объеме одной цзюани. Та же информация содержится у Чао Гун-у и Чэнь Чжэнь-суня [Чао Гун-у 1990. С. 569; Чэнь Чжэнь-сунь 1987. С. 321]. Позднее сборник Сунь Ци вошел в состав разных ксилографических изданий, и самым ранним и адекватным ныне является его список из «Гу цзинь шо хай» минского Лу Цзи; именно он лежит в основе современных изданий сборника. Текст «Бэй ли чжи», которым мы располагаем сегодня, состоит из авторского предисловия и одной цзюани основного корпуса текста, в которой тринадцать фрагментов, а также из приложения в семь фрагментов, ранее утраченных и восстановленных поздними текстологами [Тан Удай бицзи сяошо дагуань 2000. Т. 2. С. 1399—1418].

История создания сборника описана в конце предисловия самим автором:

> ...Я вместе с другими соискателями долго жил в столице и постоянно отдавал время прогулкам по ней, а оттого и не преуспел в замыслах. И каждый раз,

думая о том, что все достигает своего предела, а потом неизбежно обращается вспять, опасался, что так не может продолжаться долго, и постоянно испытывал желание записать истории [о Северном квартале], дабы позднее использовать в беседах, — чтобы не обвинили меня, будто я лишь и делал, что проводил время в праздности. [Но я], что называется, все ползал в грязи, так и не изложив [на бумаге желаемое], как вдруг случилось трагическое бедствие, и августейший выезд и двор направились в Шу, а жертвы злодеев ускользнули в горы и леса, и от былых устремлений и следа не осталось! [Я] безмолвно возвращался мыслями к былому, понимая, что воспоминания уходят, а кругом уже так долго продолжается бедствие, что [я] стал опасаться, что уж не смогу потом записать сполна все то, что видел и слышал. [И я] расположил тогда по порядку истории, повествующие о делах былой безмятежности. А был тогда год под циклическими знаками *цзя-чэнь* девиза правления Чжун-хэ. Предисловие Увэй-цзы [Тан Удай бицзи сяошо дагуань 2000. Т. 2. С. 1403].

То есть Сунь Ци, удрученный очередным сотрясшим империю мощным восстанием Хуан Чао, поспешил записать все, что помнил о тех временах, когда он и другие книжники, прибывшие в столицу на экзамены, беззаботно проводили время в столице, в частности в квартале Пинканли, и книга, таким образом, появилась, согласно предисловию, в 884 г. Сианьская исследовательница Ван Сяо-цзюань (王曉鵑 р. 1969) утверждает, что описываемые в «Бэй ли чжи» события относятся к 875—879 гг. [Ван Сяо-цзюань 2009. С. 37].

Квартал Пинканли (Пинканфан) располагался на севере Чанъаня (откуда иное его название — Бэйли, Северный квартал) и непосредственно примыкал к юго-восточной стене столичного дворцового комплекса и к западной стене восточного городского рынка, это был относительно тихий центральный квартал северной части столицы, где располагалось множество усадеб сановников и знати. От северных ворот квартала на восток шли три переулка (*цюй* 曲), где и были сосредоточены дома певичек, культовое, как бы сказали в наши дни, место, столь привлекавшее Сунь Ци и прочих ищущих развлечений жителей Чанъаня. С описания этих переулков и начинаются «Бэй ли чжи».

Пинканли. Если войти в восточные ворота, то [отсюда] на восток поворачивают три переулка, здесь сосредоточены обиталища всех певичек. Многие из тех певичек, что пользуются популярностью, [живут] в южном и среднем переулках. А в переулке, что за их стенами, обитают певички вульгарные и низкие, все те, что пренебрежительно изгнаны из [первых] двух переулков. На перекрестках перед южным и средним переулками во множестве толкутся украдкой те, кто лишь, как говорится, начинает восхождение в чиновничьи палаты. Жилища в этих двух переулках — всё просторные и чистые залы и палаты, в каждом [жилище] по три комнаты для приемов, спереди и сзади высажены цветы или же установлены удивительной формы камни и устроены домашние пруды — справа и слева друг напротив друга, а в небольших залах — занавеси, циновки и лежанки, пологи и покрывала, всё такого похвального рода [Тан Удай бицзи сяошо дагуань 2000. Т. 2. С. 1404].

Сунь Ци рассказывает, что женщины, выдающие себя за матерей певичек (в просторечии их называют *баотань* 爆炭), в большинстве своем таковыми вовсе не являются, и часто они бывают из числа бывших певичек, по возрасту вышедших, так сказать, на пенсию. Певичек здесь или воспи-

тывают для будущей профессии сызмала, или же берут красивых девочек из бедных семей, но есть и девицы из семей приличных, которых родители передают на время в Пинканли с расчетом на будущие щедрые подарки их посетителей. Во время обучения пению и танцам певичек держат в крайней строгости, вплоть до порки [335]. Местных певичек обычно берут на продолжительное содержание молодые отпрыски богатых семей, при этом, само собой, никаких свадебных церемоний не совершается. Свои переулки певички покидают очень редко — разве что послушать проповедь, что на восьмой день каждого месяца проходит в расположенном неподалеку буддийском храме Баотансы, да и то после того, как заплатят своим «мамкам» по связке монет. Оттого в такие дни в Баотансы не протолкнуться от любопытных мужчин — молодых цзиньши, чиновников, книжников: все спешат поглазеть на певичек.

Следует отметить, что «Бэй ли чжи» — первый в истории китайских сяошо сборник, специально посвященный певичкам, девушкам, достаточно образованным в области изящных искусств, много уделяющим внимания своей внешности и манерам, девушкам, чей удел состоял в развлечении алчущих утонченности посетителей из высших слоев общества [336]. Сборник состоит из неравнозначных в плане объема фрагментов, среди которых преобладают крупные — в среднем из пятисот-шестисот иероглифов, хотя есть один, в котором меньше ста знаков. Композиционно сборник делится на две неравные части. Первая часть включает только один фрагмент — это цитированный выше фрагмент, озаглавленный «Хай лунь сань цюй чжун ши» (海論三曲中事 «Подробно о делах в трех переулках»), где описываются общее устройство и порядки в Пинканли; вторую часть составляют все остальные фрагменты «Бэй ли чжи», по сути представляющие собой своеобразные «биографии» известных певичек преимущественно южного (он же передний — *цяньцюй* 前曲) переулка [337]. Эти фрагменты все сюжетные и названы именами самих певичек: Сянь-гэ 仙哥, Чу-эр 楚兒, Чжэн Цзюй-цзюй 鄭舉舉, Я-нян 牙娘, Янь Лин-бинь 顏令賓, Ян Мяо-эр 楊妙兒, Ван Туань-эр 王團兒, Юй Ло-чжэнь 俞落真, Ван Су-су 王蘇蘇, Ван Лянь-лянь

---

[335] «Их обучали игре на струнных и духовых музыкальных инструментах, игре в облавные шашки, каллиграфии, живописи, но за малейшую провинность наказывали весьма жестоко, так что хотя у них и был достаток, но никакой личной свободы, и положение их было ничтожным» [Хоу Чжун-и 1990. Т. 1. С. 316].

[336] Хотя, конечно, обыденная действительность была гораздо прозаичнее: «Большое число женщин в городах торговали своим телом. В танском Чанъане девицы легкого поведения обитали в отдельном квартале Пинкан, расположенном в аристократической части столицы. Впоследствии злачные места рассеялись по всему городу. В целом проституция была точным слепком городского общества. Отдельные куртизанки, имевшие успех в высшем свете, утопали в золоте, рядовые жрицы любви влачили жалкое существование, обслуживая таких же бедняков, не имевших денег на женитьбу» [Крюков 1984. С. 104].

[337] Третьей (неофициальной) частью «Бэй ли чжи» можно считать восстановленные поздними текстологами фрагменты, которые даны в приложении: это описания происшествий, случившихся в Пинканли с различными известными лицами, например с сановниками Ху Чжэном (胡證 758—828) или Пэй Сы-цянем (裴思謙 IX в.), с участием тамошних певичек.

王蓮蓮, Лю Тай-нян 劉泰娘 и Чжан Чжу-чжу 張住住. Такие фрагменты начинаются с краткой характеристики конкретной певички — ее достоинств, умений и красоты.

> Сянь-гэ из Тяньшуя, по второму имени Цзян-чжэнь 絳真, жила в середине южного переулка, была искусна в шутливой беседе, умела петь, [ее] постоянно приглашали для увеселений на пиры, [и Сянь-гэ] умела держать себя и мягко и строго. Внешность ее была самая обыденная, но — своеумеренная, утонченная, приличествующая, и люди просвещенные превозносили ее элегантность, и слава [Сянь-гэ] гремела, поднимая цену [Тан Удай бицзи сяошо дагуань 2000. Т. 2. С. 1405].

Часто Сунь Ци как знаток Северного квартала даже сообщает точный адрес места, где проживала та или иная певичка: «в переднем переулке четвертый и пятый дома с востока» (Ян Мяо-эр) или «в переднем переулке первый дом с запада» (Ван Туань-эр). А после характеристики певички идет примечательный эпизод (или эпизоды), с певичкой связанный, описание некоего происшествия из ее профессиональной практики, позволяющее сполна оценить перечисленные в начале рассказа достоинства девушки. Нередки здесь диалоги между певичками и их постетителями, а также стихи.

> Ван Су-су обитала в южном переулке в просторном помещении, и в отношении, как говорится, винных кубков и трапезы [у нее] были свои порядки. [С нею] жили несколько девушек — младшие и старшие «сестрицы» [Су-су], все они были весьма хороши в шутках и насмешках.
>
> А был некто Ли Бяо 李標, цзиньши, — говорил, что он потомок Ин-гуна Ли Цзи. [Он] уже долго жил в доме главного цензора. Вместе с младшим братом и племянником цензора [они] отправились к [Су-су]. Когда дошла [его] очередь пить вино, Бяо написал на [бумаге] окна:
>
> Вечером весенним в двери дома всё летят цветы.
> Славы алча, князя внук в пыль мирскую окунулся.
> А бессмертные в пещере — о, как чувства их сильны! —
> Приютили молодца и не дают ему уйти.
>
> Су-су же еще не знала, [кто таков Бяо], но написанное ей не понравилось, и она сказала:
>
> — Да кто ж молодца оставит! Вы, сударь, отбросьте развратные мысли!
>
> Взяла кисть и продолжила:
>
> Собак страшных напугавшись, разлетелись куры.
> И юнцу свезло обресть лошадь дряхлую, лохмотья.
> Кто с развратом постучался к безмятежным людям,
> Пусть оставит деньги только, а свой жар уносит!
>
> Бяо был человек мелочный — густо покраснел, велел закладывать экипаж и тотчас уехал.
>
> Когда после этого Су-су встречала этого молодого княжеского отпрыска, то каждый раз непременно спрашивала:
>
> — Как ваш жар, еще пылает?
>
> [Тан Удай бицзи сяошо дагуань. Т. 2. С. 1413] [338].

---

[338] Ли Цзи (李勣 594—669) — известный танский полководец и политик, соратник Ли Ши-миня в деле воцарения танского дома, одна из ключевых фигур в расширении и укреплении танских границ, за заслуги перед троном удостоенный титула Ин-гуна.

Как минимум в двух фрагментах сборника фигурирует и сам автор, Сунь Ци, и один из таких рассказов — почти трагическая история его связи с певичкой Ван Фу-нян 王福娘. Молодой Сунь Ци, прибыв на экзамены в Чанъань, встречается с Ван Фу-нян, и певичка из всех стихов, которые адресуют ей собравшиеся, выделяет именно строки Сунь Ци, просит написать их на стене у окна, и между автором и певичкой возникают взаимные чувства. Полюбив Сунь Ци, Ван Фу-нян изливает свое сердце в стихах, просит Сунь Ци выкупить ее из певичек, чтобы они могли пожениться, но Сунь Ци отказывается: «Лотоса семя, родившись в грязи, хоть и невинно, / Но коль посадишь его ты в саду, сути своей не изменит» [Тан Удай бицзи сяошо дагуань 2000. Т. 2. С. 1411]. Потом Сунь Ци уезжает в Лоян, а когда возвращается зимой, Ван Фу-нян уже оказывается выкуплена богатым купцом — больше видеться они не могут. Однако же на этом история не заканчивается: весной следующего года Сунь Ци случайно встречает Ван Фу-нян, и она приглашает его навестить ее в Северном квартале, а когда Сунь Ци приходит, не смеет сама выйти к нему, но просит младшую сестру передать Сунь Ци ее прощальное стихотворение. Сунь Ци удрученно вспоминает былые дни с Ван Фу-нян, но уж больше к ее дому не приближается. Это самый длинный фрагмент в «Бэй ли чжи», насыщенная стихами настоящая любовная драма, написанная к тому же от первого лица (*ю* 予 «я»), — удивительно, что современные китайские исследователи не рассматривают это произведение в ряду новелл чуаньци [339].

Язык сборника Сунь Ци легок и художественен, местами метафоричен, а созданные им образы девушек — вполне рельефны и достоверны. Есть здесь и красивые любовные истории, и описания пирушек столичных чиновников с певичками и гулянок выдержавших экзамены молодых людей, а также многочисленные подробности из жизни самих девушек Пинканли, и сочетание всего этого в рамках одного сборника делает «Бэй ли чжи» поистине уникальным, редким в истории сяошо сборником.

Кстати, следует отметить, что певички, разумеется, оказывали услуги своим посетителям не бесплатно, и Сун Ци сообщает, что обычно *и си* (一席 «одно застолье», куда входили как яства и напитки, так и сопровождение застолья услугами певичек по части музыки, танцев, интеллектуальных бесед и пр.) обходилось постоянному клиенту примерно в двадцать четыре тысячи монет в дневное время и в сорок восемь тысяч — в вечернее; а для новых клиентов или же новоиспеченных цзиньши суммы эти удваивались [Тан Удай бицзи сяошо дагуань 2000. Т. 2. С. 1407].

[339] Ван Сяо-цзюань замечает, что, несмотря на то что этот фрагмент не может быть поставлен в один ряд с такими шедеврами танской прозы, как «Ли ва чжуань» или «Цуй сяо юй чжуань», характер чуаньци у этого текста, вне сомнений, присутствует, а разница состоит в том, что это не плод авторского воображения, но высокохудожественная запись реально имевших место событий [Ван Сяо-цзюань 2009. С. 38].

ГЛАВА 21
ПРОЗА ЭПОХИ СУН

21.1. Проза сяошо в сунское время

Как было сказано выше, расцвет китайской культуры в сунское время привел как к серьезным обобщениям, выразившимся в создании выполненных по заказу императорского двора ряда глобальных прозаических сводов — «Тай пин гуан цзи», «Тай пин юй лань» и других, — так и в возникновении ряда новых явлений в словесности, в том числе и нового типа сюжетного повествования, порожденного городской культурой, изначально исполнявшегося устно, но спустя время ставшего полноценным литературным жанром, — *хуабэнь* 話本, так называемой «городской повести» [1]. Кроме того, как читатель помнит из вышеизложенного, к сунскому времени в китайской книжной традиции давно уже существовали прозаические произведения, так или иначе затрагивающие тему поэзии, и бессюжетные тексты, в которых собирались и подвергались критическому анализу сведения о стихах и самих поэтах или которые представляли собой теоретические трактаты о поэтическом мастерстве. Все это и создало почву для возникновения нового жанра — *шихуа.* Термин «шихуа» в своем составе содержит два слога: *ши* 詩 и *хуа* 話, смысл которого современный китайский исследователь Чжоу Чжэнь-фу (周振甫 1911—2000) справедливо объясняет через слово *гуши* 故事, то есть истории, записи о некоем происшествии, анекдот [Чжунго лидай шихуа 1985. Т.1. Предисловие]. Весь термин сле-

---

[1] Термин этот сунского происхождения; букв.: «основа речи», то есть — некий конспект рассказа на вэньяне, который сказитель в ходе конкретного представления на разговорном, понятном слушателям, языке, разукрашивал различными деталями по своему усмотрению. Такие «конспекты» передавались от учителя к ученикам в записи и носили прикладной характер. А авторами их обычно становились образованные книжники, по тем или иным причинам не состоявшиеся на государственной службе. Существует мнение, что анонимный сунский сборник «Люй чуан синь юй» (綠窗新語 «Новые рассказы у зеленого окна») представляет собой собрание как раз таких вот конспектов устных сказов, и именно в такой форме до нас дошли сунские *хуабэнь*. Жанр пышно расцвел в последующие эпохи — например, эпоху Мин: тогдашние *хуабэнь* представляли собой уже не краткие конспекты сюжета, но значительные по объему сюжетные тексты, занимательные, насыщенные действием, вполне отвечающие современному представлению о повести. На русском языке о *хуабэнь* см.: [Желоховцев 1969]. Переводы некоторых сунских хуабэнь на русский см. в кн.: [Нефритовая Гуаньинь; Простонародные рассказы].

дует переводить как «рассуждения о стихах» [Серебряков 1979. С. 213] [2]. Первенство создания произведения в этом жанре принадлежит Оуян Сю. «Уединенно поселившись на южном берегу Жу, отшельник из праздной болтовни составил сборник», — так сказано в первых строках его шихуа [Лидай шихуа 1982. Т. 1. С. 264]. Речь идет о последних годах жизни великого литератора, когда, выйдя наконец в отставку, Оуян Сю поселился в усадьбе, три года назад выстроенной по его распоряжению на берегу реки Жухэ в Инчжоу. Здесь в 1071 г. и появилось на свет «Шихуа отшельника Лю-и» [3]. Это небольшое, но крайне важное для понимания развития китайской прозы сочинение. В составе «Шихуа» всего одна цзюань, и в ней двадцать девять сравнительно небольших по объему фрагментов, в которых прозаические пассажи сочетаются с поэтическими строками (их, как правило, две), и именно последние выступают центральным фрагментообразующим элементом — все прочее написано ради них, вокруг них разворачивается и к ним сводится логическая нить авторского повествования. Но при таком небольшом объеме содержание шихуа Оуян Сю очень разнообразно — здесь говорится и о технике стихосложения, и о том, как были утеряны или сохранены те или иные произведения, о стилистических различиях поэтических направлений, даются сведения и о самих поэтах. Материал распадается на несколько более или менее устойчивых тематических групп.

1) Фрагменты, представляющие собой своеобразные комментарии к поэтическим строкам, взятым из стихотворений выражениям или к отдельным словам. Характерным примером может служить фрагмент 4, где комментируются четыре строки из двух стихотворений, посвященных особенностям жизни столичного чиновничества. А во фрагменте 2 Оуян Сю показывает, что в строчку стихотворения Ли Фана вкралась ошибка, и приводит доказательства. Следует обратить внимание также на то, что Оуян Сю в лучших традициях классической китайской историографии включает в свое шихуа и те стихотворные строки, которые, по его мнению, выдающимися достоинствами не отличаются, однако же соответствуют исторической правде:

> В окрестностях императорской столицы великое множество красивых мест, но чиновный люд так загружен делами службы, что с трудом выкраивает в погожий день время, чтобы насладиться пиром или прогулкой среди прелестных пейзажей. Даже в стихах есть такие строчки:
>
> Торговец с цветами на коромыслах любуется на персики и сливы.
> Торговец вином жадно ловит звуки музыки, несущиеся с башни.

---

[2] Однако следует признать и право на существование перевода Дж. Т. Лю — «talks on poets, poems and poetry», развернутость которого ученый объясняет тем, что в этом жанре объединены самые разные вещи, от анекдотов о поэтах или о связанных со стихами происшествиях до элементов литературной критики [Liu 1967. Vol. 2. P. 812].

[3] Другие названия: «Шихуа Лю-и» 六一詩話, «Шихуа господина Оу» 區公詩話, «Шихуа господина Оуян Юн-шу» 歐陽永叔詩話, «Шихуа господина Оуян Вэнь-чжуна» 歐陽文忠詩話 — в этих названиях используются и литературный псевдоним, и второе имя, и посмертное имя Оуян Сю. У Мэн-фу пишет, что первоначально сочинение называлось просто «Ши хуа» [У Мэн-фу 1985. С. 75], того же мнения придерживается и Го Шао-юй [Го Шао-юй 1979. С. 2].

В чаньской обители Интяньчаньюань, что в Западной столице, есть императорский зал поклонения духам предков — как раз на северном берегу реки, в десяти с чем-то ли от Хэнаньфу (имеется в виду областной центр, то есть Лоян. — *И. А.*). Каждый год все чиновники — и знатные, именитые, и простые служащие — вынуждены являться сюда на утреннюю службу страшно рано, а когда служба кончается, казенное вино обходит всех три раза, и чиновники, не перебросившись и словом, возвращаются назад. Вот почему сложены такие строки:

Будто во сне глубоком десять ли прошел.
Ни слова не промолвив, три чаши осушил.

Хотя и грубовато сложены эти строки, речь в них идет о том, что действительно было в двух столицах (в Лояне и Кайфэне. — *И. А.*) [Лидай шихуа 1982. Т. 1. С. 264].

2) Фрагменты, в которых автор дает оценку тем или иным поэтическим строкам или их авторам. Чаще встречаются оценки хвалебные, однако они могут быть и вполне уничижительными.

3) Фрагменты, представляющие собой записи коротких, примечательных, с точки зрения Оуян Сю, случаев с поэтами, анекдоты о поэтах. Это могут быть и сообщения об интересных фактах — например, о поэтическом состязании между девятью буддийскими монахами и эрудитом и поэтом Сюй Дуном (許洞 976?—1017?); и просто записи информационного характера, содержащие сведения о прославленных (и не очень) поэтах. Фрагменты этой группы особенно близки к знакомой нам прозе сяошо.

С тех пор как на экзаменационном дворе стали отбирать людей по [искусству слагать] оды *фу*, среди *цзиньши* никто не обращает внимания на стихи *ши* и некому стало сказать похвальное слово. Только вот во второй год Тяньшэн на провинциальных экзаменах *шанщу* Сун Ци лучше всех написал стихотворение «Выбираю себе господина», и в нем были такие строки:

Гаснет заря средь отблесков за облаками.
Все умолкает навстречу медленной луне.

Это стихотворение знали наизусть все жители столицы. Кандидаты того времени прозвали господина Сун Цай-хоу (Сун «Выбираю господина») [Лидай шихуа 1982. Т. 1. С. 272].

4) Фрагменты, содержащие некоторые элементы размышлений о поэзии самого Оуян Сю. Фрагменты этой группы по своему духу близки к поэтическим трактатам.

Появление «Шихуа отшельника Лю-и» оказалось настолько своевременным и закономерным, что произведения в этом жанре в самое короткое время широко распространились — так, после 1071 г. появились «Продолжение шихуа» 續詩話 Сыма Гуана, «Шихуа Чжун-шаня» 中山詩話 Лю Биня (劉攽 1022—1088), «Шихуа Хоу-шаня» 後山詩話 Чэнь Ши-дао (陳師道 1053—1101) и многие, многие другие. Шихуа стали входить на правах составных элементов в более крупные собрания (например в бицзи), ибо решали сходные задачи: сохранить знания о поэзии, зафиксировать их для будущих поколений, уточнить неточное и исправить неверное[4]. И

[4] Так делает уже Оуян Сю: в своем шихуа он записывает выражения из стихов, смысла которых не понимает, однако обстоятельно указывает все то, что ему об этом известно, в надежде, что потом кто-нибудь разберется лучше него (фрагменты 18, 26). Его ожида-

для исследователя традиционной китайской культуры и поэзии произведения в жанре «шихуа» представляют несомненную ценность в первую очередь именно тем, что в них подчас заключены уникальные сведения и материалы, а также оценочные мнения современников (часто — целые подборки таких мнений) по поводу какого-либо стихотворения, поэта, литературного направления, что позволяет сегодня получить представление о восприятии современниками того или иного поэтического произведения, а это иногда даже более любопытно, чем само произведение.

Жанр «шихуа» можно и нужно рассматривать как одно из ответвлений китайской литературной поэтической критики, а Оуян Сю — как одного из ее родоначальников. С течением времени шихуа значительно возросли в объеме, да и содержание самого понятия «рассуждение о стихах» было подвергнуто переосмыслению: уже в «Шихуа Цан-лана» 滄浪詩話 южносунского Янь Юя 嚴羽, написанном в тридцатых годах XIII в., дается деление шихуа как целого на пять составляющих (*шибянь* 詩辯 «признаки стихов»; *шити* 詩體 «поэтические стили»; *шифа* 詩法 «стихосложение»; *шипин* 詩評 «критика стихов»; *каочжэн* 考證 «разыскания и выправление»), охватывающих главным образом разные аспекты теории стихосложения или литературной критики, а места для истории о поэтах (и *хуа* в смысле *гуши*) уже почти не остается [5].

Что же до прозы сяошо в ее классическом виде, то, как видно из материала, изложенного выше, к сунскому времени она прошла длинный эволюционный путь — от простого собирательства и коллекционирования к созданию новых авторских произведений; от ханьских сяошо, бытовавших в том числе в виде отдельных текстов к сборнику, как к главной единице существования сяошо; наконец, при Тан снова возникли и пышно расцвели тексты, распространявшиеся вне сборников, — новеллы чуаньци. Цикличность развития прозы привела в итоге к объединению чуаньци с классическими *чжигуай сяошо* в рамках одного сборника; и для нас в данном процессе важно отметить, что сборник и именно сборник оставался основной формой существования прозы сяошо. При этом менялись представления об

ния оправдал уже Сыма Гуан, уточнив в своем шихуа сведения о девяти монахах-поэтах: «У господина Оуяна сказано: собрание стихов девяти монахов утеряно. Но я, будучи весной первого года Юань-фэн (1078) в храме Юйцюаньсы, что на горе Ваньаньшань, и заночевав там у цзиньши Минь Жу-цзяо, нашел эту книгу!» [Чжунго лидай шихуа 1985. Т. 1. С. 180]. Стоит добавить, что сведения о монахах дошли до нас лишь благодаря Оуян Сю и Сыма Гуану.

[5] Современный китайский исследователь Гэ Чжао-гуан 葛兆光 в сунских шихуа выделяет три основные группы: собрания, включающие в себя рассуждения о стихах различных авторов, то есть своеобразные компендиумы, энциклопедии шихуа, как, например, «Ши хуа цзун гуй» (詩話總龜 «Генеральный свод шихуа») Жуань Юэ (阮閱 кон. XI—перв. пол. XII в.); собрания фрагментов, посвященных событиям, связанным со стихами, когда вокруг того или иного поэтического произведения раскручиваются история его создания или же иные исторические обстоятельства, имеющие отношение к данным строкам, — в качестве примера здесь можно назвать «Ши линь гуан цзи» (詩林廣記 «Обширные записки о лесе поэзии») Цай Чжэн-суня (蔡正孫 XIV в.), своего рода памятник поэзии ушедшей сунской эпохи; наконец, собрания, основным содержанием которых является собственно теория поэзии и стихосложения, как упоминавшееся выше «Шихуа Цан-лана» (см.: [Гэ Чжао-гуан 1985. С. 114].

авторстве, которое, изначально сводясь к компиляции из сочинений предшественников, постепенно распространилось именно на сборник как единицу бытования прозаического текста, — что в итоге привело к появлению в сунское время особой формы авторского сборника, *бицзи* 筆記. Об этом своеобразом явлении будет отдельно сказано ниже; но не следует думать, что по воцарении Сун сборники сяошо старого образца перестали появляться: как и в любой традиционной культуре в сяошо старое дол-го существовало параллельно с новым; так, каталог Юань Син-пэя и Хоу Чжун-и содержит сведения о 337 сунских сборниках (включая и новеллы чуаньци), из которых сохранилось 232, в том числе собрания вполне традиционные [Юань Син-пэй 1981].

Самым заметным среди традиционных сборников *чжигуай сяошо* раннесунского времени справедливо считается «Цзи шэнь лу» (稽神錄 «Записи собранного о духах»). «Цзи шэнь лу» принадлежит кисти Сюй Сюаня, литератора и эрудита, начинавшего чиновничью карьеру при Пяти династиях [6]. Славившийся любознательностью, Сюй Сюань собирал удивительные истории в течение двадцати лет, с 935 по 955 г., в результате чего появились «Цзи шэнь лу», в сунских библиографиях зафиксированные в объеме двадцати цзюаней; до наших дней текст дошел лишь в шести (плюс две цзюани дополнений), объединяющих 235 рассказов (Сюй Сюань 2006]. Известно, что многие истории Сюй Сюань почерпнул из бесед со своими гостями или в путешествиях по тогдашнему Китаю. Один из источников Сюй Сюаня упомянут впрямую — благодаря Чао Гун-у, который в своей библиографии приводит следующие слова сунского поэта Ян И (楊億 974—1020): «Куай Лян 蒯亮, простолюдин из Цзяндуна (т. е. из земель к востоку от Янцзы. — *И. А.*) был страшный хвастун и болтун. Сюаню [Лян] понравился, и он поселил [Ляна] в своем доме. Многие истории из "Записей собранного о духах" — как раз из тех, что рассказывал Лян» [Чао Гун-у 1990. С. 555] [7]. Известно также, что Сюй Сюань, один из членов комиссии по подготовке антологии «Тай пин гуан цзи», с одобрения ее начальника Ли Фана, включил полностью сборник «Цзи шэнь лу» в «Тай пин гуан цзи» — в этой антологии содержится 221 рассказ из сочинения Сюй Сюаня; все рассказы озаглавлены.

---

[6] Сюй Сюань (徐鉉 916—991, жизнеописание в «Сун ши», цз. 441) служил в царствах У и покорившем его царстве Южная Тан, где был *чжичжигао* (чиновник, ведающий составлением черновиков императорских бумаг), а также занимал много других высоких придворных должностей. После завоевания Южной Тан сунскими войсками стал служить при сунском дворе, но до высоких постов не поднялся. Он был известен своими обширными знаниями и многообразными талантами — не только на литературном поприще, но и в области каллиграфии и живописи; одно время Сюй Сюань был очень знаменит. Заслуживает внимания его плодовитость: источники доносят до нас названия многочисленных сочинений, вышедших из-под кисти Сюй Сюаня, но подавляющее большинство из них история для нас не сохранила.

[7] В нынешнем тексте «Цзи шэнь лу» сохранилось всего две отсылки на Куай Ляна — 處士蒯亮言, то есть «отшельник Куай Лян рассказывал»; есть и очень редкие указания на иных информаторов, например: 道士邵修默親見之 «даос Шао Сю-мо лично видел это» или 魏人范宣古親聞其事至為余言 «житель Вэй Фань Сюань-гу лично слышал эту историю и потом рассказал мне».

«Цзи шэнь лу» — довольно однородное собрание традиционных историй о духах, душах умерших и о загробном воздаянии; большинство из вошедших в сборник рассказов выполнены в привычном нам ключе фиксации невероятного происшествия и его обстоятельств без какой-либо идеологической нагрузки; но встречаются и такие, где звучит авторский голос — например, ряд рассказов, действие которых так или иначе связано с военными столкновениями, несущими простым людям неисчислимые беды, и с последствиями этих событий: «И чунь жэнь» (宜春人 «Человек из Ичуня»), «Чжоу цзе» (周潔 «Чжоу Цзе») и некоторые другие. Выделяется отдельная тема несправедливо обиженных душ умерших (*юаньгуй* 冤鬼), что вполне понятно, если иметь в виду неспокойные годы постоянных мятежей и дворцовых переворотов, на которые пришлись зрелые годы жизни Сюй Сюаня. Таковы рассказы «Лю фань» (劉璠 «Ли Фань»), «Лю цунь» (劉存 «Лю Цунь»), «Юань чжоу лу ши» (袁州錄事 «Областной секретарь из Юань-чжоу»); их герои — книжник, оклеветанный военачальник, мелкий чиновник, — будучи людьми прямыми, справедливыми и по-конфуциански бесхитростными, становятся жертвами козней завистников и недоброжелателей и в результате безвинно расстаются с жизнью. Возмездие настигает обидчиков незамедлительно. В среднем рассказы из «Цзи шэнь лу» незначительны по объему, хотя встречается и ряд довольно масштабных произведений [8]. Чжан Бин (張兵 р. 1947) отмечает, что язык изложения Сюй Сюаня в сравнении с языком сяошо танских авторов проигрывает последним в художественности ([Чжан Бин 2001. С. 7]; также см.: [Сяо Сян-кай 2002-1; Цзян Вэй 2007; Линь Чэнь 1998. С. 251—257]). В целом можно сказать, что этот сборник типичен как для танских собраний, рассмотренных выше, так и для сунских коллекций историй об удивительном.

Старые, еще дотанские, тенденции хорошо прослеживаются в ранних сунских *чжигуай сяошо*. Идущую от «Бо у чжи» традицию энциклопедических сборников об удивительном поддерживает «Цин и лу» (清異錄 «Отборные записи о необычайном») крупного знатока канонических книг и исторических сочинений Тао Гу [9]. В этом сборнике две цзюани, в которых по тридцати семи тематическим разделам распределены 657 коротких (подавляющее большинство не превышает двух-трех десятков иероглифов) записей; тематика сборника широчайшая — самые разнообразные прояв-

---

[8] Из них, однако, Ли Цзянь-го счел возможным отобрать для своей антологии новелл чуаньци только одно — «Тянь да чэн» (田達誠 «Тянь Да-чэн»), об одноименном богатом купце, к которому душа умершего обращается с просьбой о совершении перезахоронения, так как ее могилу размыло во время бури [Тан Сун чуаньци пиньду цыдянь 2007. Т. 2. С. 1087—1090].

[9] Настоящая фамилия Тао Гу (陶穀 903—970) — Тан 唐, он известный сановник. Известно, что Тао Гу весьма ревностно учился с юных лет, служил при дворе трех владетелей периода Пяти династий: при Поздней Цзинь был *чжичжигао*, при Поздней Хань был *цзишичжун*, а при Поздней Чжоу — по военному ведомству и в придворной академии Ханьлиньюань. При сунском дворе Тао Гу служил начальником Департамента налогов, а также Департамента церемоний и Департамента наказаний, был назначен в академию Ханьлинь. Основатель сунской династии весьма ценил Тао Гу за его знания: он славился эрудицией, знанием классических и канонических сочинений. Подробнее см. официальную биографию Тао Гу в 269-й цзюани сунской династийной истории.

ления сверхъестественного и различные удивительные события, о чем можно судить по заглавиям разделов: «Тянь вэнь» (天文 «Небесные узоры»), «Ди ли» (地理 «География»), «Цзюнь дао» (君道 «Путь государя»), «Гуань чжи» (官志 «О чиновниках»), «Жэнь ши» (人事 «Дела человеческие»), и т. д. [Сун Юань бицзи сяошо дагуань 2001. Т. 1. С. 1—140]. Хорошим примером собрания историй об удивительных людях может стать «Цзян хуай и жэнь чжуань» (江淮異人傳 «Истории необычайных людей с Цзяна и Хуая») У Шу (吳淑 947—1002) [10]. В сборнике, некогда насчитывавшем три цзюани, ныне осталось лишь две [Сун Юань бицзи сяошо дагуань 2001. Т. 1. С. 243—262]. В них объединены истории (жизнеописания) двадцати пяти необычайных людей времен Тан (их двое) и Южной Тан (остальные двадцать три персонажа): последователей даосизма, достигших серьезных успехов на этом поприще, благородных странствующих мужей, а также магов, в совершенстве овладевших своим искусством. Работая над «Цзян хуай и жэнь чжуань», У Шу, зять Сюй Сюаня, находился, вне сомнений, под впечатлением «Цзи шэнь лу». Он попытался преодолеть некоторую абстрактность подборки Сюй Сюаня, составив сборник рассказов о людях конкретных и претендуя тем самым на известную историческую правду, а не простое собрание удивительных историй; описания персонажей в «Цзян хуай и жэнь чжуань» подробны и не лишены художественности, а сами «истории» устроены по образцу жизнеописаний Сыма Цяня, хотя, по верному замечанию Чжан Бина, полностью находятся в русле и под влиянием танской прозы [Чжан Бин 2001. С. 9]. В числе сунских *чжигуай сяошо*, которых до наших дней дошло не так уж и много, можно упомянуть еще «Гуа и чжи» (括異志 «Собрание записей о необычайном») Чжан Ши-чжэна (張師正 XI в.) и «Соу шэнь ми лань» (搜神秘覽 «Секретное обозрение поисков духов») Чжан Бин-вэня (章炳文 XI в.), однако настоящей сокровищницей произведений подобного рода служит беспрецедентное среди сунских частных прозаических коллекций собрание — «И цзянь чжи» (夷堅志 «Записи И-цзяня») великого литератора и книжника Хун Мая (洪邁 1123—1202) [11].

---

[10] Получив степень цзиньши при Южной Тан, У Шу служил затем сверщиком текстов в Императорской библиотеке при сунском дворе, а позднее был назначен в Далисы. У Шу славился глубиной своих познаний, за что его весьма привечал сунский Тай-цзун (на троне 976—997), который и порекомендовал включить У Шу в комиссию, составлявшую по августейшему указанию своды «Тай пин гуан цзи», «Тай пин юй лань» и «Вэнь юань ин хуа». Кроме того, У Шу приложил руку к составлению хроники царствования Тай-цзуна — «Тай цзун ши лу» (太宗實錄 «Правдивые записи о Тай-цзуне»). После У Шу кроме «Цзян хуай и жэнь чжуань» остался еще один сборник — «Ми гэ сянь тань» (秘閣閑談 «Праздные беседы в дворцовом книгохранилище»), а также собрание сочинений в десяти цзюанях. Цзян и Хуай — имеются в виду Янцзыцзян и Хуайхэ и земли между этими реками, то есть, грубо говоря, территория современных пров. Цзянсу и Аньхой.

[11] Второе имя Хун Мая было Цзин-лу 景盧, литературные псевдонимы Жун-чжай 容齋 и Ечу лаожэнь 野處老人, посмертное имя Вэнь-минь 文敏. Его отец Хун Хао (洪皓 1088—1155), современник Су Ши, пятнадцать лет провел послом в чжурчжэньском государстве Цзинь (1115—1234); литературными талантами прославились и старшие братья Хун Мая — Хун Ши (洪適 1117—1184) и Хун Цзунь (洪遵 1120—1174). Сам Хун Май проявил недюжинные таланты уже в детстве и прославился обширной эрудицией:

Масштабность «И-цзянь чжи» поражает воображение: первоначально в собрании было 420 цзюаней, объединявших более пяти тысяч рассказов; по крайней мере, так написал в своей библиографии известный сунский книжник Чэнь Чжэнь-сунь (陳振孫 1190—1249): «"Записи И-цзяня", от [части] *цзя* 甲 до [части] *гуй* 癸 двести цзюаней; от [раздела] *цзя* [части] *чжи* 支甲 до [раздела] *гуй* [части] *чжи* 支癸 сто цзюаней; от [раздела] *цзя* [части] *сань* 三甲 до [раздела] *гуй* [части] *сань* 三癸 сто цзюаней; в [разделах] *цзя* и *и* [части] *сы* 四甲四乙 двадцать цзюаней, а всего — четыреста двадцать цзюаней» [Чэнь Чжэнь-сунь 1987. С. 336]. Отсюда видно, что во времена Чэнь Чжэнь-суня собрание «И цзянь чжи» состояло из некоторого количества частей (обозначенных как десятеричными циклическими знаками, так и порядковыми цифрами), которые подразделялись на части (обозначенные циклическими знаками); в собрании объемом и упорядоченностью выделялись первые три части, включавшие в себя двести и два раза по сто цзюаней, соответственно, внутри этих частей существовало по десять разделов; четвертая же часть была маленькой, всего в два раздела; судя по всему, каждый раздел состоял из десяти цзюаней.

Хун Май трудился над «И-цзянь чжи» более тридцати лет: предисловие к первой части коллекции датировано 1161 г., к последней (из датированных) — 1194 г., когда Хун Маю был уже семьдесят один год. Разумно предположить, что собрание входило в обращение по частям (по крайней мере, о том, что первые части «И цзянь чжи» были напечатаны с досок и получили широкое распространение, Хун Май пишет сам в одном из предисловий); но полный текст в скором времени был утерян, и уже в сунской династийной истории указан объем всего в восемьдесят цзюаней [12]. Долгое время текст «И цзянь чжи» бытовал в усеченном виде или по частям; при династии Мин имели хождение варианты, включавшие от двадцати до восьмидесяти цзюаней; все они были сведены вместе лишь в цинское время — этот текст в 1927 г. выпустило в свет шанхайское издательство «Шанъу иншугуань», возглавлявшееся в те годы знаменитым библиофилом

«В юные годы в день он прочитывал по нескольку тысяч слов; раз взглянет — и запомнил; он постиг все, что содержалось в книгах, будь то даже [сочинения] байгуань и Юй Чу, последователей Шакья и Лао[-цзы]» [Хоу Чжун-и 1985. С. 437]. В 1145 г. Хун Май стал цзиньши и был назначен в секретариат провинциального управления нынешнего Чжэцзяна. Потом он служил в Департаменте чинов, был приближен ко двору, стал членом придворной академии Ханьлиньюань и в этом качестве отправлен с посольством к Цзинь; посольство успехом не увенчалось, и Хун Май угодил в провинциальные начальники области. Однако позднее он вернулся ко двору и много служил по исторической части, занимаясь редактированием хроник правления. Подробнее о Хун Мае см. его биографию в 373-й цзюани сунской династийной истории; также см. погодичную хронику (*няньпу*) Хун Мая: [Лин Юй-чжи 2006]. Своеобразное творческое *няньпу* Хун Мая приведено в работе: [Лин Юй-чжи 2000]. В обширное литературное наследие Хун Мая входит и довольно объемный сборник бицзи «Жун чжай суй би у чжун» (容齋隨筆五種 «Заметки Жун-чжая, в пяти частях»).

[12] Там сказано: «Хун Май, "Записи И-цзяня", часть *чжи* 支, в семидесяти цзюанях, первоначально было сто цзюаней, ныне сохранились семь разделов — *цзя* 甲, *и* 乙, *бин* 丙, *дин* 丁, *у* 戊, *гэн* 庚 и *гуй* 癸; "Записи И-цзяня", часть *сань* 三, в тридцати цзюанях, первоначально было сто цзюаней, ныне сохранились три раздела — *цзи* 己, *синь* 辛 и *жэнь* 壬» [Сун ши и вэнь чжи 1957. С. 249].

и издателем Чжан Юань-цзи (張元濟 1867—1959), который проделал над сохранившимися списками сборника Хун Мая громадную текстологическую работу, подготовив критический текст и добавив двадцать пять цзюаней из отрывков, восстановленных по другим источникам (277 рассказов; в собрании эта часть называется «И цзянь чжи бу» 夷堅志補, «Дополнения к "Записям И-цзяня"»); немного позднее было сделано еще одно дополнение в 34 рассказа, названное «Цзай бу» 再補; в 1981 г. в Пекине вышел заново выверенный критический текст «И цзянь чжи» в четырех томах, подготовленный Хэ Чжо 何卓, куда было добавлено еще 28 ранее утерянных рассказов, восстановленных по своду «Юн лэ да дянь» (永樂大典 «Большое собрание годов Юн-лэ»); на данный момент это издание считается самым полным и авторитетным (см.: [Хун Май 1994]). В нем лишь 206 цзюаней и около двух тысяч семисот рассказов от первоначального объема; сохранились части *цзя* 甲, *и* 乙, *бин* 丙 и *дин* 丁 (двадцать цзюаней в каждой); от части *чжи* 支 сохранились разделы *цзя* 甲, *и* 乙, *цзин* 景, *дин* 丁, *у* 戊, *гэн* 庚 и *гуй* 癸 (десять цзюаней в каждой); от части *сань* 三 — *цзи* 己, *синь* 辛 и *жэнь* 壬 (тоже по десять цзюаней); среднее число рассказов в цзюани колеблется от десяти до двадцати.

Истоки названия «И-цзянь чжи» следует искать в «Ле-цзы», где сказано: «Есть рыба, которая зовется *гунь*, есть птица, которая зовется *пэн*. <...> Но неужели они существуют на самом деле? Великий Юй видел их в своих странствиях, Бо-и, узнав о них, дал [им] названия, а И-цзянь [лишь] слышал [о них] и записал...» [13] Здесь имеются в виду диковинные существа и степень достоверности информации о них: если Юй где-то видел рыбу гунь и птицу пэн, то И-цзянь сам их не видел, но только слышал; полностью доверяя своему информатору, он записал услышанное с его слов; иными словами, в лице загадочного И-цзяня мы имеем чуть ли не первого автора сяошо в китайской истории. Употребив в названии своего сочинения его имя, Хун Май, по-видимому, поставил перед собой сходную задачу: подобно первопроходцу, записать максимально возможное количество удивительных историй. О чем-то похожем писал и Чэнь Чжэнь-сунь: «Передают, что Сюй Сюань был любитель поговорить о пугающем, и все то, о чем гости его не осмеливались рассказывать и, теряя разум [от страха], отказывались вспоминать, хитрыми речами выманивал у них, собирая воедино, — ныне [Хун] Май из таких же. На склоне лет [он] стал поспешать в составлении своего труда — множество древних историй, что раньше как попало были включены в "Обширные записки [годов Тай-пин]", [он] отредактировал от начала и до конца, подобрал соответствующие содержанию

[13] По поводу рыбы гунь и птицы пэн в «Чжуан-цзы» говорится: «В далеком северном море живет рыба, она зовется гунь. Гунь огромна, сколько тысяч ли она [составляет в длину] — неведомо. Она обращается в птицу, которая зовется пэн. Сколько ли [составляет] размах ее крыльев — неведомо. Разгневавшись, она взлетает — тогда крылья ее закрывают небо, словно тучи. Эта птица, когда на море буря, тут же летит к южному морю, а южное море — это Небесный пруд. "Ци Се" — собрание записей о необычайном, там об этом сказано: "Когда птица пэн летит к южному морю, на три тысячи ли кругом идут волны, вздымающиеся вверх на девяносто тысяч ли. [Когда пэн уже] улетит, море успокаивается шесть месяцев"». Бо-и 伯夷 усмирял потоп совместно с Юем и был полезен тем, что знал повадки животных и птиц и понимал их язык.

названия, и едва набиралось сколько-то цзюаней, не трудясь более над обработкой, включал по порядку в свою коллекцию. И хотя истории попадались вульгарные, а стиль изложения [случался] грубый — отнюдь не печалился» [Чэнь Чжэнь-сунь 1987. С. 336]. То есть Хун Май в «И цзянь чжи» выступает все в той же роли — в роли автора именно собрания, коллекции, сборника, но не отдельных произведений, вошедших в него; известно, что Хун Май при составлении «И цзянь чжи» подошел к толкованию «Ле-цзы» несколько шире, использовав два главных источника: устные рассказы друзей и знакомых, а также предшествующие письменные тексты в собственной обработке.

Как уже понятно из вышесказанного, в «И-цзянь чжи» собраны произведения сюжетной прозы сяошо, главным образом — типа *чжигуай*, то есть об удивительном; здесь есть и произведения, напоминающие новеллы чуаньци. Благодаря громадному объему материала, который умудрился собрать Хун Май, тематика его коллекции (не выходящая за пределы привычной, обозначенной выше на примерах других сборников) куда более обширна и дает возможность для исследования не только собственно сунских сяошо, но и представлений об удивительном и волшебном того времени в целом, а равно предлагает сведения из разных других областей повседневной жизни китайского общества эпохи Сун. И если антологию «Тай пин гуан цзи» можно и нужно рассматривать как официальное подведение итогов в области достижений сяошо к началу правления династии Сун, то коллекция «И цзянь чжи» вполне достойна разделить с нею славу: это пусть тематически не организованное, но зато весьма масштабное частное подведение аналогичных итогов — но с начала Северной Сун и по середину правления Сун Южной.

Не менее важен, хотя далеко не столь значителен по объему, другой сунский сборник — «Цин со гао и» (青瑣高議 «Высокие суждения у дворцовых ворот») Лю Фу [14]. В ряду сунских прозаических сочинений он ценен как степенью сохранности, так и жанровым своеобразием — это единственный известный нам раннесунский сборник, содержащий в своем составе новеллы чуаньци, и именно из него Лу Синь почерпнул ряд произведений для своего знаменитого «Тан Сун чуаньци цзи». «Цин со гао и» состоит из трех частей: первые две включают по десять цзюаней, третья — семь. Это сто сорок четыре произведения в различных жанрах. На первую часть приходится сорок девять из них, на вторую — семьдесят два, на третью — двадцать три. Следует также учесть тридцать шесть отрывков, составивших приложение к основному корпусу (подсчеты по изданию: [Лю Фу 1983]) [15].

---

[14] Б. Л. Рифтин предлагает другой перевод названия сборника — «Высокие суждения у зеленых дворцовых ворот» [Классическая проза Дальнего Востока 1975. С. 30], К. И. Голыгина — «Высокие суждения у зеленых ворот» [Голыгина 1980. С. 65] и «Суждения о нравственном у зеленых ворот» (Рассказы у светильника. С. 11). Подробнее о переводе названия см.: [Алимов 2008. С. 74—75]. Все доступные биографические сведения о Лю Фу можно найти там же (с. 260—262).

[15] Частично сборник Лю Фу переводился на русский язык. Б. Л. Рифтин перевел «Чэнь Шувэнь» 陳叔文 и «Записки о Сяо-лянь» 小蓮記 [Классическая проза Дальнего Востока 1975. С. 89—95]; А. П. Рогачев — «Красный лист» 流紅記 и «Порхающую ласточку» 趙飛燕別傳 [Нефритовая Гуаньинь. С. 41—54]. К. И. Голыгина использовала значи-

В сборнике совмещены новеллы *чуаньци*, преобладающая по объему сюжетная проза сяошо дотанского образца — как об удивительном, так и о людях, рассуждения о стихах, жизнеописания, заметки (*цзи* 記), и даже выполненные в классическом духе рассуждения (*лунь* 論):

> В изображении гор и вод всего драгоценней — древние влажные камни, вода светлая и чистая, ключи, с высоты между скал струящиеся вниз, реки горные вблизи и далеко, извивы тропок горных, мимолетные облака в туманной дымке, когда на тысячу ли окрест реки и горы как перед глазами стоят — вот мастерство!
>
> В изображении сосен и бамбука всего драгоценней — прекрасный туманный закат, в холодном воздухе иней и снег, побеги бамбука, сухие лианы, прямых лес стволов, к небесам устремленных, изгибы причудливые драконам подобных ветвей, под тяжестью согнутых снега, будто хранящих ветры и дожди — вот мастерство!
>
> В изображении драконов всего драгоценней — глаза, горящие силою грозной, красная грива в брызгах воды, чешуйчатый панцирь, таящий туманы, стремительно острые зубы и когти, в зрачках полета стремленье: вырвется лишь дракон из воды и тут же кипучая буря — вот мастерство!
>
> В изображении теремов и палат всего драгоценней — из множества бревен строения высокие, бесчисленность крыш, блистающая черепицы чешуя, перила, дом взявшие в обхват, такие строения, что искуснейший мастер, не смея прикоснуться, лишь смотрит издали — вот мастерство!
>
> В изображении трав и цветов всего драгоценней — природная прелесть небесных творений, как если четыре все времени года вдруг обратились в одну лишь весну — у флигеля в полной тиши, которую и Дух весенний не смог бы воссоздать — вот мастерство!
>
> Лишь бес — вид его всеразличен, неясен, никто его не видел, и потому нарисовать его легко; а птицы и цветы да и деревья — весь век перед глазами, пойди-ка правильно суть ухвати!
>
> Вот почему слоев все высших люди, и старые и новые мастера кисти, так были хороши, а я — в общих чертах да кратко — всего-то изложил тут суть. [Лю Фу 1983. С. 115—116].

Одним словом, «Высокие суждения...» весьма пестрый в жанровом отношении сборник и в этом смысле, в ряду других раннесунских бицзи, уникальный. Все включенные в сборник произведения имеют заголовки из разного числа иероглифов (как правило, из трех); а также подзаголовки из семи знаков, раскрывающие содержание.

тельное число различных произведений из сборника Лю Фу («Ван Се-мореход» 王榭, «Чжан Хао» 張浩, «Записки о редеющем тумане» 遠煙記, «Возмездие за петухов» 殺雞報, «Отмщение за убийство котов» 貓報記, «Князь Пэн-ланчжун» 彭郎中記, «Записки о горе Лишань» 驪山記, «Записки о теплом источнике» 溫泉記, «История про Тань И-гэ» 譚意歌, «Другое жизнеописание императрицы Чжао по прозванию Фэй-янь — Ласточка» 趙飛燕別傳, «Записки о певичке Ван по прозванию Нежная Яшма» 王幼玉記, «Записки о девушке из Юэ» 越娘記, «Весенняя прогулка по Западному пруду» 西池春遊, «Чэнь Шу-вэнь» 陳叔文, «История Бу Ци» 卜起傳, «Ли Юнь-нян» 李雲娘, «Вэнь Вань» 溫琬) в подготовленном ею сборнике переводов «Рассказы у светильника» (с. 27—115). В предисловии к этому сборнику оговорено произвольное сокращение поэтических отрывков («стихотворная избыточность текстов»). Переводы И. А. Алимова: [Алимов 2008. С. 88—230].

Лю Фу выступил, как было сказано, не только или не столько автором сборника, сколько его собирателем: целый ряд произведений, вошедших в основной корпус, принадлежит другим китайским авторам, что явным образом обозначено в «Высоких суждениях...» самим Лю Фу, указавшим авторство в пометах, следующих за заголовками. Всего таких произведений четырнадцать. Это: «Расширенная песня "Тоска изгнанного в мир небожителя"» Доу Хун-юя (竇弘餘。廣謫仙怒詞 С. 27—29; все отсылки даны по изданию: [Лю Фу 1983]), «Записки о красном листе» Чжан Ши (張實。流紅記 С. 51—54), «Записки о теплых ключах» Цинь Чуня (秦醇。溫泉記 С. 63—67) и его же «Неофициальная биография Чжао Фэй-янь» (趙飛燕別傳 С. 74—78), «Записки о госпоже Сунь» Цю Цзюня (丘濬。孫氏記 С. 70—74), «История учителя Си-и» Пан Цзюэ (龐覺。希夷先生傳 С. 79—81), «Записки о Ван Ю-юй» Лю Ши-иня (柳師尹。王幼玉記 С. 95—98), «Записки о портрете Ван Янь-чжана» Оуян Сю (歐陽修。王彥章畫像記 С. 99—101), «Сан Вэй-хань» Цянь Си-бо (錢希白。桑維翰 С. 163—165) и «Записки о Юэ-нян» того же автора (越娘記 С. 218—223), «Вэнь Вань» Цин Сюй-цзы (清虛子。溫琬 С. 166—173), «Послесловие к дошедшему о делах Гань-тан» Цай Цзы-чуня (蔡子醇。甘棠遺事後序 С. 175—180) [16], «История Тань И-гэ» Цинь Чуня (秦醇。譚意歌 С. 212—217) и «Записки о Юн-чэне» Ду Мо (杜默。用城記 С. 243—245) [17]. Все это — крупные по объему тексты, в основном новеллы чуаньци, это, если можно так выразиться, костяк «Высоких суждений...», и к шести из них Лю Фу добавил свои морализаторские резюме, начинающиеся со слов 議曰 [18]. Существует

---

[16] Это сочинение представляет собой собрание стихов прославленной певички Вэнь Вань, героини вышеназванной одноименной новеллы, и выступает к ней своеобраным дополнением, а оба эти произведения могут рассматриваться как компендиум сведений о певичке.

[17] О многих из вышеназванных авторов, за исключением широко известного великого сунского литератора и политика Оуян Сю, мы практически ничего не знаем, и это — единственные их произведения, дошедшие до наших дней. Что же до известного, то Цянь Си-бо — это Цянь И (錢易 968—1026), второе имя которого было Си-бо 希白, потомок правящего рода владетелей княжества У-Юэ (907—978) времени Пяти династий, выдержавший экзамены на высшую ученую степень цзиньши в 999 г. (первую попытку Цянь И предпринял в 992 г., но провалился), много служивший при сунском дворе и даже бывший столичным градоначальником, а также членом придворной академии Ханьлиньюань; человек высокоталантливый, поэт, каллиграф, художник и видный литератор, оставивший после себя обширное литературное наследие, из которого до наших дней дошло несколько стихотворений, образцов бессюжетной прозы, а также сборник бицзи «Нань бу синь шу» (南部新書 «Новая книга о южной стороне»). И — это Цю Цзюнь (丘濬 XI в.), ставший *цзиньши* в 1027 г., служивший в провинции и при дворе и умерший в возрасте 81 года, поэт, эрудит и литератор, из наследия которого до наших дней дошло всего восемь стихотворений. А под псевдонимом Цин Сюй-цзы скрывается Ван Гун (王鞏 вт. пол. XI—нач. XII в.), прекрасный каллиграф, талантливый поэт и литератор, уже в 1079 г. ставший *боши*, чиновная карьера которого оборвалась в 1098 г., когда за осуждение политики двора Ван Гун был вычеркнут из списков чиновников. Он был близкий друг Су Ши, за что пострадал: когда великий поэт попал в опалу — Ван Гун также был переведен на мелкую должность в глухую провинцию. Помимо новеллы «Вэнь Вань» (она датируется 1077 г.) до наших дней из наследия Ван Гуна дошло 11 его стихотворений и три сборника бицзи в одну цзюань каждый.

[18] Так, например, к новелле «Записки о красном листе», повествующей о том, как судьба после долгих мытарств свела вместе девушку и юношу — а все благодаря стихам, напи-

также мнение, что Лю Фу не принадлежат и такие произведения, как «Суй янь ди шань хай цзи» (隋煬帝山海記 «Записки о морях и горах суйского Янь-ди») и «Чжу шэ цзи» (朱蛇記 «Записки о красной змейке»). Данное утверждение не подкреплено доказательствами, но оно в высшей степени показательно — ведь то, что в тексте сборника «Цин со гао и» прямо указаны далеко не все факты заимствования, очевидно [19]. Лю Фу находил «свое» и в сочинениях древних авторов, и у современников — так, например, ряд произведений он позаимствовал из прославленного сборника «Соу шэнь цзи» Гань Бао: «Ли Дань нюй» (李誕女 «Дочь Ли Даня»), «Чжан Хуа сян гун» (張華相公 «Господин министр Чжан Хуа»), «Да му цзи» (大姆記 «Записки о Великой матушке») и некоторые другие (у Гань Бао, как известно, фрагменты, составляющие «Соу шэнь цзи», названий не имеют). Оуян Цзянь замечает, что Лю Фу, беря какой-либо материал из сочинений предшественников, не просто включал эти тексты в свой сборник, но подвергал их некоторой литературной обработке [Оуян Цзянь 1999-1. С. 16]; и это до определенной степени справедливо, если учесть, что эта обработка выразилась не только в привнесении в текст некоторого количества дополнительных художественных красот, которых там изначально не было, но и в произвольном сокращении текста в сторону его упрощения (не в ущерб содержанию) и схематизации — потому что именно так дело обстоит с заимствованиями из «Соу шэнь цзи» [20].

санным девушкой давным-давно на красном листе и принесенным водами канала в руки юноше, — добавлено следующее рассуждение: «А я рассужу так. У текучей воды нет чувств. У красного листа нет чувств. Одно бесчувственное, встретив другое бесчувственное, отправилось на поиск обладающего чувствами — и в результате умеющий чувствовать [лист] подобрал и воссоединился с другой, тоже имеющей чувства. Можно верить, что о подобном раньше и не слыхали! Ведь если по небесным законам положено быть вместе, то хоть [вы и] далеки [друг от друга], как Ху от Юэ — все равно соединитесь! А уж если по небесным законам этого нельзя, то хоть живите в соседних комнатах — соединения не будет. Тем, кто тверд в упорстве и упорен в настойчивости, чтение этой [истории] должно стать поучением» [Лю Фу 1983. С. 53].

[19] Тем более, что далеко не все заимствования можно с уверенностью идентифицировать. Однако и в этом направлении продолжающиеся разыскания современных китайских текстологов впечатляют. Так, Оуян Цзянь указывает, что рассказ «Цзы фу чжэнь жэнь цзи» (紫府真人記 «Записки о чжэньжэне Цзы-фу») заимствован из сборника «Гуа и чжи» («Записи собранного об странном») сунского Чжан Ши-чжэна (張師正 1016—?), а Ли Цзянь-го утверждает, что «Суй янь ди шань хай цзи» (隋煬帝山海記 «Записки о морях и горах суйского Янь-ди») были созданы не в сунское, а в конце танского времени; текст «Сюй чжэнь цзюнь» (許真君 «Чжэньцзюнь Сюй») был заимствован из танского сборника «Ши эр чжэнь цзюнь чжуань» (十二真君傳 «Биографии двенадцати чжэньцзюней»); «Сюэ шан шу цзи» (薛尚書記 «Записки о шаншу Сюэ») — из танского же «Лин гуай цзи» (靈怪集 «Собрание чудес духов»); «Шу сянь чжуань» (書仙傳 «История Шу-сянь») никак не могла быть написана Лю Фу, ибо, судя по датам в тексте, ему в то время вряд ли было больше десяти лет, и т. д. Кропотливый текстологический анализ данного сборника далек от завершения.

[20] Например, рассказ о Чжан Хуа, разоблачившем лиса-оборотня, из «Соу шэнь цзи» содержится у Лю Фу в сильно сокращенном виде. То же можно сказать и о «Дочери Ли Даня». А вот рассказ о Великой матушке у Лю Фу, напротив, подвергся существенному расширению.

Зато некоторые фрагменты из сочинений Оуян Сю Лю Фу, испытывавший, судя по всему, к этому великому литератору великое почтение, позаимствовал практически дословно [21]. Все это, кроме прочего, свидетельствует и о том, что Лю Фу был человек хорошо образованный, начитанный, находился в курсе последних литературных событий и, возможно, был вхож в дома известных людей своего времени — и в их библиотеки.

Лю Фу, будучи классическим китайским книжником-собирателем, доступными ему средствами создал книгу, в рамках которой варьируются (а с помощью морализаторских резюме и усиливаются) интересующие его темы и мотивы. Их регулярная повторяемость позволяет нам сделать важные замечания касательно оценки личности самого Лю Фу, а равно и изучения некоторых важных сторон жизни традиционного китайского общества XI века, в том числе элементов традиционного китайского мировоззрения. Сборник «Высокие суждения у дворцовых ворот» — не только собрание основных популярных прозаических жанров своего времени, но — как явная компиляция, включающая так или иначе обработанные составителем многочисленные произведения иных авторов, — это еще и миниэнциклопедия эпохи, куда вошли умонастроения бытовой повседневности, верования и суеверия всего китайского общества в целом. Здесь нашли отражение многие важные темы, о которых мы говорили выше: элементы представлений о душах умерших, а также о лисах-оборотнях и, кроме того, о духах. Но если в случае с «Тай-пин гуан цзи» мы с известными уточнениями можем говорить о материале, практически исчерпывающем расхожие мотивы, связанные с душами умерших, то в «Высоких суждениях...» мы имеем дело с более узким кругом мотивов, близким в первую очередь автору и повседневным умонастроениям его эпохи.

Уже в предисловии к сборнику отмечена самая, пожалуй, важная затронутая Лю Фу тема, которая его весьма занимала и к которой он вновь и вновь обращался на страницах своего сборника. «Всегда в мире сущест-

---

[21] Так, у Оуян Сю в «Гуй тянь лу» (歸田錄 «Записи вернувшегося к полям») сказано: «Когда [сунский] император Тай-цзу впервые осчастливил посещением храм Сянгосы, он остановился перед статуей Будды, возжег ароматные курения и спросил, должен ли кланяться. Сэнлу Цзань-нин (贊寧 919—1001) доложил: "Не надо кланяться". [Император] спросил, почему. "Будда настоящего не кланяется будде прошедшего", — был ответ. Цзань-нин был [монах] весьма начитанный, обладал даром красноречия, и слова его, пусть несколько наигранные, точно совпали с мыслями Владыки, поэтому [Владыка] слегка улыбнулся и согласно кивнул. С тех пор [такое поведение] стало правилом — до наших дней [владыки], осчастливливая [Сянгосы], чтобы возжечь курения, не кланяются. Сведущие люди тоже полагают, что это соответствует этикету» [Оуян Сю 2006. С. 1]. У Лю Фу: «Когда [сунский] император Тай-цзу впервые осчастливил посещением храм Сянгосы, он остановился перед статуей Будды, возжег курения и спросил, должен ли кланяться. Буддийский монах Цзань-нин отвечал: "Не должен кланяться". [Император] спросил, почему. "Будда настоящего не кланяется будде прошедшего!" — был ответ. Ответ точно совпал с мыслями Владыки, поэтому [Владыка] слегка улыбнулся и согласно кивнул. Так это и стало правилом. До наших дней [владыки], осчастливливая посещением [Сянгосы], возжигают курения, но не кланяются. Люди разбирающиеся тоже полагают, что это соответствует этикету» [Лю Фу 1983. С. 119]. Нельзя, конечно, отрицать возможности, что данный пассаж восходит к общему, неизвестному нам пока источнику, но вернее будет предполагать непосредственное заимствование у Оуян Сю.

вовало обычное и всегда существовало необычайное, — так начинается предисловие. — Обычное — это люди, а необычайное — души умерших». Собственно, речь о них заходит буквально с первых страниц «Цин со гао и», когда в рассказе «Цзан гу цзи» (葬骨記 «Записки о погребенных костях») главный герой сталкивается с душой умершей девушки, которая просит его захоронить брошенные без погребения останки. Непосредственно за этим следуют две истории — о том, как министр Фу Би (富弼 1004—1083) организовал массовые захоронения для тех, кто погиб в результате наводнений и голода [Лю Фу 1983. С. 11—13] [22]. Как было сказано, возвращение в мир живых души умершего, обеспокоенной состоянием своего захоронения — один из основных мотивов «Цин со гао и». Ибо душа находит успокоение, попадает благополучно в загробный мир и рождается в новом обличье только в том случае, когда тело, в коем она обитала, похоронено по всем правилам и в полной целости. Особенно важны место захоронения и наличие могилы. Душа того, кто по тем или иным причинам остался без погребения, может надеяться исключительно на милость живых — и как раз за этим она является к людям, выбирая среди них тех, кто обладает совершенными моральными качествами, а значит, может понять важность дела умершего и отнестись к просьбе со всей ответственностью.

В том случае, если человек, к которому душа умершего приходит с просьбой позаботиться о захоронении, не оправдывает надежд или даже проявляет вероломство, обманывает, душа умершего мстит за обиду, как в рассказе «Цзян дао чжуань» (蔣道傳 «История Цзян Дао») из третьей части сборника Лю Фу; главный герой этой истории присваивает деньги души умершего полководца, данные ему для расходов по перезахоронению. Завязка рассказа в том, что ученый по имени Цзян Дао некогда, заночевав на постоялом дворе, повстречал душу танского полководца, и последний, обратившись к Цзяну, как к человеку достойному («Я знаю, что ваша милость, как конфуцианец-книжник непременно обладает полным чувством долга. Ваш покорный слуга умоляет выслушать его!»), поведал историю своей гибели — он командовал авангардом войска и погиб в сражении как раз в этих местах; полководец попросил перезахоронить его брошенные без погребения останки: «Мои останки покоятся как раз к западу от этого зала, лежат безвестно несколько сотен лет, беспомощные против темного

---

[22] Это, кстати, один из весьма немногочисленных примеров подобного рода из «Высоких суждений...» — когда в роли главного героя выступает хорошо известное историческое лицо; да и сам эпизод исторически вполне достоверен; в подавляющем же большинстве историй фигурируют лица совершенно безвестные, скорее всего — вымышленные. Вообще среди героев «Цин со гао и» достаточно громких исторических имен — Ли Фан, Чжан Юн (張詠 946—1015), Фань Чжун-янь, Фу Би, Ван Ань-ши, и др., — и любопытной особенностью сборника (видимо, лишний раз подчеркивающей его компилятивность) является то обстоятельство, что эти исторические северосунские деятели в «Высоких суждениях...» представлены вне контекста довольно острой политической придворной борьбы, имевшей место в то время, и того, какая именно группировка находилась у власти — а ее соперники, соответственно, подвергались гонениям и официально не могли быть примерами высоких человеческих качеств; в сборнике Лю Фу это деление отсутствует, здесь, для иллюстрации того, как должен вести себя истинный чиновник, благородный муж, просвещенный конфуцианец, привлечены эпизоды из жизни участников самых разных, в том числе противоборствовавших группировок и течений.

плена. Вы можете спасти мои останки, извлечь их и захоронить на равнине, дав мне тем возможность обрести перерождение! Я щедро отблагодарю вас!» В качестве аванса полководец одарил Цзяна серебром, и Цзян прямо среди ночи взялся за поиски, но так и не обнаружил останков, решив, что на их месте нынче стоит казенное строение. Некоторое время спустя, уже в столице, душа полководца разыскала Цзян Дао и упрекнула его в том, что он не исполнил своего слова: «Что же вы, господин, не сделали подкоп и не достали их?! <...> нельзя поручить, вы, человек, не знающий добра, воспользовались моим серебром! Я непременно отберу его у вас!» Так, собственно, и вышло: вскоре Цзян Дао заболел и все серебро ушло на врачей и лекарства [Лю Фу 1983. С. 231—233]. Нельзя сказать, что Цзян Дао изначально не хотел помочь душе умершего полководца, однако же отнесся к поручению без должного, по мнению покойного, рвения, за что в итоге и поплатился.

Другой важный мотив сборника — мотив воздаяния за дурные поступки. Прежде всего обращают на себя внимание три однотипные рассказа, в которых главный герой с корыстной целью обманывает девушку, а когда надобность в ней отпадает — убивает или способствует убийству. Мораль Лю Фу: «Если нельзя безнаказанно присвоить состояние человека, то что говорить о том, чтобы тайно нанести вред его жизни?!»; «Нельзя наносить обиду — вот ведь каково загробное возмездие! Прочитавшие должны остерегаться вести себя так!» [Лю Фу 1983. С. 140—145]. Непосредственно к этим историям примыкает ряд коротких рассказов сугубо буддийского характера, повествующих о воздаянии за принесение вреда живым существам — как умышленно, так и по профессиональной необходимости. Суровое возмездие настигает как Юй Юаня 俞元, кормившего своих охотничьих соколов внутренностями зайцев, так и коновала Чэнь Гуя 陳貴, хотя первый поступал подобным образом по собственной прихоти, а второй занимался забоем коней, зарабатывая себе на пропитание [Лю Фу 1983. С. 145]. Чаще всего преступника настигает смерть, и в агонии он сам испытывает все те муки, что он причинил живым существам. Впрочем, загробное возмездие отнюдь не безусловно, как может показаться. Из рассказа «Цзы фу чжэнь жэнь» (紫府真人 «Записки о *чжэньжэне* Цзы-фу») мы узнаем, как Сунь Мянь 孫勉, будучи призван к ответу за убийство черепахи, не получил наказания из-за того, что совершил это преступление, находясь при исполнении служебных обязанностей по охране плотины, которую та черепаха подрывала [Лю Фу 1983. С. 14—15]. Для разбирательства Сунь Мяня препровождают в загробный мир, описанный, как это присуще традиционным сяошо, весьма фрагментарно. В другом рассказе из «Высоких суждений...» дается более подробная, но все равно неполная картина загробного судилища. Названы три адских отделения: ад, где поджаривают («Слева и справа простирались высокие строения. У них — тысячи лежанок. Под лежанками мерцали огоньки — то совсем погаснут, то снова разгораются. На лежанках сидели и лежали люди, стонали, громко кричали. Тела у них были обгорелыми, причем до такой степени, что разобрать, где мужчина, а где женщина, было невозможно»); ад огня и кипятка («Я посмотрел вперед и увидел то и дело вздымающиеся высоко вверх языки бушующего пламени, услышал неистовые крики многих десятков тысяч людей. От всего это-

го я почувствовал стеснение в груди и боль в сердце. Чиновник вывел меня из ада, и тут у меня из носа и горла потекла кровь»); ад, где пилят («Перед большими домами находилось бесчисленное множество людей, их тела были пронзены остриями, и сотни, тысячи змей ползали среди этих преступников и задевали эти острия хвостами или же хватали их пастью. Люди вопили так, что их криков нельзя было вынести»). Есть и специальные наказания, которым подвергаются избранные грешники: «Потом мы прошли мимо холма, из которого торчала человеческая рука. "А это кто?" — спросил я. "Это циньский генерал Бай Ци [23]. Пребывает здесь за свои злодеяния". "Но ведь Бай Ци умер тысячу лет назад, неужели он все еще здесь?!" "Некогда он казнил четыреста тысяч пленных, и нет преступления тяжелей! А этот холм — человеческие кости"». Мораль Лю Фу: «Ци казнил чжаоских пленных — от этого действительно сердце холодеет! — но вот как воздалось ему в загробном судилище! Так как же можно творить плохие дела?» [Лю Фу 1983. С. 136—138].

В подземном мире царит строгий порядок: бегают чиновники, отдаются приказы, работает канцелярия, смоделированная по образцу чиновничьего аппарата в мире людей. Вновь поступающая душа подвергается допросу, ее дело тщательно разбирают. Определяется мера вины и степень строгости наказания, после чего душа может получить перерождение. Какое-то число душ некоторое время находится вне состояния перерождения (эти души называются «неприкаянными») то ли по причине неправильного захоронения, то ли по решению загробного владыки. Возможны в загробном разбирательстве и ошибки, которые, как правило, все же исправляются.

Интересные сведения сообщает Лю Фу из истории китайской древности. Так, легендарный герой Юй в процессе усмирения великого потопа, когда в бушующих водах погибло великое множество людей, во избежание столкновений душ умерших с живыми давным-давно повелел собрать первых в горных пещерах и переписать их поименно. Гораздо позднее, «на второй год под девизом правления Цин-ли (1042) на восточном склоне горы Цзулайшань камнетесы дробили камень. В один прекрасный день они оказались в удивительном месте, где было пронизывающе холодно, а в ущелье, усеянном нагромождениями камней, стоял сумрак. Только ударили по камню, как открылась пещера, и в той пещере выли души умерших. Заухали филины и затрещали деревья — вдруг наружу выскочила целая толпа духов, они набросились на камнетесов, и те бежали десять ли, и лишь тогда нечисть отстала. Потом все те камнетесы умерли. После этого души умерших разбежались на несколько десятков ли кругом, и рыбаки уже не осмеливались ловить в реке рыбу, а люди опасались собирать хворост в горах». Положение спас даос: он зашел в пещеру, прочел высеченный на камне список имен, и духи вернулись обратно в пещеру, вход в которую снова завалили [Лю Фу 1983. С. 237].

---

[23] Бай Ци (白起 ?—257 до н. э.) — он же Гунсунь Ци 公孫起, циньский военачальник и стратег, который в 260 г. до н. э. одержал победу над войсками царства Чжао под Чанпином (в современной пров. Шаньси) и, согласно историческим хроникам, приказал закопать в землю живьем 450 тыс. сдавшихся чжаоских воинов.

Непосредственно к рассказам о неупокоенных душах умерших примыкает блок сюжетов, повествующих о посмертной судьбе лиц, известных своими добродетелями, талантами и прижизненными заслугами: они находят место среди небожителей или, как минимум, духов-покровителей местности. Для китайского народного самосознания последнее вполне характерно: когда некий чиновник, прославившийся мудрым управлением вверенным ему народом, предпринимавший многообразные усилия для облегчения народной жизни и не тиранивший попусту простых людей, после смерти обожествлялся в качестве духа-покровителя тех земель, которыми управлял при жизни. Именно такая судьба, по изложенной Лю Фу версии, была уготована известному танскому литератору Лю Цзун-юаню:

> Лю Цзун-юань, второе имя Цзы-хоу, на склоне лет получил понижение в должности и был назначен в Лючжоу начальником области. Цзы-хоу не притеснял народ и управлял им с любовью, в высшей степени гуманно. Люди со своими тяжбами приходили в присутствие, а Цзы-хоу судил по справедливости, не всегда при разборе дел слепо следуя букве закона — и вот после смерти Лю Цзун-юань стал духом-покровителем Лючжоу и люди построили там храм в его честь [Лю Фу 1983. С. 10].

Более высоких загробных назначений удостоились современники Лю Фу — например, сунский министр Хань Ци (韓琦 1008—1075), после смерти ставший *чжэньжэнем*, «совершенным человеком» (третий по значению титул в иерархии даосских бессмертных); или другой министр — Пан Цзи (龐籍 988—1063), получивший титул *даоцзюня*, «небесного государя». Из рассказа «Цюнь юй фэн сянь цзи» (羣玉峰仙籍 «Списки бессмертных с горы Цюньюйфэн») мы узнаем, что посмертная судьба многих выдающихся деятелей известной Лю Фу современности давно предопределена — *цзиньши* Ню И 牛益, герой этого любопытного рассказа, во сне попал в некое место, где «в зале на возвышении повсюду стояли большие стелы... Издали Ню увидел, что стелы сделаны из белого нефрита, и на них красными иероглифами нанесены надписи. Сверху — большими знаками: "Список бессмертных Чжунчжоу" (иносказательно о Китае. — *И. А.*). За этим заголовком шли имена и фамилии, и число их измерялось многими тысячами. Ню многих из них не знал, а знакомы ему были только покойный министр господин Люй И-цзянь (呂夷簡 979—1044), покойный первый министр господин Ли Ди (李迪 971—1047), покойный министр господин Юй Цзин (余靖 1000—1064) и покойный *лунту* (член придворной академии Ханьлиньюань. — *И. А.*) господин Хэ Чжун-ли (何中立 1004—1057)». Из дальнейшей беседы с управителем этого места выясняется, что «в мире людей правители уездов и начальники областей, как правило, люди необыкновенные — что же тогда говорить о вельможах, которые, так сказать, каждый день поднимаются к золотым воротам, входят в нефритовые покои и ведут беседы с Сыном Неба?» [Лю Фу 1983. С. 19—20].

Есть в «Высоких суждениях...» и несколько рассказов, посвященных бессмертным китайской древности — точнее, одному из самых популярных из когорты Восьмерых бессмертных (*басянь*) Люй Дун-биню, но гораздо больший интерес может вызвать рассказ, повествующий о взаимоот-

ношениях великого танского литератора Хань Юя с с его племянником Хань Сян-цзы 韓湘子, тоже впоследствии включенным в число *басянь*.

> Все дети Вэнь-гуна (Хань Юя. — *И. А.*) были усердны в учении, и лишь один Хань Сян безо всякого удержу отдавался своим настроениям: как увидит книгу, тут же ее отбросит, а если попадется вино, так сразу напьется пьян, а как напьется — громко поет. Вэнь-гун ругал его и наставлял: «Неужели же ты не знаешь о тех страданиях, которые я претерпел в жизни? Ни поля, ни сада у меня не было своего! Но с тех пор, как я пересилил свои мечтания и добился чиновничьего поста, я постоянно бываю в книжных хранилищах с золотыми воротами, в доме моем достаток и изобилие! И если я и ныне читаю книги, то потому, что не забыл, как начиналась моя жизнь! Ты же высоченный — семь чи ростом! — а еще ни строчки в книгах не прочел! И никогда даже не задумался, как утвердиться в жизни!»

Все эти увещевания дяди, который был ортодоксальным конфуцианцем, на племянника вовсе не действовали: молодой человек посвятил себя даосизму, чего Хань Юй решительно не мог принять даже после того, как Хань Сян-цзы продемонстрировал ему некоторые из своих достижений: «Вэнь-гун как раз устраивал пир, и Сян, заняв последнее по старшинству место, собрал в тарелочку немного земли и накрыл ее плетеной крышкой. Когда же гостей стали обносить вином, он сказал: "Цветы уже распустились!" — поднял крышку, и все увидели два горных цветка, похожие на пионы, только больше их и несравненно красивее». На одном из цветков маленькими золотыми иероглифами были написаны две стихотворные строки — предсказание Хань Юю будущей опалы и ссылки. Но и это не подействовало на стойкого в убеждениях Хань Юя. И лишь когда все предсказанное сбылось и он по пути к далекому месту службы повстречал племянника, Хань Юй был вынужден признать, что и в даосизме что-то есть: «Теперь я понял, что ты человек необычайный» [Лю Фу 1983. С. 85—87].

Что же до лис-оборотней, то они в «Высоких суждениях...» представлены в первую очередь вполне классической новеллой «Сяо лянь цзи» (小蓮記 «Записки о Сяо-лянь»), главный герой которой берет в дом лису-оборотня еще девочкой. Сяо-лянь блюдет чистоту и нравственность, стремится следовать заведенным между людьми правилам и обычаям, наставляет возлюбленного, заботится о его здоровье, предсказывает будущее и изо всех сил старается сделать так, чтобы любимый был счастлив. Иными словами, мы встречаем здесь еще одно подтверждение изменения представлений о лисах-оборотнях в сунское время: из несущего лишь зло оборотня лиса постепенно трансформировалась в идеальную возлюбленную, практически не доставляющую неприятностей человеку, с которым она связала свою судьбу. Это, конечно, не значит, что иных примеров применительно к X—XIII вв. мы не имеем, однако налицо — тенденция в переосмыслении образа.

В этой новелле есть еще один любопытный момент, лишний раз подтверждающий, сколь тесно была связана лиса в народном китайском сознании с умершими. Сяо-лянь признается возлюбленному в том, что она лиса, следующими словами:

— На самом-то деле я не человек, а лиса с городской стены. Когда-то в прошлом рождении я была второю женою одного человека, вмешивалась во все домашние дела, клеветала на старшую жену, и моя клевета дошла до ушей мужа. С того времени он полюбил меня одну, а старшая жена затосковала и в конце концов умерла от горя. Она рассказала все чиновникам из мира мрака, и меня подвергли такому вот наказанию (т. е. сделали лисой-оборотнем. — *И. А.*). Прошли годы и месяцы — и когда я приму свой истинный облик, меня тут же растерзают охотничьи собаки и соколы! Но если мои останки бросят в жертвенный треножник или жирное мое мясо станет усладой для людских желудков, то я не смогу возродиться снова. Поэтому вы, господин, в такой-то день выйдите за ворота столицы, там вы встретите охотника на лис. Дайте ему денег и скажите: «Хочу купить лису на лекарство». И та лиса, у которой в ухе вы увидите бордовый волосок в несколько цуней длиной, и будет ваша ничтожная наложница. Тогда вы сделайте платье из бумаги, гробик из коры дерева и похороните меня на высоком холме, за это я потом очень щедро вас отблагодарю! [Лю Фу 1983. С. 129—130].

То есть лиса не менее душ умерших озабочена состоянием своего тела и обстоятельствами захоронения, потому что от этого зависит будущая жизнь.

Другая «лисья» новелла сборника — «Си чи чунь ю» (西池春游«Весенняя прогулка по Западному пруду»). Главный герой, Хоу Чэн-шу 侯誠叔, гуляя по берегу озера, видит красавицу и вскоре она становится средоточием всех его помыслов; красавица позднее через служанку посылает ему стихи; мало-помалу они знакомятся, Чэн-шу вне себя от страсти, наконец — прекрасная искусительница посылает служанку, чтобы та указала дорогу к ее дому. Просто так в дом прийти нельзя, нужно непременно дождаться, чтобы стемнело, зато потом — «вздымаются высоко ворота огромного дома, во все стороны расходятся галереи — прямо княжеские палаты!» Прелестница объясняет: «Я все время под надзором: у меня много родственников, и совсем рядом живут соседи. Трудно выбрать время для свидания. Но вот ныне отец с матерью уехали далеко и вернутся только через месяц, а братья отправились к родичам на свадебный пир, так что сегодняшняя встреча нам воистину дарована Небом!» Само собой, «этой ночью исполнилось все, о чем Чэн-шу мог только мечтать». Потом девушка пропадает — ни одной весточки, и Чэн-шу отправляется на розыски возлюбленной, зная лишь ее фамилию — Дугу 獨孤 (как потом выяснится, прекрасные хоромы, в которых был Чэн-шу, не что иное, как родовая могила семьи Дугу, в которой поселилась лиса). Встреченный старик раскрывает ему правду:

— Да я еще тридцать лет назад слышал про этих оборотней! Много раз они становились женами людей, мужьям их было как раз по тридцать лет, и чувства меж ними были очень сильные! А тем из людей, кто сожалел о своем поступке, лисы мстили... Лисы эти обладают способностью обольщать молодых людей... Как-то раз лиса повстречалась с одним молодым крестьянином, ладным на фигуру и лицо. Прошел год, и у них родился сын. Лиса вернулась в поле, а ночью приходила кормить сына грудью. Когда же начинался день — пряталась. Потом домашние крестьянина, возненавидев лису, подстерегли удобный момент и напали на нее. Отрубили ей ногу, после чего она больше не появлялась [Лю Фу 1983. С. 206].

Разговор Чэн-шу со стариком вообще во многом знаковый, поскольку содержит прямые указания на характерные повадки лис-оборотней, многие из которых мы уже описывали выше. «Если вы проявите великодушие, то и лиса будет вести себя как человек, а если изменитесь к ней, испугавшись, то она отомстит вам», — вот, пожалуй, одна из ключевых фраз этой беседы, важная как для представлений о лисе в сунское время, так и для данной конкретной истории.

Скоро Чэн-шу и лиса соединились и стали жить вместе: «Когда Чэн-шу отправился к месту службы, дева последовала за ним, строго вела домашнее хозяйство, не любила, когда ей мешали, со слугами обращалась как положено, родственников принимала с должным уважением». Позднее, по настоянию родственников и даоса-мага, Чэн-шу уехал в другое место, порвал с лисой и женился. И вот тут лиса прислала ему письмо:

> ...Ученый муж не должен забывать о долге. Нет более непостоянного человека, чем вы! Хоть и можно быть неблагодарным, но как же можно обманывать? Как будто и не было клятв в верности, будто вы и к богам относитесь пренебрежительно... Когда вы были несчастны и бедны, я дала вам деньги и согрела вас. Вы вдосталь и вкусно ели, одевались в шелка, и я ничем вас не обидела, так почему же вы обижаете меня?! И если я увижу, что вы упали в зловонную канаву, не подам руки, чтобы вам помочь! Поскольку я ваша жена, то мой долг — воздать вам по справедливости! [Лю Фу 1983. С. 210].

То есть мало того, что лиса-оборотень оказывается не чужда чувства долга, она еще и наставляет возлюбленного, человека, избравшего карьеру конфуцианского чиновника, которому о долге известно не понаслышке.

Через некоторое время Чэн-шу потерял службу, жена его умерла, сам он вконец обнищал — все это устроила его бывшая возлюбленная, которая, однако не довела дела до конца и пощадила Чэн-шу, подав ему немного мелочи, когда они случайно встретились на улице. Словом, ничто человеческое лисе не чуждо. Она и внешне совершенно не отличается от человека, разве что «никто никогда не видел, чтобы она причесывалась или же шила себе платье. Еще не рассвело, а у нее волосы уже уложены в прическу».

Мораль Лю Фу:

> В юности я был свидетелем того, как оборотень обольстил крестьянку. <...> она одевалась как обычно, весело смеялась, а ночью спала не с мужем, а одна, — и будто с кем-то разговаривала. Когда ей запретили краситься и прихорашиваться, она хотела покончить жизнь самоубийством и безудержно рыдала от горя. Ее домашние позвали старую шаманку совладать со [злом], та пришла и объяснила: «Это лисье наваждение, <...> сводней стала собака с соседнего двора». Взяла ивовый прут <...> побила им собаку, а потом устроила алтарь, чтобы излечить крестьянку. Вскоре за домом послышался лисий вой. Тогда шаманка нарисовала огненный круг и села в него, [круг] стал вращаться, крестьянка и собака испугались и бросились прочь, но через сто шагов остановились... Думаю, что история [Чэн-шу] и госпожи тоже, несмотря ни на что, имела бы такой же конец! [Лю Фу 1983. С. 211].

Кстати, в этой новелле, в отличие от «Записок о Сяо-лянь», есть признаки того, что интимные отношения с лисой-оборотнем накладывает определенный отпечаток на человека: «Увидев вас, я по одному только лицу

вашему понял, что что-то пагубное вас точит, и сила инь побеждает ян. Тело ваше ослабло, и на губах выступили черные пятнышки, лицо бледное, нездоровое. У вас изнуренный и истощенный вид. Должно быть, вас завлек в сети оборотень», — говорит Чэн-шу даос. Но тема истощения от потери светлого начала никак дальше не раскрывается, возможно это всего лишь дань предшествующей традиции.

Повествует Лю Фу и о других живых существах, имеющих сверхъестественные возможности — например, о благодарности дракона за спасение его сына и др., но эти сюжеты не занимают такого значительного места, как перечисленные выше. В целом «Высокие суждения...» представляют читателю вполне законченный и непротиворечивый сверхъестественный мир средневековой китайской повседневности. Это в высшей степени оригинальный и единственный в своем роде сунский синтетический сборник сяошо. Однако же и его как примера достаточно, чтобы убедиться в том, что, например, сунские новеллы чуаньци ничем принципиально от своих танских предшественниц не отличаются, а проза сяошо дотанского образца прекрасно продолжает существовать и при Сун, отлично уживаясь с новеллами в рамках одного сборника. Если же говорить о действительно новых и принципиально важных явлениях в прозе сунского времени, то стоит рассказать о авторских сборниках *бицзи*, что мы и попробуем сделать ниже.

21.2. Сборники *бицзи*

По сути, все исследователи, которые так или иначе затрагивают проблему бицзи, пишут об эволюции классической прозы сяошо в ее тематике [24]. Между тем самая суть бицзи (или, если угодно, *бицзивэнь*) как явления состоит вовсе не в том, какие именно тексты (высокие, «низкие», в каких жанрах и какой тематической направленности) составили тот или иной сборник, а в том, что бицзи — **особая форма авторского сборника**, то есть мы применительно к бицзи ведем речь не столько о формальных и содержательных признаках некоего жанра, сколько о способе организации текста вне жанров [25]. Под бицзи мы подразумеваем именно особую форму авторского сборника, способ организации и бытования текстов разных жанров в рамках одного книжного корпуса, с учетом того обстоятельства, что от возникновения первых образчиков нового в словесности явления до уверенного распространения этого явления и осмысления, осознания его

---

[24] В современной китайской филологической науке используются три термина, имеющие в той или иной степени отношение к рассматриваемому здесь материалу, — собственно *бицзи* 筆記, *бицзи сяошо* (筆記小說, «проза бицзи») и *бицзивэнь* (筆記文, что, видимо, следует переводить как «литература бицзи»; по сути то же, что и бицзи). Подробнее см.: [Алимов 2009. С. 9—12].

[25] Исследовавшая некоторые цинские сборники бицзи О. Л. Фишман назвала их «наджанровой системой» [Фишман 1980. С. 6].

самими носителями культуры зачастую проходит значительный промежуток времени — и в результате первый сборник бицзи с «родовыми» иероглифами в названии появляется лишь в XI в., и это «Сун цзин вэнь гун би цзи» (宋景文公筆記 «Заметки господина Сун Цзин-вэня») Сун Ци, но данный сбоник — вовсе не хронологический первый из тех, которые к бицзи относят.

Очевидно, что прообразы подобных сборников существовали еще при династии Тан (и мы говорили об этом в предыдущей главе); очевидно также, что изменения их структуры происходили достаточно медленно — от единичных соединений в рамках одного сборника классических сяошо с новеллами чуаньци, а потом и с бессюжетными отрывками, до возникновения особой формы авторского сборника, не знающей жанровых ограничений, прошло значительное время; определенно мы можем констатировать лишь одно: расцвет бицзи как явления пришелся на сунское время.

Кажется, почти каждый крупный сунский литератор и чиновник оставил после себя такой сборник: некоторые из них значительны по объему и потребовали от авторов много времени и усилий — в них часто явлена строгая тематическая организация материала; другие же, маленькие и хаотичные по содержанию, производят впечатление черновой записной книжки ученого, сохранившей его мысли, наблюдения, наброски, выписки, а также иные записи, что не вошли в другие, обычно официальные (жанровые) сочинения, увидевшие свет ранее. Но уже в ранних сунских бицзи заметна тенденция к энциклопедическому, а не узкотематическому охвату материала.

Посвятивший изучению сунских сборников бицзи ряд статей Чжан Хуэй 張輝 попробовал сформулировать некоторые их особенности, и у него получилось следующее:

— в сравнении с жанровыми сборниками предыдущего времени сунские бицзи тематически гораздо более глобальны и включают в себя материал по самым разнообразным областям знания: истории, культуре, искусству, философии, политике, военному делу, экономике, религии, народным обычаям и т. д.;

— в сунских сборниках бицзи гораздо меньше места занимают записи о сверхъестественном, удивительном, волшебном (*чжигуай* в классическом смысле этого слова), вплоть до того, что в иных сборниках почти совсем нет посвященных удивительному фрагментов; и эта тенденция с течением времени лишь нарастает;

— сунские бицзи обладают гораздо большей свободой формы, нежели предшествующие собрания, атрибутированные конкретным авторам; это может выражаться как в произвольном объеме конкретного сочинения, так и в абсолютной бессистемности внутренней структуры, а равно в объеме входящих в сборник фрагментов, которые могут быть весьма значительными, а могут быть и всего в несколько иероглифов;

— в сунских бицзи, как правило, часто встречаются фрагменты, посвященные литературной критике, разбору прозаических и, что чаще, поэтических строк современников автора или же литераторов прошлого; собственно, жанр «шихуа», можно рассматривать как один из побочных продуктов развития бицзи;

— многие сунские бицзи, как декларируют сами их авторы, не имеют сколь-либо выраженной внутренней композиции и структуры, свойственной классическим жанрам высокой словесности [Чжан Хуэй 1989. С. 88].

В другой своей работе Чжан Хуэй выделяет семь типов сборников по степени свободы их внутренней организации: 1) сборник делится на цзюани, цзюани делятся на тематические разделы (門 *мэнь*), разделы поделены на отдельные произведения (фрагменты); 2) сборник делится на цзюани, цзюани состоят из фрагментов; 3) сборник делится на цзюани, часть которых состоят из отдельных фрагментов, а часть представляют собой сплошной массив текста; 4) сборник делится только на цзюани; 5) сборник вообще не поделен на цзюани; 6) сборник делится на цзюани, в которых есть разделы; 7) сборник не делится на цзюани, но только на фрагменты ([Чжан Хуэй 1988. С. 68]; также см.: [Чжан Хуэй 1987; Чжан Хуэй 1989-2; Чжан Хуэй 1991]. Все это в достаточной степени характеризует «внутреннюю свободу» сунских бицзи со стороны формальной.

Чжан Хуэй не оперирует таким понятием, как особая форма авторского сборника, он подходит к сунским бицзи как к очередному этапу развития предшествующей прозы, пытаясь сформулировать, какие именно изменения в связи с этим развитием произошли. Однако нельзя не отметить справедливости вышеприведенных наблюдений. Действительно, тематическая широта сунских сборников бицзи поистине неисчерпаема, как неисчерпаема человеческая любознательность, а свобода композиции воистину не ограничена ничем, кроме мотивации авторов. Так, у Ван Мао (王楙 1151—1213) в «Е кэ цун шу» (野客叢書 «Коллекция записей провинциального жителя») читаем:

> Я, ничтожный, на досуге предаваясь размышлениям, записывал все, что приходило на ум, — [записи] копились несколько лет, заполнили целый короб, и лишь поселившись в Гаоша (неподалеку от современного Шаояна в пров. Хунань. — *И. А.*), я велел переписать их все вместе как есть, не тратя время на упорядочение, и получилось тридцать цзюаней [Ван Мао 1991. С. 1].

Данная тенденция — ведение неких неупорядоченных и часто бессистемных записей, что копятся годами и позднее, при случае, оформляются в сборник, весьма характерна для сунских бицзи; случалось и так, что основной массив будущего сборника образовывали черновые материалы, не нашедшие применения в официальных изысканиях (в первую очередь исторических и хроникальных). Важно и характерно для бицзи также то обстоятельство, что очень многие из сборников появились на склоне или закате лет авторов, когда те жили на покое, и в этом смысле бицзи — часто своеобразное подведение итогов жизненного пути, а содержание их — плоды отдохновения образованных книжников, не занятых государственной службой, по выражению А. С. Мартынова (1933—2013) — «литература досуга образованных людей, выведенная из-под догматического контроля» [Мартынов 1997. С. 568]. Эти «образованные люди» в названиях своих сборников часто фигурируют под литературными псевдонимами — «Ду син цза чжи» (獨醒雜志 «Разные записи Ду-сина»), «Дун гао цза цзи» (東皋雜記 «Разные записи Дун-гао»), «Дун гу суй би» (東谷隨筆 «Заметки Дун-гу»); или используют имена своих рабочих кабинетов — «Гао чжай мань лу» (高

齋漫錄 «Неспешные записи из кабинета Гаочжай»), «Ми чжай би цзи» (密齋筆記 «Записки из кабинета Ми-чжая»), «Мэн чжай би тань» (蒙齋筆談 «Беседы в кабинете Мэнчжай»), — подчеркивая тем самым неофициальный характер записей. Сам же термин «бицзи», как уже было сказано, впервые был использован в названии небольшого сборника сунского автора Сун Ци «Сун цзин вэнь гун би цзи» (宋景文公筆記 «Заметки господина Сун Цзин-вэня»); всего же из 110 сунских сборников, которые, по нашему мнению, должны быть причислены к бицзи, лишь шесть, помимо сборника Сун Ци, содержат в заглавии иероглифы *би цзи* 筆記, это: «Чоу чи би цзи» (仇池筆記 «Записки из Чоучи»), «Ми чжай би цзи», «Цзе инь би цзи» (芥隱筆記 «Записки Цзе-иня»), «Лао сюэ ань би цзи» (老學庵筆記 «Записки из "Скита, где в старости учусь"»), «Лу пу би цзи» (蘆浦筆記 «Записки из Лу-пу») и «Шу ши сюань би цзи» (漱石軒筆記 «Записки с "Веранды удалившегося от дел"») [26].

Что же касается личностей авторов бицзи, то, согласно исследованиям Чжан Хуэя, подавляющее большинство (75 %) из тех, кто жил при Северной Сун, были чиновниками, занимавшими достаточно высокие посты, а девять человек занимали посты министерского ранга; при Южной Сун число это снизилось до 59,7 %; среди северосунских авторов бицзи *цзиньши* были 55 %, среди южносунских — только 20,9 %; 62,5 % северосунских авторов имеют официальные биографии в династийной истории — против 14,9 % южносунских, и биографии последних, в сравнении с северосунскими, существенно беднее деталями и гораздо короче. Также нам гораздо меньше известно о жизни южносунских авторов бицзи, нежели северосунских [Чжан Хуэй 1988. С. 69—70]. Эти цифры отражают процентное соотношение по обследованным Чжан Хуэем сборникам бицзи и в целом верно указывают ведущие тенденции, лишний раз свидетельствуя о том, сколь широко вслед за более доступными знаниями распространились и бицзи: если при Северной Сун такие сборники выходили из-под кисти представителей высших слоев общества, то с течением времени место авторов бицзи на социальной лестнице значительно расширилось, и ими стали также малоизвестные и малопримечательные люди, как следствие, не удостоившиеся внимания официальных хроник, — представители низших служилых слоев, а то и вовсе отвергшие идею государственной службы книжники.

Взяв за основу сюжетную прозу типа *чжижэнь* — во всем ее тематическом разнообразии, авторы бицзи объединили рассказы об удивительном и новеллы чуаньци, бессюжетные заметки и зарисовки, стихотворные вставки и рассуждения на разные темы; нужно заметить, что непременное присутствие в рамках одного сборника всего перечисленного вовсе не служит отличительной чертой бицзи, а количество произведений в различных жанрах никоим образом не дозировано, — ибо единственным конструирующим законом для подобного сборника был его автор, который и определял, что включать, а что не включать в бицзи. Именно его, автора, интересы,

---

[26] Список 110 сунских сборников бицзи см.: [Алимов 2009. С. 859—866]. Чжан Хуэй упоминает 127 таких сборников [Чжан Хуэй 1988. С. 69], но ни в одной из доступных нам его публикаций свой список не приводит.

склонности и предпочтения, а также, быть может, и цели, которые он перед собой ставил, и определяли облик сочинения и его состав. Авторское присутствие в тексте стало важной составляющей, важной чертой сборников бицзи, проявлялось ли оно в виде идущих еще от Сыма Цяня обособленных текстовых блоков, представляющих собой авторское суждение по поводу вышеизложенного, или в повествовании от первого лица о событиях, которым автор лично был свидетелем, либо в рассказах о предметах и темах, которые представляли для него явный интерес. Иными словами, в бицзи автор заявляет о себе совершенно недвусмысленно и конкретно.

Предшествующая традиция не могла не сказаться на облике сунских бицзи, и потому важным критерием при классификации этих сборников остается, как и в случае с сяошо, тематическая направленность. Однако выделение тем и предпочтений естественным образом осложняется ввиду указанной свободы отбора материала, в том числе и жанрового. В современной китайской науке есть несколько классификаций, принципиально друг от друга не отличающихся и существующих как в русле общей концепции развития сюжетной прозы, так и в рамках двух ее основных тематических подразделений — *чжигуай*, об удивительном, и *чжижэнь*, о людях. До определенной степени расхожее мнение выражает Лю Е-цю, предлагая делить сборники бицзи сунского времени на *сяошо гуши бицзи* 小說故事筆記, то есть содержащие главным образом фрагменты сюжетного характера; *лиши совэнь бицзи* 歷史瑣聞筆記, то есть сборники, содержащие исторические сведения, не вошедшие в официальные исторические сочинения либо дополняющие их; *каоцзюй бяньчжэн бицзи* 考据辨証筆記, сборники, посвященные разного рода неточностям, ошибкам, трудным местам, словам, понятиям и их исправлению, уточнению, разъяснению ([Лю Е-цю 1980. С. 3]; подробнее о некоторых современных классификациях бицзи см.: [Алимов 2009. С. 134—135]). Но любая классификация авторских сборников бицзи до определенной степени беспомощна в виду специфики данных собраний, и все, что мы можем, — это выявить известную общность сборников, диктуемую общностью интересов их авторов, — в той же, примерно, степени, в какой разделяем людей на «технарей» и «гуманитариев». И чтобы не плодить ложных сущностей мы будет придерживаться классификации Лю Е-цю как самой общей.

Сборники первой условной группы, то есть включающие в себя сюжетные произведения, — пожалуй, самые малочисленные, ведь смысл существования подобных сборников ускользающе мал: для создания сюжетных прозаических коллекций существовали хорошо отработанные жанровые сборники типа «Цзи шэнь лу» или даже «И цзянь чжи». Что до *лиши совэнь бицзи*, то есть сборников, посвященных разного рода неофициальным записям исторического характера, пестрым и разнотемным, то это — самая многочисленная группа сунских бицзи, что вовсе не удивительно в виду глубокой историчности китайской культуры в целом. В сборниках этого типа заключен материал, в основе которого лежит не вымысел, но претензия на фиксацию реально имевших место событий, оставить память о которых и представлялось авторам столь важным. Довольно характерный пример сборника такого типа — «Минь шуй янь тань лу» (澠水燕談錄 «Записи

праздных разговоров у Миньшуя») мелкого сунского чиновника Ван Би-чжи (王避之 1032—?) [27]. Сборник дошел до наших дней с небольшими лакунами — было утеряно около одной цзюани основного текста, которая позднее была частично восстановлена; в современном тексте «Минь шуй янь тань лу» десять цзюаней, объединяющих 352 фрагмента [Оуян Сю 2006]. Предисловие датировано 1095 г. и в нем сказано:

> «Разговоры у Миньшуя» — это [появилось], когда я, циский Ван Би-чжи, собрался возвратиться на Миньшуй (река в Шаньдуне, родные места Ван Би-чжи. — *И. А.*), дабы, как говорится, поддерживать огонь в старой печи моих предков да судачить с деревенскими жителями и болтать со стариками, что собирают хворост. Уж тридцать лет минуло с тех пор, как я сдал экзамены и стал служить, но лишь захотел осесть на покое в родных местах, оказалось, что я нищ, будто и не старался! Вот и старость, а постом выше области или уезда не поднялся и всю жизнь жил рука об руку с голодом и холодом, не имея возможности узнать от сведущих [о происходящем] при дворе или вникнуть в записи официальных историографов, — и лишь теперь, встретив на досуге совершенномудрого человека из высших слоев общества, стал я заводить с ним беседу, а все [из беседы той] достойное брал да и записывал. Спустя долгое время собралось [у меня] триста шестьдесят с лишком историй, и я тайно ото всех поделил их на десять цзюаней... [Оуян Сю 2006. С. 3].

Очевидно, что полному объему первоначального текста в «триста шестьдесят с лишком историй» известный ныне сборник не соответствует, однако же весьма близок; также ясно, что текст «Минь шуй янь тань лу» в основном сложился еще до отставки Ван Би-чжи, потому что следом за предисловием идет приписка его знакомца и земляка Мань Чжун-сина (滿中行 XI в.), которому больше повезло в службе, гласящая, что Ван Би-чжи стал *цзиньши* в один год с ним, «начал служить и каждый раз, когда слышал среди праздной болтовни стоящие слова, тут же записывал их», и что Мань Чжун-син читал эти его записи, «несколько сотен историй», и нашел их весьма достойными, поскольку посвящены они верности, долгу, следованию добродетельному пути, — и датирована эта приписка 1089 г., хотя название появилось в 1095 г.

Записи в «Минь шуй янь тань лу» хронологически относятся к сунскому времени — до начала правления императора Чжэ-цзуна (то есть до 1086 г.); материал внутри цзюаней, по идущей от «Ши шо синь юй» традиции, организован тематически — в 17 разделов *мэнь*, таких как «Ди дэ» (帝德 «Благая сила владык»), «Дан лунь» (讜論 «Справедливые суждения»), «Мин чэнь» (名臣 «Прославленные подданные»), «Чжи жэнь» (知人 «Знатоки людей»), «Ци цзе» (奇節 «Удивительная твердость устоев») и пр.; завершается сборник разделами «Цза лу» (雜錄 «Разные записи») и «Тань сюэ» (談謔 «Веселые шутки»). Вошедшие в состав сборника фрагменты в основном невелики по объему, написаны ровным, местами скупым слогом без особых художественных изысков. Основное содержание сборника —

---

[27] О Ван Би-чжи известно мало. В 1067 г. он стал цзиньши и более тридцати лет после этого служил в провинции — был уездным или областным чиновником; в 1097 г., будучи на должности в области Чжунчжоу (Сычуань), Ван Би-чжи испросил отставку по старости и вернулся на родину.

исторические эпизоды, связанные как с управлением страной, так и с известными людьми; сведения эти, как ясно из вышеизложенного, были получены Ван Би-чжи изустно, и мы не имеем оснований ему не верить. Среди героев «Минь шуй янь тань лу» такие значимые для сунской истории государственные деятели, историки и литераторы, как Фу Би, Хань Ци, Сыма Гуан, Фань Чжун-янь, Оуян Сю, Ван Дэ-юн (王德用 987—1065), Цао Бинь (曹彬 931—999) и др.; многие из них были причастны к становлению сунского государства, сыграв в том немалую роль. Есть в «Минь шуй янь тань лу» фрагменты, связанные с системой управления, с экзаменами, с поэзией, каллиграфией и живописью, отношениями Китая с сопредельными странами.

Несколько отличается от «Минь шуй янь тань лу» сборник «Су шуй цзи вэнь» (涑水記聞 «То, что слышал Су-шуй») великого историка Сыма Гуана; в названии сборника использовано прозвание Сыма Гуана, Сушуй сяньшэн (涑水先生 «Наставник с Сушуя»), где Сушуй — река в современной пров. Шаньси, родных местах историка. Сунские библиографии указывают различное число цзюаней текста: пять и десять; в династийной истории числится двадцать три. В ныне известном сборнике шестнадцать цзюаней, объединяющих 455 фрагментов основного текста, а также 41 восстановленный фрагмент [Сыма Гуан 2006]. Чжэн Гуан-мин в предисловии к современному изданию «Су шуй цзи вэнь» замечает, что окончательная редакция (и уж тем более ксилографическое издание) были выполнены не Сыма Гуаном, а его потомками и последователями; после великого историка остались разрозненные записи, которые были сведены воедино лишь в 1136 г. [Сыма Гуан 2006. С. 2—4]. Известно, что довольно долгое время сборник назывался просто «Цзи вэнь» (紀聞 «То, что слышал»), а прозвание Сыма Гуана (Су-шуй) было добавлено позднее; первое ксилографическое издание 1145 г. было озаглавлено «Сыма вэнь гун цзи вэнь» (司馬溫公記聞 «Записи слышанного Сыма Вэнь-гуном»).

Несистематизированные фрагменты «Су шуй цзи вэнь» охватывают большой временной период — начиная с правления сунского Тай-цзу по правление Шэнь-цзуна (то есть условно с 960 по 1077 г.); по сути, это материалы, которые Сыма Гуан готовил для «Цзы чжи тун цзянь хоу цзи» — продолжения «Цзы чжи тун цзянь», которое так и не было воплощено в жизнь. В отличие от Ван Би-чжи, в силу жизненных обстоятельств пользовавшегося исключительно устными источниками информации, Сыма Гуан в работе над «Си шуй цзи вэнь» работал не только с ними, но и с письменными памятниками; устные и письменные источники указаны в конце многих фрагментов сборника — например, *Ши Пин-гун юнь* (始平公云 «Рассказал Ши Пин-гун»), *Пан Ань-дао юнь* (龐安道云 «Рассказал Пан Ань-дао»; *ю чу* «*Шэн чжэн лу*» (右出聖政錄, «То, что справа, взято из "Записей о прозорливом управлении"») *чу* «*Шэньдао бэй*» (出神道碑, «Взято со "Стелы о божественном пути"») и пр.; надо отметить, что изустные источники типа *юнь* (云 «рассказал»), значительно преобладают — отсюда и название «Цзи вэнь», «То, что слышал». Методика работы Сыма Гуана отличалась тем, что каждый фрагмент должен был содержать указание на источник информации; отсутствие таких записей следует, видимо, относить на счет

более поздних редакторов, правивших рукопись в соответствии с собственными представлениями и требованиями. Важно отметить и то обстоятельство, что подобные указания на источники в иных сборниках сунских бицзи практически не встречаются; обычно отсылки на информаторов или иные сочинения крайне редки.

Содержание сборника составляют события при сунском дворе за указанный временной период (особо многочисленны эпизоды, сязанные с вопросами управления страной), различного рода подробности об известных, малоизвестных и почти не известных людях того времени; все это — исторические свидетельства высокой степени надежности и оттого еще более значительной ценности, нежели материалы «Минь шуй янь тань лу», хотя последний сборник также содержит уникальную информацию [28].

Весьма масштабным произведением в сравнении с двумя вышеупомянутыми сборниками предстает уже упомянутые «Жун чжай суй би» (容齋隨筆 «Заметки Жун-чжая») Хун Мая. Громадная эрудиция, превосходное знание письменной культуры, необычайное трудолюбие этого удивительного человека — вот что позволило Хун Маю составить собрание почти такое же основательное, как и «И цзянь чжи». Памятник состоит из пяти частей — «Чу цзи» (初集 «Начальный сборник»), «Сюй суй» (續隨 «Продолжение заметок»), «Сань суй» (三隨 «Третьи заметки»), «Сы суй» (四隨 «Четвертые заметки») и «У суй» (五隨 «Пятые заметки»), по шестнадцать цзюаней в первых четырех и в пятой части десять, всего 1215 фрагментов (все они озаглавлены). «Жун чжай суй би» — самый большой из известных нам сборников сунских бицзи, а Хун Май, судя по имеющимся в нашем распоряжении предисловиям к четырем первым частям (предисловие к пятой отсутствует, поскольку данную часть автор закончить не успел), трудился над этим собранием в течение почти сорока лет, с 1163 и до самой смерти в 1202 г.: «В старости я отбросил старания, обленился, стал читать мало, и если что возникало в мыслях, тут же записывал это, не заботясь об упорядочении и более уж к редактированию не возвращаясь; оттого и назвал [книгу] — заметки» [Хун Май 2005. С. 1]. Листая «Жун чжай суй би», трудно согласиться с такими авторскими традиционно самоуничижительными самоопределениями, как «отбросил старания» и «обленился», настолько грандиозен предпринятый Хун Маем сборник. Сборник — по крайней мере его первая часть — был оценен еще при жизни автора, когда попал в руки императора Сяо-цзуна (на троне 1163—1189) и получил высокую августейшую оценку. Первое ксилографическое издание всех пяти частей «Жун чжай суй би» было предпринято в 1212 г. племянником Хун Мая Хун Цзи (洪伋 XIII в.); другая известная нам сунская ксилография датирована годами под девизом правления Шао-дин (1128—1233). На основании этих двух изданий, а также переизданий последующих эпох и выполнено

[28] Мяо Чжуан отмечает, что некоторые фрагменты из «Су шуй цзи вэнь» легли в основу художественных произведений последующих эпох, поскольку представляют собой вполне законченные и интересные читателю сюжетные произведения, — например, сюжетную основу рассказов о расследовании происшествий, связанных с разными правонарушениями, можно обнаружить в минских городских повестях-*хуабэнь* [Мяо Чжуан 1998. С. 282].

современное издание «Жун чжай суй би». Вошедшие в сборник фрагменты разновелики — от нескольких десятков иероглифов и до текстов более чем в три тысячи иероглифов.

Кун Фань-ли (孔凡禮 1923—2010) не зря пишет, что сочетание «суй би» в названии «Жун чжай суй би» указывает на то, что содержание его не исчерпывается какой-либо одной областью знания [Кун Фань-ли 2006. С. 360]. Чжэн Сянь-чунь отзывается об этом памятнике как о сочинении, «близком к литературно-исторической энциклопедии» [Чжэн Сянь-чунь 2004. С. 317]. Богатый жизненный опыт, высокое служебное положение (помимо прочего Хун Май участвовал в подготовке хроник царствования и имел широкий доступ к историческим архивам) и пытливый ум помогли Хун Маю собрать и проанализировать огромное количество информации, связанной в первую очередь с различного рода разысканиями (*као* 考, что и дает китайским исследователям основания относить этот сборник к *цункао цзабянь бицзи*): о конкретных людях и обстоятельствах их жизни и карьеры; об исторических событиях и о том, какие ошибки были допущены при их описании; о том, что на самом деле представляли собой те или иные установления, принятые при дворе или в чиновничьей среде; о властях предержащих, о делах управления и его нюансах, о правильности толкования последних; о народных обычаях и их истоках, а также о правильном понимании традиций; о знаменитых вещах и предметах, их происхождении и действительной истории; о происхождении и этимологии тех или иных слов и выражений (в том числе географических названий). Основа процветания государства по Хун Маю — привлечение на службу талантливых людей и правильное, многогранное использование их талантов, что в сочетании с пристальным изучением исторических причин падения царств и правильных выводов из опыта прошлого может дать прекрасный результат для использования в будущем. А это возможно лишь при правильном понимании исторических сочинений, уточнению отдельных моментов из которых в «Жун чжай суй би» посвящено значительное место. Не менее важно и понимание канонических сочинений, которым Хун Май также уделяет большое внимание, так или иначе затрагивая древние тексты от «Чжуанцзы» до «Мо-цзы». Все эти разыскания имеют безусловную историческую ценность, поскольку базируются на заслуживающих доверия источниках, они суть результат многолетней кропотливой работы автора, который обращал взоры не только к современности, но и к древности. В «Жун чжай суй би» в равной степени затрагиваются вопросы литературы и поэзии, искусства, живописи, каллиграфии, истории и философии; среди упоминаемых в тексте известных сунских книжников, литераторов и чиновников лидируют Су Ши, Ван Ань-ши, Сыма Гуан, Фу Би, Цай Цзин, Оуян Сю; среди танских — Ли Бо, Бо Цзюй-и, Ду Фу, Хань Юй. Более двухсот фрагментов посвящено рассуждениям о стихах (как классических, *ши*, так и *цы*), о высокой словесности, ее истории и особенностях стиля разных авторов, а также фактам жизни известных литераторов. Кун Фань-ли отмечает, что многие из приводимых сведений вполне уникальны — например, подробности жизни Су Ши, целый ряд произведений (девяносто пять) известны в настоящее время по той лишь причине, что их названия упомянуты

Хун Маем в «Жун чжай суй би» ([Кун Фань-ли 2006. С. 364], также см.: [Чжан Фу-сян 2006. С. 357—367; Чжэн Сянь-чунь 2004. С. 312—317; Ши Дин 1982; Chang Fu-jui 1978]).

Не столь многочисленны, но не менее ценны сборники типа *цункао цзабянь бицзи* 叢考雜辨筆記, основное содержание которых составляют изыскания авторов в различных областях знания — от словесности и музыки до археологии и астрономии. Так или иначе, но фрагменты, посвященные подобного рода изысканиям (в первую очередь по истории и словесности), а также выправлению ошибок, допущенных предшественниками, есть практически в каждом сунском сборнике бицзи. Однако же некоторые из них, в силу жизненных интересов и устремлений авторов, посвящены этим изысканиям почти полностью.

Безусловной жемчужиной данной группы можно считать сборник «Мэн си би тань» (夢溪筆談 «Записи бесед в Мэнси») прославленного сунского ученого-энциклопедиста Шэнь Ко (沈括 1032—1096) [29]. Равно как и — «Кунь сюэ цзи вэнь» (困學紀聞 «Записи слышанного о трудностях в учении») Ван Ин-линя (王應麟 1223—1296), одного из трех величайших сборников бицзи сунского времени наряду с «Мэн си би тань» и «Жун чжай суй би». Внимание Ван Ин-линя главным образом сосредоточено на классических и исторических сочинениях. В книге двадцать цзюаней — такова самая первая из дошедших до нас ксилографий, она юаньская и датирована 1325 г., из чего видно, что более тридцати лет «Кунь сюэ цзи вэнь» пролежал в рукописи. Позднее над текстом сборника трудились многие известные минские и цинские библиофилы, наибольший вклад внес цинский каллиграф и книжник Вэн Юань-ци (翁元圻 1751—1825), который свел вместе три самых авторитетных списка книги и снабдил издание комментариями. На основании этого текста, с привлечением других ксилографий, подготовлены и современные издания «Кунь сюэ цзи вэнь».

Сборник «Кунь сюэ цзи вэнь» был закончен Ван Ин-линем в юаньское время, после падения династии Сун, однако же по праву считается сунским, поскольку таков его материал и таков сам автор, отказавшийся служить монголам, ушедший от мира и даже даты в своих рукописях при Юань обозначавший исключительно циклическими знаками, дабы избежать употребления девизов правления захватчиков [30]. «Наставнику и пятидесяти еще не было, когда он создал свое толкование всех канонических текстов, а на старости лет всё предал огню и силы отдал лишь этой книге», — писал Юань Цзюэ (袁桷 1266—1327), ученик Ван Ин-линя.

Все двадцать цзюаней «Кунь сюэ цзи вэнь», объединяющих 2628 фрагментов, огранизованы тематически. Восемь цзюаней отданы конфуциан-

---

[29] Подробно о нем, включая и многочисленные комментированные переводы, см.: [Алимов 2009. С. 328—423].

[30] Обычная традиционная китайская датировка включала в себя девиз правления как непременный компонент; далее следовал или порядковый номер года под данным девизом, или же год, записанный циклическими знаками: 至元十九年(歲), «девятнадцатый год девиза правления Чжи-юань», то есть 1282 г.; или 至元壬午, «год жэнь-у девиза правления Чжи-юань», что то же самое. Протест Ван Ин-линя состоял в том, что он опускал ненавистный ему юаньский девиз правления Чжи-юань и оставлял лишь одни циклические знаки: 壬午.

ским каноническим книгам: первая — «И цзину», вторая — «Шу цзину», третья — «Ши цзину», четвертая — «Чжоу ли»; пятая — «И ли» (儀禮 «Этикет и ритуал»), «Ли цзи», «Да дай ли цзи» (大戴禮記 «Записи о ритуалах старшего Дая»), «Юэ цзи» (樂記 «Записи о музыке»), шестая — «Чунь цю» и «Цзо чжуань», седьмая — еще двум ком-ментариям на «Чунь цю» «Гун ян чжуань» (公羊傳 «Комментарий Гунъяна») и «Гу лян чжуань» (谷梁傳 «Комментарий Гуляна»), «Лунь юю» и «Сяо цзину» (孝經 «Книга сыновней почтительности»), восьмая — «Мэн-цзы» 孟子, «Сяо сюэ» (小學 «Малое учение») и разным толкованиям классиков. Девятая цзюань посвящена законам природы и летосчислению, десятая — географии и философам разных школ. В одиннадцатой-шестнадцатой цзю-анях речь идет о выправлении исторических ошибок и отдельно — об исправлении таких неточностей в «Ши цзи» Сыма Цяня (цз. 11). Заметки об изящной словесности и поэзии сосредоточены в семнадцатой-девятнадцатой цзюанях, а двадцатая отдана заметкам самого разного рода. Широта кругозора и эрудиция автора поражают воображение, не случайно сборник «Кунь сюэ цзи вэнь» очень скоро стал весьма авторитетным сочинением: по словам младшего сына Ван Ин-линя, Ван Чан-ши (王昌世 1268—1327), «за свою жизнь отец написал множество книг, а стремящиеся к знанию особо выделяют "То, что слышал о трудностях в учении"» [Чжан Фу-сян 2006. С. 357].

По сути, «Кунь сюэ цзи вэнь» — разнообразные систематизированные заметки Ван Ин-линя, сделанные им в течение многих лет изучения значительного массива предшествующего письменного наследия; среди заметок есть как выписки из чужих сочинений — древних и современных автору, снабженные его собственными оценками, рассуждениями, критикой, так и собственные мнения или результаты исследований Ван Ин-линя, и последних — большинство. Фрагменты в сборнике различны по объему — есть короткие, но также встречаются и значительные; основное внимание (практически половина текста) уделено конфуцианской классике, ее толкованию, осмыслению и переосмыслению — в духе сунского неоконфуцианства, видным приверженцем которого был Ван Ин-линь. Тематически содержание сборника в области историографии распадается на три более или менее устойчивые группы: 1) исправление ошибок, обнаруженных Ван Ин-линем в исторических памятниках предшествующего времени; такой работе, безусловно, споспешествовало то обстоятельство, что к сунскому времени были сведены вместе тексты семнадцати династийных историй (начиная от «Ши цзи» до «Синь тан шу»); при чтении именно этих сочинений, а равно комментариев к ним, Ван Ин-линь и обнаруживал разного рода несоответствия и ошибки и исправлял их; 2) разбор достоинств и недостатков исторических сочинений, при котором Ван Ин-линь строго следовал традиционному пониманию истинности излагаемых фактов, терминов и названий; 3) наконец, критическое рассмотрение различных обстоятельств и персонажей древней и современной автору истории, особенно с точки зрения национального единства — ввиду монгольского нашествия на Китай; Ван Ин-линь видел причину падения сунской империи в привлечении неспособных к управлению сановников и удалении от двора сановников, к сей деятельности предназначенных.

«Кунь сюэ цзи вэнь» — любопытнейший памятник китайской мысли XIII в. и ценнейший исторический источник (в том числе по сунскому времени), автор которого, по выражению Чжэн Сянь-чуня, «своей глубочайшей эрудицией, основываясь на старом, создал новое, связал воедино древность и современность, завоевав тем самым почтение последующих поколений» ([Чжэн Сянь-чунь 2004. С. 395], также см.: [Вэй Дянь-цзинь 1995; У Мань 2004; У Мань 2008; Чжан Фу-сян 2006. С. 357—368]).

Иные сунские бицзи данной группы дают нам самую разнообразную информацию о состоянии тогдашних науки, техники, искусства, музыки и пр., и сведения такого рода трудно переоценить. Например — история книгопечатания. Так, в «Ши линь янь юй» (石林燕語 «Болтовня Ши-линя») Е Мэн-дэ (葉夢得 1077—1148) читаем:

> До Тан все книги были рукописные, способа печатать тогда еще не знали, и люди очень дорожили книгами, которые у них хранились. Таких людей было немного, и обладавшие книжными хранилищами набили руку в сверке [текстов] — в силу чего и возникали превосходные, как правило, списки. Ученые же, из-за того что [книги] было трудно достать, навыкли в заучивании их наизусть. При Пяти династиях Фэн Дао впервые испросил у властей разрешение напечатать с досок шесть канонов. При нынешней династии, в годы Чунь-хуа (990—994 гг. — *И. А.*), за счет казны были напечатаны «Исторические записки» и «История Ранней Хань» — и вот число напечатанных с резных досок книг стало множиться, а люди из высших слоев общества перестали делать хранение книг смыслом существования. Ученым стало легко достать книгу, и посему они стали беспечно относиться к заучиванию [текста], — но поначалу печатные доски не были безупречны и изобиловали ошибками! Случилось, что в свете мерилом стали печатные копии, а дни хранения рукописей канули безвозвратно, — и не по чему стало выверять ошибки. Как это печально! [Сун Юань бицзи сяошо дагуань 2001. Т. 3. С. 2546].

Самое же любопытное свидетельство из этой области — фрагмент из «Мэн си би тань», посвященный книгопечатанию, производимому с помощью наборного шрифта:

> Печатание книг с досок при Тан еще не очень распространилось. Начало положил Фэн Дао, напечатавший пять канонов, после него [печатали] классические сочинения — это все с досок. А в годы Цин-ли некий простолюдин Би Шэн сделал еще и подвижный шрифт. Способ был такой: из вязкой глины вырезались знаки, не выше ободка монеты, и каждый знак был отдельный; для прочности обжигали [знаки] на огне. До этого готовилась железная доска, затем на нее наносили смесь из сосновой смолы, воска и бумажного пепла. Потом на железную доску помещали железную рамку и в нее вплотную вкладывали литеры. Так заполнялась вся рамка и получалась одна доска [для печати]. Взяв доску, [Би Шэн] нагревал ее на огне и, когда смесь размягчалась, накладывал сверху ровную доску — знаки выравнивались на точильном камне. Если печатать три-два экземпляра, то это слишком трудоемко, а вот если несколько сотен или тысячу, то получается вполне оправданно.
>
> Обычно [Би Шэн] использовал две железные [наборные] доски: с одной печатали, а на другую набирали литеры, и когда печать с первой заканчивалась, вторая уже была готова к использованию. При таком способе печать была очень быстрой.

Каждого иероглифа [у Би Шэна] было несколько экземпляров, а знаков вроде 之 и 也 у него было более двадцати, на случай, если на одной доске их встретится много. Те литеры, которые не использовались, были [помечены] бумажными [ярлыками], для каждой рифмы был свой ярлык; складывали их в [отдельные] деревянные ящики. Если попадался редкий знак, который раньше не встречался, его тут же вырезали и обжигали на огне, чтобы сейчас же можно было пустить в дело.

[Би Шэн] не изготавливал литер из дерева, ведь оно бывает тонкое и грубое, и влагу впитывает, так что поверхность [набора] делается неровной. Кроме всего, [дерево] прилипает к смеси — не оторвать! — не то что глина, которую потом снова поднесешь к огню, чтобы размягчить [скрепляющую] смесь, постучишь рукой, и знаки сами выпадают, безо всяких следов смеси [Шэнь Ко 1958. С. 184].

Уникальная историческая информация самого разного толка и составляет основную ценность сунских бицзи — идет ли речь о тонкостях вопросов управления и устройства различных государственных структур и любопытнейших подробностях из жизни сунских знаменитостей, или же вниманию читателя предлагаются разнообразные сведения этнографического, религиоведческого, географического характера. Бицзи как источник позволяет значительно расширить и уточнить наши знания, к тому же, не будучи, в отличие от официальных исторических источников, политически ангажированными и цензурированными, они могут существенно дополнить основанные на официальных источниках данные, расцветив их новыми красками или же представив с иной, ранее неизвестной, стороны [31].

А теперь обратимся к некоторым примерам сунский авторских сборников бицзи.

21.2.1. «Краткие речения из Бэймэн» Сунь Гуан-сяня

Сведений о Сунь Гуан-сяне (孫光憲 895?—968, второе имя Мэн-вэнь 孟文, литературный псевдоним Баогуан-цзы 葆光子 [32]) до наших дней дошло очень мало — неизвестна даже точная дата его рождения [33]. Время

---

[31] См. специально посвященное сунским бицзи исследование, включающее значительное количество комментированных переводов, а также индексы имен персонажей сборников: [Алимов 2009].

[32] Сочетание «баогуан» (葆光 «сокрытый, потаенный свет») взято Сунь Гуан-сянем из «Чжуан-цзы», где сказано: «Знать, как остановиться на незнаемом, — это есть совершенство. Кто же знает бессловесное доказательство и неизъяснимый Путь? Вот что такое, если кто-нибудь способен это знать, Небесная кладовая. Добавляй в нее — и она не переполнится. Черпай из нее — и она не оскудеет, и неведомо, почему это так. Сие зовется потаенным светом» [Чжуан-цзы 1995. С. 70]. Таким образом, переводить псевдоним Сунь Гуан-сяня следует как — «Мудрец, хранящий свет», то есть собственно мудрость.

[33] Современные китайские ученые сделали некоторый вклад в разрешение этой проблемы. Так, Лю Цзунь-мин 劉尊明, анализируя дошедшие до нас исторические свидетельства, высказывает мнение, что Сунь Гуан-сянь родился или в 895 г., или, что менее вероятно, немного позднее; часто 900 г., указываемый в справочниках (например в толковом сло-

его жизни пришлось на самый конец правления Тан, период Пяти династий и первые годы сунской династии. Разнятся и сведения о том, откуда он был родом: так, Чэнь Чжэнь-сунь в своей библиографии написал, что Сунь Гуан-сянь был родом из Гуйпина, что в области Линчжоу (в северо-восточной части современного уезда Жэньшоусянь пров. Сычуань) [Чэнь Чжэнь-сунь 1987. С. 324], то же говорится и в скудной биографии Сунь Гуан-сяня из сунской династийной истории (цз. 483). Однако одно из самых известных его сочинений, «Бэй мэн со янь» (北夢瑣言 «Краткие речения из Бэй-мэн»), подписано 富春孫光憲, то есть «Сунь Гуан-сянь из Фучуня» (в современной пров. Чжэцзян). В «Сы ку цюань шу цзун му» это обстоятельство объясняется следующим образом: «В "Ши го чунь цю" (十國春秋 "Вёсны и осени Десяти царств") сказано, что он родом из Гуйпина, но сам Гуан-сянь указал Фучунь. В предисловии к сборнику он пишет, что родился в Миньэ, а это значит, что [Гуан-сянь] из Шу (старое название современной пров. Сычуань. — *И. А.*). Упоминание же о Фучуне, видно, означает, что [Гуан-сянь] вошел в число тамошних знатных родов» ([Сунь Гуан-сянь 1981. С. 177]; здесь и далее цитаты из сборника приводятся по данному изданию). В настоящее время общепризнанной считается первая версия происхождения Сунь Гуан-сяня, то есть — из Гуйпина.

«Поколения [рода Суня] занимались земледелием, и один лишь Гуан-сянь смолоду стал прилежно учиться», — говорится в сунской династийной истории. Сунь Гуан-сянь оказался первым из семьи, кто, решив вырваться из бедности, все помыслы свои направил на науку, книжность, искусства и добился существенных результатов в этих областях. Он пошел по пути чиновника: успешно сдав экзамены, поступил на государственную службу, и первой его должностью стала должность помощника начальника родной области Линчжоу [34]. Автор «Вёсен и осеней Десяти царств» цинский историк У Чжи-и (吳志伊 втор. пол. XVII—перв. пол. XVIII в.) пишет, что это было в конце правления династии Тан. С одной стороны, данное свидетельство лишний раз подчеркивает, что Сунь Гуан-сянь родился ранее 900 г., ведь танская династия прекратила свое существование в 907 г., а семилетний мальчик не мог занимать чиновничьей должности, но с дру-

---

варе «Цы хай» 辭海, «Море слов») как дата рождения Сунь Гуан-сяня, Лю Цзунь-мин аргументированно полагает малодостоверным [Лю Цзунь-мин 1989]. К такому же выводу приходит и Бай Гэнь-син 拜根興, сначала в качестве наиболее вероятного указавший временной промежуток 890—897 гг. В конце своего краткого исследования он со всей определенностью пишет, что «годом рождения Сунь Гуан-сяня должен быть 895 г. н. э., или второй год под девизом правления Цянь-нин танского Чжао-цзуна» [Бай Гэнь-син 1998].

[34] Автор одного из изданий критического текста «Бэй мэн со янь» современный китайский исследователь Линь Ай-юань 林艾園, ссылаясь на «Цзин нань гао ши цзя ши» (荊南高氏家世 «Генеалогия рода цзиннаньских Гао») и «Ши го чунь цю», пишет, что Сунь Гуан-сянь был в Линчжоу именно *паньгуанем* (то есть заместителем начальника области) (см. в связи с этим его предисловие в кн.: [Сунь Гуан-сянь 1981]). А Кун Фань-ли утверждает, что служить при Тан паньгуанем Сунь Гуан-сянь никак не мог, поскольку в танское время должность помощника начальника области называлась иначе, а именно — *бецзя*, должность же паньгуаня располагалась в служебной иерархии на ступеньку выше [Кун Фань-ли 2000]. Но если принять, что паньгуанем Сунь Гуан-сянь служил при Ранней Шу, то проблема, кажется, снимается.

гой — здесь все равно кроется очевидная ошибка У Чжи-и, на которую указал современный китайский исследователь Лю Цзунь-мин: даже если предположить, что Сунь Гуан-сянь появился на свет в 895 г., невозможно представить, что уже в возрасте двенадцати лет он занял столь крупный чиновничий пост. По всей вероятности, речь все же должна идти о времени правления династии Ранняя Шу, при которой Сунь Гуан-сянь и служил паньгуанем [Лю Цзунь-мин 1989].

В бытность свою в Сычуани Сунь Гуан-сянь много путешествовал, не раз посещал Чэнду и свел знакомство со многими шускими учеными, а также отшельниками, даосами и буддийскими монахами, склонными к стихосложению. Бывал он и в Шэньси и Ганьсу, а после воцарения Поздней Тан отправился в район нижнего течения Янцзы. Военный генерал-губернатор Цзиннани (часть территорий современных пров. Хунань и Хубэй) Гао Цзи-чан [35], став Наньпин-ваном, завел собственный двор и стал привлекать на службу просвещенных людей и талантливых книжников. Сунь Гуан-сянь имел среди его приближенных нескольких знакомых, и один из них, советник генерал-губернатора Лян Чжэнь [36], летом 926 г. представил Сунь Гуан-сяня ко двору самого маленького из всех государственных образований периода Пяти династий и Десяти царств. Гао Цзи-чан тепло принял Сунь Гуан-сяня и назначил его в свой секретариат. Это назначение со-

---

[35] Гао Цзи-чан (高季昌, он же Гао Цзи-син 高季興, 858—928) — основатель государства Цзиннань (оно же Наньпин), существовавшего в 907—963 гг. и сменившего пятерых правителей. Гао Цзи-чан правил с 924 по 928 г. В юные годы он занимал незавидное положение — служил приказчиком в лавке некоего Ли Жана 李讓 в Бяньчжоу. Позже попал к основателю позднелянской династии Чжу Вэню (朱溫, он же 朱全忠 Чжу Цюань-чжун, 852—912), который сделал Ли своим приемным сыном и повелел ему сделать, в свою очередь, приемным сыном Гао. В результате Цзи-чану пришлось поменять фамилию на Чжу. Гао Цзи-чан уже в юные годы выказал склонность к военному делу, а с возрастом стал умелым воином, и поэтому первое назначение, которое он получил, было *туаньляньши*, то есть военный инспектор областного масштаба. Став самостоятельным, Цзи-чан вернул себе фамилию Гао, а в 907 г. Чжу Вэнь назначил его военным генерал-губернатором в Цзиннань. В то время, когда центральная власть была слаба, чиновники подобного ранга становились, как правило, полноправными владыками вверен-ных им земель, весьма сильными и могущественными, и двор зачастую заигрывал с генерал-губернаторами, даруя им титулы и звания, дабы избежать неподчинения или даже открытого бунта, — так случилось и с Гао Цзи-чаном: в 924 г. ему был пожалован княжеский титул Наньпин-вана. Это не помешало Гао позднее номинально признать власть У, за что ему тут же даровали титул Цинь-ван: из-за недостатка средств и нехватки военных сил Гао часто, не имея возможности дать соседям прямой отпор, вынужден был маневрировать. Надо признать, у него это получалось неплохо: будучи владыкой самого маленького и самого слабого владения того времени, к тому же с четырех сторон окруженного гораздо более сильными и агрессивными соседями, Гао Цзи-чан не только сохранил Цзиннань, но и заложил такие основы управления, что княжество смогло просуществовать пятьдесят с лишним лет.

[36] Лян Чжэнь (梁震 X в.) — чиновник и литератор. Степень *цзиньши* получил в конце правления династии Тан, после чего жил отшельником. Гао Цзи-чан, испытывавший огромное уважение к Лян Чжэню, долгое время склонял его к службе при своем дворе, на что Лян Чжэнь отвечал, что он подданный Тан; однако с падением династии ситуация изменилась. Сын Гао Цзи-чана также преклонялся перед талантами Ляна и оказывал ему знаки уважения как своему старшему брату.

ответствовало чаяниям Сунь Гуан-сяня больше, нежели предыдущая служба в Раннем Шу, где, как пишет современный исследователь Чжуан Сюэ-цзюнь 庄學君, и местные-то ученые мужи не были как следует востребованы — что уж говорить о пришлом отпрыске бедного рода [Чжуан Сюэ-цзюнь 1986. С. 67].

После того как Лян Чжэнь ушел в отставку по старости, Сунь Гуан-сянь унаследовал его пост и стал советником в государственных делах у преемника Гао Цзи-чана — его сына Гао Цун-хуэя [37], был, как говорится в «Сун ши», «пожалован золотом и пурпуром», то есть регалией высших придворных сановников — золотой печатью на пурпурном шнуре. С течением времени Сунь Гуан-сянь приобрел при цзиннаньском дворе большой вес и стал активно влиять на внутреннюю и внешнюю политику царства. Именно от него исходили советы о более мягких налогах для населения и о поддержании добрых отношений с сопредельными владыками (например, Сунь Гуан-сянь уговорил Гао Цзи-чана не портить отношения с соседним царством Чу, мотивируя это тем, что народ и чиновники только-только оправились от военных неурядиц и не стоит ввергать Цзиннань в очередную смуту).

При цзиннаньском дворе Сунь Гуан-сянь пребывал в течение тридцати семи лет, вплоть до 963 г.: он служил также Гао Бао-жуну, Гао Бао-сюю и Гао Цзи-чуну [38]. Известно, что Сунь Гуан-сянь занимал должность помощника цзедуши, был *юэши чжунчэном* (личным секретарем монарха), начальником Цензората и пр. Когда же в 960 г. в Китае воцарилась династия Сун, Сунь Гуан-сянь был, пожалуй, самым могущественным и влиятельным чиновником в землях Цзиннани. Пользуясь этим, он в 963 г. легко

---

[37] Гао Цун-хуэй (高從誨 891—948) — цзиннаньский правитель, старший сын Гао Цзи-чана, правил с 929 по 948 г. Начинал чиновником в Поздней Лян. Известен тем, что, боясь агрессии со стороны соседей, пошел гораздо дальше отца: дал всем клятву в верности и всем стал высылать дань, став вассалом одновременно ряда царств, за что и получил прозвание «Бессовестный Гао». Активно развивал экономику, особое вни-мание уделяя налогообложению торговли.

[38] Гао Бао-жун (高保融 920—960) — цзиннаньский правитель, третий сын Гао Цун-хуэя, правил с 948 по 960 г. Занимал пост заместителя военного генерал-губернатора, а после смерти отца стал собственно цзедуши, поскольку вся военная власть Цзиннани была сосредоточена в его руках. В 951 г. получил титул Бохайцзюнь-вана, а в 954 г. стал Наньпин-ваном. Не обладал способностями к государственному управлению, а потому в делах во всем прислушивался к советам своего младшего брата Гао Бао-сюя.

Гао Бао-сюй (高保勗 924—962) — десятый сын Гао Цун-хуэя. Правил очень недолго, с 960 по 962 г., однако за это время успел получить от сунского двора должность цзедуши Цзиннани. Талантливый политик, которого сгубила неумеренная страсть к разврату и развлечениям.

Гао Цзи-чун (高繼沖 942—973) — старший сын Гао Бао-жуна, правил с 962 по 963 г. Когда заболел Гао Бао-сюй, именно Гао Цзи-чун обладал всей полнотой военной власти в Цзиннани, а после смерти Бао-жуна сунский двор передал должность цзедуши ему. Именно при его правлении царство Цзиннань прекратило свое существование — сунский двор послал войска для подавления мятежа Чжан Вэнь-бяо 張文表, и когда сунская армия подошла к Цзиннани, Гао Цзи-чун, не без совета Сунь Гуан-сяня, позволил присоединить свои земли к новой империи без боя, за что и получил должность цзедуши обратно, как официально состоящий на службе у Сун чиновник со всеми вытекающими из этого обязанностями перед двором.

уговорил Гао Цзи-чуна принести земли Цзиннани в дар сунскому двору и покориться, признав власть Сун добровольно. Изъявление покорности порадовало сунского Тай-цзу; узнав же, какую роль в присоединении Цзиннани сыграл Сунь Гуан-сянь, император назначил его начальником области Хуанчжоу (располагалась на территории современной пров. Гуанси), и Сунь Гуан-сянь занимал этот пост с 963 по 968 г. Его правление, видимо, получило известность, потому как министр Чжао Пу (趙普 922—992) рекомендовал Сунь Гуан-сяня на пост *сюэши* (ученого мужа) в придворную академию Ханьлиньюань, но желанию ученого стать членом этой академии не суждено было сбыться — вступить в должность ему помешала смерть.

Таким образом, за свою жизнь — а прожил он семьдесят три года — Сунь Гуан-сянь стал свидетелем царствования семи династий и успел послужить при дворах трех из них — Ранней Шу, Цзиннани и Сун.

Сунь Гуан-сянь по праву считается выдающимся ученым и литератором — сунская династийная история называет его глубоким знатоком канонических и исторических сочинений, человеком громадной учености, всегда стремившимся к новым знаниям, обладавшим к тому же книжным собранием в несколько тысяч цзюаней, все книги из которого, по свидетельству современников, он собственноручно вычитал и по мере необходимости выправил. Сунь Гуан-сянь оставил после себя большое число прозаических и поэтических произведений, он был признанный мастер стихов в жанре *цы*, выделявшихся своеобразием стиля. Число принадлежащих его кисти стихотворений (шестьдесят одно), включенных в знаменитый сборник «Хуа цзянь цзи» (花間集 «Среди цветов»), уступает лишь числу стихов прославленного поэта Вэнь Тин-юня. Помимо того, Сунь Гуан-сянь был и талантливым историком. Его неутомимая тяга к знаниям, широчайшая эрудиция, а также наличие большого книжного собрания послужили основой для его многочисленных трудов. Известно, что Сунь Гуан-сяню принадлежал ряд сочинений, утерянных еще при Сун, от них до наших дней дошли лишь названия: «Сюй тун ли» (續通歷 «Продолжение общего календаря»), «Цзюй чжай цзи» (橘齋集 «Собрание из кабинета Цзюйчжай»), «Цзин тай цзи» (荊臺集 «Цзинские террасы») и др. (подробнее см.: [Лю Цзунь-мин 1989; Кун Фань-ли 2000; Чжуан Сюэ-цзюнь 1986]). Мы же сосредоточим свое внимание на вышедшем из-под кисти Сунь Гуан-сяня сборнике бицзи «Бэй мэн со янь».

«Бэй мэн со янь» были написаны Сунь Гуан-сянем во время пребывания в Цзиннани на службе у рода Гао; некоторые дополнения были сделаны им позже (самые поздние даты, упоминаемые в «Бэй мэн со янь», — 961 и 962 гг.) [39]. Сборник зафиксирован в сунской династийной истории в объеме двадцать цзюаней. У уже упоминавшегося выше Чэнь Чжэнь-суня сказано: «"Бэй мэн со янь", тридцать цзюаней. Автор — начальник области Хуанчжоу линцзиньский Сунь Гуан-сянь (Мэн-вэнь). Записано о событиях конца Тан и всех государств [периода] Пяти династий. Гуан-сянь пошел на службу цзиннаньскому Гао Цун-хуэю и служил трем поколениям его рода.

---

[39] Специалист по танскому времени Бай Гэнь-син (拜根興 р. 1964) считает, что окончательная редакция книги была сделана Сунь Гуан-сянем уже после того, как Цзиннань вошла в состав сунской империи [Бай Гэнь-син 1993].

"Бэй мэн" означает [местность] к северу от озера Мэнцзэ...» [Чэнь Чжэнь-сунь 1987. С. 324]. У Чао Гун-у читаем: «"Бэй мэн со янь", двадцать цзюаней. Автор — цзиннаньский Сунь Гуан-сянь. Гуан-сянь родом из Шу, путешествовал с Ян Пи и Юань Дэном, много слышал [от них] о речениях и деяниях совершенномудрых времен правления Тан, вот и собрал это воедино. Еще добавил события времен Пяти династий и Десяти царств. Из "Цзо [чжуань]" взял [фразу]: "Охотились в Мэн, что к югу от Реки", имея в виду, что служил роду Гао, в северных от Реки землях, — отсюда название» [Чао Гун-у 1990. С. 571] [40]. Возможно, приведенные цитаты говорят о том, что уже в сунское время были известны как минимум два варианта (редакции) книги, различающиеся на десять цзюаней. Может быть, дело просто в описках в библиографиях, но скорее всего уже при династии Сун часть «Бэй мэн со янь» была утеряна — в пользу этого соображения говорит как авторское предисловие к сборнику, где Сунь Гуан-сянь сам написал, что в «Бэй мэн со янь» тридцать цзюаней, так и современное критическое издание текста, основанное на хранившейся в библиотеке цинского текстолога Мяо Цюань-суня (繆荃孫 1844—1919) рукописи, содержавшей, помимо основного, описываемого в более поздних библиографиях, корпуса в двадцать цзюаней, еще четыре цзюани текста, ранее утраченного и восстановленного главным образом по антологии «Тай пин гуан цзи». Объем в двадцать цзюаней значится в «Цзян юнь лоу шу му» (絳雲樓書目 «Каталог книг из терема Цзянъюньлоу») раннецинского Цянь Цянь-и 錢謙益 (его библиотека сгорела зимой 1650 г., остался лишь каталог в четырех цзюанях). Цинский Чжан Цзинь-у 張金吾 в «Ай жи цзин лу цан шу чжи» (愛日精廬藏書志 «Заметки о книгах, хранящихся в приюте Айжицзинлу») указывает, что располагает экземпляром книги, отпечатанным в Шэньси еще при Сун и в свое время хранившимся у некоего Синь Юэ-сюэ 忻悅學, и отмечает, что данный список изобилует неточностями и ошибками: «В тексте есть опечатки вроде 日 и 曰, 雖 и 難, 纂 и 筭, 禍 и 福, их можно было бы исправить, исходя из смысла, но я поостерегся, боясь исказить [текст], и решил подождать другого экземпляра»; видимо, Чжан Цзинь-у все же дождался искомого экземпляра и проделал серьезную текстологическую работу, потому что именно его список текста сборника был включен в Императорскую библиотеку. Впрочем, в «Генеральном каталоге...» упоминается и другой имевший хождение при династии Цин список — «Бэй мэн со янь», включенный в состав минской антологии «Бай хай» (稗海 «Море пустяков»), и о нем сказано: «Напечатано с таким количеством ошибок, что читать невозможно» [Сунь Гуан-сянь 1981. С. 176—181]. Что же до первого ксилографического издания «Бэй мэн со янь», то Кун Фань-ли высказывает предположение, что это издание, возможно, было предпринято сыновьями автора между 968 и 977 гг. [Кун Фань-ли 2000. С. 295] [41].

---

[40] Под Рекой, само собой, понимается Янцзыцзян. Кстати, Чао Гун-у сообщает, что в «Продолжении всеобщего календаря» было десять цзюаней, книга охватывала события времен Тан и Пяти династий, но при Сун было признано, что в ней содержатся по большей части выдумки, а потому сочинение это было уничтожено.

[41] У Сунь Гуан-сяня было двое сыновей — Сунь Вэй 孫謂 и Сунь Дан 孫黨, о которых из его биографии в сунской династийной истории известно, что «оба они выдержали экзамен на степень цзиньши» (цз. 483).

Достаточно взглянуть на оглавление современного издания сборника Сунь Гуан-сяня, чтобы убедиться в том, что речь в «Бэй мэн со янь» действительно идет о времени Тан и о Пяти династиях — время действия подавляющего большинства фрагментов приходится на конец правления танского дома, а также династий Поздняя Лян, Поздняя Тан и Поздняя Цзинь. Сунь Гуан-сянь не случайно обратился именно к этому времени: во-первых, он был современником и очевидцем многих запечатленных им событий, а в силу своего общественного положения лично знал многих исторических лиц; во-вторых, как сказано в предисловии Сунь Гуан-сяня к его сборнику, «при Тан, во времена смут и беспорядков годов Гуан-мин (880—881), редкие книги исчезли без следа, а после императора У-цзуна (на троне с 841 по 847 г. — *И. А.*) наступило безлюдье и безвестность, и некому было передавать память о славных деяниях при дворе и в провинциях», и Сунь Гуан-сянь, «стыдясь отрывочности своих знаний», решил восполнить этот пробел [Сунь Гуан-сянь 1981. С. 1]. Собственно, весь сборник «Бэй мэн со янь» подчинен одной большой задаче: сохранить сведения об исторических событиях стремительно уходящей, погрязшей в неурядицах и борьбе за власть эпохи раздробленности, когда танское государство, некогда могучее и процветавшее, безвозвратно кануло в прошлое. В некоторых фрагментах Сунь Гуан-сянь, следуя традиции, восходящей к «Ши цзи» Сыма Цяня, добавляет после основного текста собственное суждение или дополнение, начинающееся со слов 葆光子曰 — «Я, Баогуан-цзы, скажу», как бы отстраняясь тем самым от сказанного выше и подчеркивая объективность сообщенных сведений [42]. Горькие интонации Сунь Гуан-сяня нет-нет да и прорываются в скупых строках авторских отступлений: тяжело тому, кто видит, как на глазах его рушится привычный, многовековой устой, а на смену ему не только так и не приходит мир возрожденный, не менее прочный, но вновь и вновь рушатся новые царства, созданные, казалось бы, еще только вчера ценой большой крови. А увидеть, что долгожданная мощь империи вернулась в Поднебесную в лице сунского дома, Сунь Гуан-сянь как следует так и не успел, ибо застал лишь самое начало нового долгого правления...

---

[42] Фрагменты 3, 6, 7, 8, 9, 10, 18, 19, 20, 67, 114, 168, 169, 192, 203, 206, 217, 229, 231, 232, 235, 237, 253, 400 и 401. Так же, кстати, поступал в своем сборнике бицзи «Цин со гао и» Лю Фу. Кроме того, Сунь Гуан-сянь фигурирует в «Бэй мэн со янь» и под собственным именем, но подобные фрагменты входят в состав поздних дополнений ранее утерянных фрагментов из сборника, что позволяет усомниться в авторстве некоторых из них. Кстати, именно во фрагментах из четырех дополнительных цзюаней в отношении Раннего Шу (907—925) употреблен иероглиф 偽 *вэй* — 偽蜀, то есть «ложное», «ненастоящее», «самозванное» Шу, что до определенной степени характеризует отношение автора к самому факту существования этого царства как к нелегитимному. Такое сочетание в основном корпусе сборника не встречается. Означает ли это, что фрагменты, в которых данное государственное образование маркировано как провозглашенное неправедно, не принадлежат Сунь Гуан-сяню, или же это суть вмешательство поздних редакторов, таким образом характеризовавших собственное отношение к всевластным местным князьям того времени — определенно сказать я пока не могу и оставляю интерпретацию данных наблюдений последующим исследователям.

Сунь Гуан-сянь просто выполнял свой долг — как понимал его в рамках тысячелетней конфуцианской книжной традиции: передавать, бережно сохранять и продолжать дело многих поколений историков, с такой же тщательностью трудившихся до него. Лаконичность, отчасти продиктованная скрупулезностью, и точность, стремление к охвату всех возможных источников характерны для Сунь Гуан-сяня. Помимо письменных памятников, он называет в предисловии и имена двух своих «живых» информаторов, в беседах с которыми он получал интересующие его сведения для сборника, это некие заместитель начальника области Ян Пи из Фэнсяна 鳳翔楊玭少尹 и член свиты наследника престола Юань Дэн 元澄中允; более об этих людях нам ничего не известно. Еще в тексте «Бэй мэн со янь» попадаются упоминания о том, что Сунь Гуан-сянь проверял те или иные факты в личных встречах с очевидцами: «Я, Баогуан-цзы, в свое время встречался с *цзюньцзяо* из Цзимэня, его фамилия была Сунь 孫, и он во всех подробностях рассказал, как господин Чжан повстречал бессмертную» (фрагмент 232). Кроме того, в сборнике в нескольких фрагментах (особенно часты такие случаи в цзюанях с шестой по девятую) содержится в конце приписка 聞于劉山甫 «слышал от Лю Шань-фу» [43]. Речь идет об авторе сборника «Цзинь си цзянь тань» (金谿閒談 «Праздные беседы в Цзиньси»), ныне утерянного [44]. Хотя, как правило, сказано *вэнь* (聞 «слышал»), но кое-где у Сунь Гуан-сяня встречается и *цзянь* 見, то есть: 見劉山甫閒談中 «видел / читал в "Праздных беседах" Лю Шань-фу» (например, фрагмент 160), а в одном фрагменте сказано вполне определенно: 出劉山甫閒談 «взято из "Праздных бесед" Лю Шань-фу» (фрагмент 174). В прочих случаях не совсем ясно, получал ли Сунь Гуан-сянь информацию от Лю Шань-фу изустно или же выписывал ее из его сборника [45]. Если выписывал, то отрывки или,

---

[43] Вариант: 彭城劉山甫自云 «Пэнчэнский Лю Шань-фу лично рассказывал» (фрагмент 375). Упоминания Лю Шань-фу содержатся также во фрагментах 18, 121, 137, 138, 139, 140, 155, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 174, 220 и 375. Прочие (единичные) информаторы, на которых в подобной же манере (то есть упоминая личное общение) ссылается Сунь Гуан-сянь, — некий Лу Цин-хун (聞於盧卿宏, фрагмент 130), сослуживец автора Ван (同僚王行軍說, фрагмент 203), буддийский монах Гуан-юань (僧光遠說也, фрагмент 393), некий «горный житель» Цян Шэнь (山人強紳, фрагмент 330), который «рассказал [это] Сунь Гуан-сяню» 謂孫光憲曰, а также даос Ли из обители Инчжэньгуань в Сычуани (見應貞觀李道士<...>話, фрагмент 363) и некоторые другие.

[44] Имеющиеся в нашем распоряжении отрывочные сведения позволяют характеризовать содержание этого сборника как сходное со сборником Сунь Гуан-сяня, т. е. в основном содержащее сведения о членах императорских фамилий, высших государственных чиновниках, областных и окружных выдающихся правителях, об экзаменационной системе, а также эпизоды из жизни книжников и литераторов — но по большей части все это, конечно, лишь предположения.

[45] Автор утерянного ныне сунского книжного собрания «Чжэн тан ду шу цзи» (鄭堂讀書記 «Записки о чтении книг из зала Чжэна») считал, что дело обстояло именно так: «Это, вероятно, отрывки, выбранные из двенадцатой цзюани сочинения Шан-фу». Лю Шань-фу же, в духе традиций китайских книжников, прежде чем включить ту или иную информацию в свой сборник, также проверял ее по всем доступным источникам, в том числе старался разыскать очевидцев событий; свидетельство об этом сохранилось в «Бэй мэн со янь», во фрагменте 221, в конце которого содержится приписка о том, что, редактируя свое сочинение, Лю Шань-фу лично встречался с героем данного фрагмента, каковой и рассказал ему данную историю во всех подробностях.

по крайней мере, пересказ сюжетов из «Цзинь си цзянь тань» сохранились лишь в сборнике Сунь Гуан-сяня.

Следует еще раз особо подчеркнуть тщательность проверки полученных сведений, которую декларирует Сунь Гуан-сянь в своем предисловии как один из главных принципов работы (и об этой тщательности с уважением говорится во всех библиографиях, куда попал сборник «Бэй мэн со янь»): желая восполнить пробелы в официальных исторических сочинениях, любую информацию Сунь Гуан-сянь, «не осмеливаясь доверять одному себе, проверял трижды [по другим источникам]» [46]. Ценность и уникальность книги Сунь Гуан-сяня были очевидны уже современникам: при составлении ранее упоминавшейся антологии «Тай пин гуан цзи» императорская комиссия активно использовала «Бэй мэн со янь»; об этом свидетельствует в своем предисловии Лу Цзянь-цзэн (盧見曾 1690—?), издатель книжной серии «Я юй тан цун шу» (雅雨堂叢書 «Книжная серия из зала Я-юя»): «При Сун, когда в годы Тай-пин син-го Ли Фан и другие составляли "Обширные записки" в пятистах цзюанях, особенно много материала они взяли из "Кратких речений"» [Сунь Гуан-сянь 1981. С. 180]. Впрочем, автор современного критического текста «Бэй мэн со янь» Линь Ай-юань отмечает, что, наряду с поистине уникальными сведениями, содержащимися в этом сборнике, в «Кратких речениях...» есть и досадные случаи неточных трактовок исторических событий, которые он склонен называть ошибками. Само собой, некоторые неточности стали очевидны лишь на современном этапе развития китайской гуманитарной науки; кроме того, правильно разобраться в хитросплетении имен и событий X в. подчас сложно и ученому наших дней, вооруженному богатым арсеналом словарей и справочников; сам же Сунь Гуан-сянь, ставя во главу угла точность, тщательность и пользуясь доступными ему источниками, ни о чем подобном не подозревал, хотя по традиции и отдавал должное ограниченности человеческих знаний: «Надеюсь, люди сведущие не обнаружат здесь большого числа погрешностей». Но в тексте его сборника уже встречаются приписки более поздних владельцев, осторожно высказывавшихся по поводу некоторой путаницы, возникшей с тем или иным персонажем: «Девятнадцатый отрывок из данной цзюани (девятой. — *И. А.*), где записано о Лу Во 盧渥, гуаньчаши [47] из Шэнь[чжоу], и история о лянши Лу Хане 盧沆 из восьмой цзюани — похожие истории, боюсь, что Хан и Во на деле один и тот же человек» [Сунь Гуан-сянь 1981. С. 75]. Действительно, фрагменты 147 и 171 содержат в чем-то похожие истории про Лу Хана и Лу Во, и второй был *гуаньчаши*, а первый — *лянши*, сиречь *аньчаши*, окружной ревизор, но,

---

[46] Сунь Гуан-сянь употребил иероглиф 校 — это говорит о том, что для проверки он использовал именно письменные памятники, а не свидетельства информаторов.

[47] Чиновничья должность, появившаяся в танское время. В начале правления Тан такой чиновник посылался центральным правительством в области и уезды с инспекционной целью; после 758 г. власть таких чиновников распространялась уже на несколько областей или даже целую провинцию, и это были крупные чиновники, находившиеся в непосредственном подчинении у военных генерал-губернаторов, хотя и одного с ними ранга. В сунское же время в ведении таких чиновников находились судебные решения, дела наказаний и вопросы транспортировки налоговых сборов в столицу в масштабах округа (области).

возможно, в данном случае мы имеем дело с контаминацией персонажей, сведения о которых весьма отрывочны; хотя, конечно, не исключена и элементарная описка (ошибка) или самого Сунь Гуан-сяня, или последующих переписчиков «Бэй мэн со янь».

Попадаются в тексте сборника и более яркие свидетельства поздних вмешательств: так, во фрагменте 123 употреблено название чиновничьей должности *буцзоугуань* (чиновник областного Управления, в обязанности которого входил надзор за сбором налогов и прием и проводы заступающих на службу чиновников). Должность эта появилась, сколько нам известно, лишь при династии Сун, в 1080 г., и как иначе ее название могло возникнуть в тексте, автор которого умер за сто с лишним лет до этого, если не по вине поздних редакторов или из-за недобросовестности переписчиков? Случай этот не единичный.

«Краткие речения из Бэймэн» — довольно обширный сборник бицзи (мы пользуемся современным критическим текстом [Сунь Гуан-сянь 1981], содержащим двадцать цзюаней основного корпуса и четыре цзюани дополнений, где общим числом объединено 416 фрагментов) — главным образом сюжетных произведений, выполненных в духе неофициального исторического сочинения и в этом похожих на танские *цюйвэнь иши сяошо*; и хотя материал «Бэй мэн со янь» никак автором не организован, основные темы сборника типичны и довольно легко выделяются.

Это фрагменты, повествующие об исторических лицах и расширяющие (дополняющие, опровергающие, уточняющие, восполняющие) те сведения о них, которые мы можем обнаружить в официальных и полуофициальных исторических сочинениях. В первую очередь, это эпизоды из жизни членов различных правящих фамилий (например, в восемнадцатой и девятнадцатой цзюанях собраны двадцать три истории, касающиеся позднетанского Мин-цзуна); есть в сборнике и сведения о танских императорах и императорских родственниках: взять хотя бы хрестоматийный пример, с которого начинается «Бэй мэн со янь», — историю о танском Си-цзуне, всему на свете предпочитавшем развлечения, и в частности игру в мяч. Заключается история выводом: «Узнав, к чему питает слабость Владыка, можно судить и о его правлении» (фрагмент 1). Этот фрагмент обильно цитируется в разнообразных исторических сочинениях более позднего времени. Героями сборника выступают и владыки периода Пяти династий: основатель Поздней Лян Чжу Вэнь, позднетанские Чжуан-цзун (на троне 923—926) и Мин-цзун (на троне 926—934), уские владетели Ян Син-ми (楊行密 852—905) и Ян Во (楊渥 886—908), раннешуский Ван Цзянь, члены чуской фамилии Ма, и многие другие, не говоря уже о представителях рода Гао, правивших в Цзиннани. Среди героев сочинения Сунь Гуан-сяня немало известных поэтов и книжников: Гу Куан, Бо Цзюй-и, Ли Шан-инь, Вэнь Тин-юнь, Пи Жи-сю, Не И-чжун (聶夷中 837—884?), Ду Сюнь-хэ (杜荀鶴 846—904), Ло Инь (羅隱 833—909), Вэй Чжуан (韋庄 836?—910) и др., причем фрагменты, им посвященные, достаточно обширны, информативны и часто содержат стихотворные цитаты. Подавляющее же большинство героев «Бэй мэн со янь» — служилые люди, занимавшие существенные посты при дворах разных династий, в том числе Ли Дэ-юй, его отец Ли Цзи-

фу, Ню Сэн-жу, Чэн Жуй (成汭 IX в.) и др. Это и современники автора, о подавляющем большинстве которых ныне, кроме собственно имен, почти ничего не известно, — как правило, пред-ставители высших, образованных слоев современного Сунь Гуан-сяню общества, о чем свидетельствуют добавляемые к именам чины и звания: сановники, министры, придворные, победители на государственных экзаменах; и — гораздо реже — просто книжники, отшельники, даосы или последователи учения Будды. Сведения о них уникальны и зачастую существенно расширяют наши представления о биографии того или иного исторического персонажа (в том случае, конечно, если хотя бы ее отрывки дошли до наших дней). Например, в официальных источниках об успешном позднетанском чиновнике Лю Цзане (劉贊 X в.) не сказано, что в юности он, рано оставшись сиротой, оказывается, «был невежествен и ограничен — его учили грамоте, но [Цзань] так ничего и не усвоил», и дядя по матери даже был вынужден прибегать к телесным наказаниям (попросту говоря, драть племянника прутняками), что, впрочем, не привело к положительному результату. Таланты Лю Цзаня открылись позднее — когда он сбежал из дома в горы Суншань и там повстречал некоего старца, столь благотворно подействовавшего на юношу, что спустя несколько лет Лю не только с лихвой восполнил пробелы в образовании, но выдержал все экзамены и сделал блестящую чиновную карьеру (фрагмент 175).

Далее — фрагменты, в которых речь идет о тех или иных подробностях событий, имевших место в конце правления династии Тан и при Пяти династиях (так, в седьмой цзюани помещено более двадцати повествований о происшествиях на государственных экзаменах); современный исследователь Чжуан Сюэ-цзюнь отмечает, что в сравнении с прочими сочинениями того времени именно в «Бэй мэн со янь» содержится такое значительное количество подробностей о конце Тан и о Пяти династиях [Чжуан Сюэ-цзюнь 1990. С. 89—90]; подобные фрагменты часто значительно расширяют наши знания об этом историческом периоде или же дают отличную от официальной трактовку некоторых событий.

Например, в «Цзю у дай ши» (цз. 2) о кончине предпоследнего танского императора Чжао-цзуна (на троне 888—904) сказано:

> В день *жэнь-янь* восьмой луны первого года Тянь-ю (904) Чжао-цзун был убит в императорской опочивальне.

В «Синь тан шу» (цз. 10) сказано несколько больше:

> В восьмую луну, день жэнь-янь, Цюань-чжун [велел] правому и левому начальникам императорской гвардии Чжу Ю-гуну 朱友恭 и Ши Шу-цуну 氏叔琮, а также начальнику Военного совета Цзян Сюань-хуэю 蔣玄暉 послать войска захватить дворцовые ворота. Той ночью император почил, лет ему было тридцать восемь.

«Цзю тан шу» еще более подробна:

> Чжу Цюань-чжун приказал левому начальнику императорской гвардии Чжу Ю-гуну, правому начальнику императорской гвардии Ши Шу-цуну и начальнику Военного совета Цзян Сюань-хуэю убить императора в женских покоях. <...> Ночью во вторую стражу Цзян Сюань-хуэй отобрал сотню человек во

главе с офицером стражи Ши Таем 史太, и [они] у ворот во внутренние покои стали кричать, что отряжены войсками для срочного доклада лично Владыке. Ворота отворили. <...> Император спал, но от шума вскочил. Ши Тай с мечом в руке вошел в женские покои, и император в одном нижнем белье кинулся бежать, петляя между колоннами, но Тай догнал его и зарубилщ».

А у Сунь Гуан-сяня в пятнадцатой цзюани (фрагмент 246) сказано несколько иначе:

Чжао-цзун перенес столицу в Ло[ян], но приближенные его все были из Бянь[ляна], и хотя среди них попадались громкие имена, но были они, как говорится, пустой посудой и [в Лояне] чувствовали себя как в клетке, подавленно-безрадостно. Чжу Цюань-чжун, видя, что все владетельные князья помышляют о спасении [династии], стал опасаться, что император [по-прежнему] лелеет планы бегства. Начальник дворцовой гвардии Чжу Ю-лян 朱友諒 [48] собрал воинов во дворе перед дворцом — с жалобами на нехватку пищи и одежды. Император как раз почивал, и тогда Ю-лян во главе солдат поднялся во дворец. Император пал наземь, а потом попробовал скрыться во внутренних [покоях], но офицеры нашли его. «Это бунт?!» — воскликнул император. «Ваш подданный не смеет быть столь непочтительным, — отвечал Ю-лян. — Получен приказ главнокомандующего (то есть Чжу Цюань-чжуна. — *И. А.*)». Император бросился в дворцовую кухню, [схватил] поварской тесак и зарубил им нескольких преследователей, но потом все же пал от рук взбунтовавшихся солдат.

Неизвестно, как было на самом деле, но в изложении Сунь Гуан-сяня предпоследний танский император трусом отнюдь не выглядит, и Линь Ай-юань склонен доверять именно автору «Бэй мэн со янь» [Линь Ай-юань 1982. С. 83].

Кроме того, есть в «Бэй мэн со янь» и истории, связанные с волшебным миром и сверхъестественными существами — душами умерших, святыми и бессмертными, с воздаянием и т. п., но их удельный, так сказать, вес не столь значителен и сосредоточены они в основном в четырех цзюанях дополнений; расположенные же в основном корпусе фрагменты такого рода, как правило, не самоценны в смысле фантастического элемента, но стоят в ряду им подобных — иллюстрирующих события из жизни того или иного исторического лица, просто в необычайных обстоятельствах: Сунь Гуан-сяня, кажется, собственно сверхъестественное, выходящее за рамки привычного мира, интересовало лишь как фон повествования.

В целом сборник «Бэй мэн со янь» на редкость однороден, ровен и в этом смысле представляет собой ценнейший источник по китайской истории и литературе конца правления Тан и периода Пяти династий, что по достоинству оценили уже современники — так, великий сунский историк Сыма Гуан широко использовал «Бэй мэн со янь» при составлении «Цзы чжи тун цзянь» [49].

---

[48] Это, конечно, ошибка (описка? опечатка?). Должно быть: «Чжу Ю-гун» 朱友恭.

[49] Современный китайский исследователь Чжуан Сюэ-цзюнь 庄學君 провел сопоставительный анализ описаний некоторых исторических событий, присутствующих в «Бэй мэн со янь» и в «У дай ши», и в результате выявил многочисленные дословные заимствования «Историей» из сборника Сунь Гуан-сяня [Чжуан Сюэ-цзюнь 1990. С. 90—92]. То же относится и к «Тан шу» — как старой, так и новой.

21.2.2. ««Заметки господина Сун Цзин-вэня»» Сун Ци

Сун Ци (宋祁 второе имя Цзы-цзин 子京, посмертное имя Цзин-вэнь 景文) родился в 998 г. и умер в 1061-м, прожив шестьдесят четыре года. По свидетельству современников, рождению Сун Ци и его старшего брата Сун Сяна (宋庠 996—1066, посмертное имя Юань-сянь 元憲) предшествовали благовещие сны: «Мои земляки передают, — писал в своем сборнике "Чжу ши" (麈史 "История с мухогонкой [в руках]") Ван Дэ-чэнь (王得臣 1036—1116), — что мать Юань-сяня увидела во сне человека в красных одеждах, который протянул ей большую жемчужину. [Женщина] ее взяла и положила за пазуху, а когда проснулась, то обо всем этом вспомнила — и родился Юань-сянь. Позднее [ей] снова приснился тот же человек в красном, протягивающий ей "Литературный изборник", — и вслед за этим родился Цзин-вэнь. Оттого детское имя его и было Сюань-гэ, Избранный братец» [Ван Дэ-чэнь 1986. С. 32]. В сунской династийной истории сказано, что братья Сун «были родом из Аньлу области Аньчжоу (современная пров. Хубэй), а позднее переехали в Юнцю, что у Кайфэна (Хэнань)», но это не совсем правильно, поскольку из сочинений самого Сун Ци известно, что род Сунов перебрался в окрестности Кайфэна еще четыре поколения назад, а в Аньлу братья Сун оказались после смерти отца, попав туда на попечение приемной матери, госпожи Чжу 朱夫人 [50].

Юные годы Сун Ци и его брата прошли в бедности и были вполне типичны для иных сунских книжников, впоследствии составивших славу китайской культуры (например для Оуян Сю): «Когда в юности я начинал учиться, у меня не было ни наставника, ни однокашников. В бедном нашем доме не имелось книг, и я самостоятельно упражнялся в сложении стихов и од», — писал будущий автор «Сун цзин вэнь гун би цзи» (фрагм. 23). А вот свидетельство Ван Дэ-чэня:

> Приемная мать Сун Юань-сяня, госпожа Чжу, была моей соседкой. Когда [Юань-сянь] и его младший брат Цзин-вэнь еще не сдали экзаменов и были у нее на попечении, то и учились они в Аньлу. Жили бедно. В праздник зимнего солнцестояния [они] созвали однокашников на выпивку, и Юань-сянь сказал гостям: «Вот пришел праздник, а нам и угощения купить не на что. Только и есть что вот — лян серебра с ножен нашего батюшки, хватит, чтобы накрыть на стол». А потом добавил с улыбкой. «В день зимнего солнцестояния проедаем ножны от меча, а на новый год будем есть сам меч!» [Ван Дэ-чэнь 1986. С. 28—29].

Плохо обеспеченное юношество, видимо, оказало определенное влияние на каждого из братьев; по крайней мере, современный исследователь Ван Жуй-лай 王瑞來 на ряде примеров показывает, что Сун Сян на всю

---

[50] Отец их был мелким чиновником — наивысшей должностью, которой он достиг, стал пост начальника уезда, а умер он на посту областного военного инспектора. Сун Ци тогда было двадцать лет. Мать Сун Ци и Сун Сяна носила фамилию Хань 韓. Впрочем, на этот счет есть разные мнения: так, в «Тань юань» (談苑 «Сад бесед») Кун Пин-чжуна (孔平仲 кон. XI—нач. XII в.) говорится: «У Чжун Чжу-цзо 鐘著祚 родилось две дочери и старшая вышла замуж в семью Сун, родила Сяна и Ци» (цит. по: [Дин Чуань-цзин 2003. Т. 1. С. 309].

жизнь остался рачительно-бережливым, а вот будущий автор «Сун цзин вэнь гун би цзи» — сохранил, тем не менее, склонность к пирушкам и прочим достойным книжника и конфуцианца увеселениям [Ван Жу-лай 1988. С. 71—72] [51].

Как и положено, Сун Ци учился дома, но известно также, что он получал образование и вне его, об этом пишет все тот же Ван Дэ-чэнь: «Мои земляки передают, что когда Сун Цзин-вэнь еще не ездил сдавать экзамены, он учился в буддийском скиту в Юнъяне» [Ван Дэ-чэнь 1986. С. 58, 28—29]. Закончив учение, Сун Ци принял участие в экзаменах. «У меня не было помыслов утвердить, как говорится, свое имя в нынешнем веке, но лишь вынашивал я планы, считая, как говорится, просо, содержать близких и умножать славу рода своего». Иными словами, Сун Ци единственно хотел получить хорошее место в аппарате управления страной — его влекла не литературная слава, но желание дать достойное обеспечение родственникам и верной службой заслужить почет и славу. Судя по всему, не имел Сун Ци и особо честолюбивых планов. Исходя из вполне утилитарной цели, он пошел по проторенному многими предшественниками пути: стал копировать литературные образцы, признававшиеся современниками лучшими, справедливо полагая, что овладение таким стилем принесет ему успех на экзаменах. «В двадцать четыре [года] мне удалось передать свои сочинения цзайсяну господину Ся [52], и он выделил их, счел, что [благодаря им] я непременно получу высшую степень» (фрагмент 23) [53]. Так оно и вы-

---

[51] В частности, Ван Жуй-лай приводит в качестве примера эпизод о том, что, когда братья Сун уже служили при дворе, в новогодний праздник Сун Сян одиноко предавался чтению «Книги перемен», тогда как Сун Ци провел это время на веселой пирушке с друзьями; наутро Сун Сян попенял младшему брату, коря его за расточительность и короткую память, из которой уже выветрились воспоминания о том, как в свое время они скудно питались.

[52] То есть Ся Суну (夏竦 985—1051), сунскому государственному деятелю и литератору. Не совсем ясно, где и в какое время Сун Ци показал образцы своих сочинений Ся Суну; по крайней мере, в четвертой цзюани «Цин сян цза цзи» (青箱雜記 «Разные записки Цин-сяна») У Чу-хоу (吳處厚 XI в.) сказано, что они с Ся Суном виделись, когда последний управлял областью Аньчжоу, где тогда жили братья Сун; и Ся Сун весьма высоко оценил произведения Сяна и Ци, сказав, мол, дарования Сяна таковы, что он вполне может стать министром, да и младшему брату вполне по плечу занять место среди императорских приближенных.

[53] Приведем здесь полный перевод весьма значимого и постоянно цитируемого автобиографического фрагмента из «Сун цзин вэнь гун би цзи»: «Когда в юности я начинал учиться, у меня не было ни наставника, ни однокашников. В бедном нашем доме не имелось книг, и я самостоятельно упражнялся в сложении стихов и од. У меня не было помыслов утвердить, как говорится, свое имя в нынешнем веке, но лишь вынашивал я планы, считая просо, содержать близких и умножать славу рода своего. В двадцать четыре [года] мне удалось передать свои сочинения цзайсяну господину Ся, и он выделил их, счел, что [благодаря им] я непременно получу высшую степень [на экзаменах]. Я терялся в догадках: так ли выйдет? В год *цзя-цзы* под девизом правления Тянь-шэн я [в качестве] рекомендованного прибыл из родных мест в Департамент церемоний. И поскольку Лю Гун-тань, *сюэши* палаты Лунту[гэ], главный экзаменатор по одическим произведениям, весьма высоко оценил [меня] перед двором, я надел шапку ученого. С тех пор я изо всех сил взялся, как говорится, закалять и оттачивать, все силы положив на учение; я старательно копировал сочинения знаменитостей. Все начетчики очень хвали-

шло: на второй год под девизом правления Тянь-шэн (1024) Сун Ци вместе со своим старшим братом благополучно выдержал столичные экзамены и получил степень цзиньши. По списку Сун Ци шел первым среди выдержавших, а Сун Сян — лишь третьим. Однако фактически управлявшая страной императрица Чжан-сянь (Чжан-сянь мин-су, 章獻明肅 969—1033), как сказано в сунской династийной истории, «не пожелала, чтобы младший брат был впереди старшего, и распорядилась отдать первое место [Сун] Сяну, а [Сун] Ци отодвинула на десятое место». Сун Ци получил назначение на должность туйгуаня в область Фучжоу (Хубэй). Служба в провинции продолжалась недолго: по протекции сановника Сунь Ши (孫奭 962—1033), чрезвычайно ценившего Сун Ци, он был назначен в Далисы (Судебная палата) и преподавателем в столичное училище.

Сун Ци служил всю жизнь с переменным успехом в столице и провинциях: был *чжичжигао*, занимал пост в Управлении департаментов, был членом придворной академии Ханьлиньюань, начальником областей Шоучжоу и Хаочжоу (обе располагались на территории современной пров. Аньхой), Чэньчжоу, Чжэнчжоу и Сюйчжоу (все — Хэнань), Ичжоу (Сычуань), Динчжоу (Хэбэй), начальником столицы Сычуани, города Чэнду (1056), и др. В годы под девизом правления Цин-ли (1041—1048) Сун Ци под влиянием старшего брата, к которому он всю жизнь относился с огромным уважением и мнение которого было для Сун Ци врезвычайно весомым, выступил против реформ, предлагаемых Фань Чжун-янем, хотя многие из сторонников реформ были его хорошими знакомыми и близкими друзьями, да и с самим Фань Чжун-янем их связывали вполне приязненные отношения: когда тот был отправлен служить в провинцию, Сун Ци, несмотря на предшествующие формальные разногласия, оказался одним из очень немногих, поддержавших его. Сун Ци написал стихотворение «Сун фань си вэнь» (送范希文«Провожаю Фань Си-вэня»), выразив в нем скорбь

ли меня, говоря, что я делаю правильно. Когда же мне минуло пятьдесят, я был призван для составления танской истории, и на нее были направлены все мои помыслы в течение десяти с лишним лет. Я сполна изучил сочинения предшественников и постиг, сколь многотрудно сочинительство. Осознав это всем сердцем, я обратился к древним авторам — и только тогда начал понимать главное. [Я] просмотрел все то, что создал за свою жизнь, и покраснел от стыда, пóтом покрылся. Мне стало ясно, что я не написал еще ничего достойного, а то, чему [я] отдавал все силы, — простые отбросы, что называется, соломенная собака (чучело из соломы, которое в Древнем Китае использовали во время жертвоприношений, а по окончании таковых выбрасывали за ненужностью; впоследствии данное выражение стало синонимом никчемного хлама, который только на выброс и годится. — *И. А.*). Ведь сочинение должно само создавать себе славу, только так оно впоследствии будет передаваться [из поколения в поколение], не увядая. Ибо — круг чертят с помощью циркуля, а квадрат поверяют угольником, но в конечном итоге [циркуль и угольник] всего лишь слуги людские. Древние насмехались над тем, когда, что называется, в доме строят дом (образно об излишнем нагромождении, чрезмерном усложнении. — *И. А.*). Справедливо. Хань Юй говорил: "Суть в том, чтобы отбросить прочь избитые слова. И это — главное при сочинительстве любом". Пять канонов — все они разные по форме, а после того как не стало Кун-цзы, сочинители расцвели пышным цветом, но традиция перестала передаваться из поколения в поколение, и те, кто жил до нас, сумели понять, в чем тут смысл. Уху! Я прозрел слишком поздно. Но ничего, если Небо продлит еще мои года, чаю я в старости добиться совершенства».

о несправедливости, допущенной в отношении этого видного сановника. Подобный поступок требовал достаточного мужества.

В 1045 г. Сун Ци получил назначение на пост *сюэши* в палату Лунтугэ [54] и в Историческую палату [55]. Немного ранее прославившийся эрудицией Сун Ци получил от двора распоряжение принять участие в руководимой Оуян Сю работе по составлению новой официальной истории династии Тан. В этом сочинении Сун Ци принадлежит раздел жизнеописаний в 150 цзюанях — две трети всего текста: в сравнении с «Цзю тан шу» выполненные им жизнеописания выгодно отличаются привлечением большого количества не использованных в «Цзю тан шу» дополнительных материалов, в том числе сюжетной прозы, бицзи, семейных и домашних хроник, неофициальных исторических сочинений, что позволило Сун Ци значительно расширить отдел биографий как в части содержания уже имевшихся ранее, так и в части введения новых, ранее отсутствовавших: Сун Ци добавил триста десять новых биографий и обогатил уже существовавшие более чем двумя тысячами исторических эпизодов и свидетельств. Над составлением «Синь тан шу» Сун Ци трудился непрерывно семнадцать лет (с 1044 по 1060 г.); он возил материалы с собой от одного места службы к другому:

> Каждый раз, как заканчивался пир [в его доме], растворяли двери в опочивальню, опускали там занавеси и зажигали две большие свечи. Две служанки стояли тут же, готовые напитывать кисть тушью или разворачивать бумагу. И всем кругом становилось ясно, что господин Сун работает над танской историей. Издали он напоминал бессмертного святого! —

говорится в «Дун сюань би лу» (東軒筆錄 «Заметки с восточной веранды») Вэй Тая (魏泰 1050—1110) [Дин Чуань-цзин 2003. Т. 1. С. 287]. Когда же работа была закончена, при дворе пожелали, чтобы текст, написанный двумя разными людьми, приобрел стилистическую однородность; это было поручено Оуян Сю, но он по здравом размышлении отказался что-либо менять в принадлежащей Сун Ци части; более того — когда было решено подписать «Синь тан шу» одним лишь именем, именем руководителя работы, Оуян Сю так же решительно воспротивился этому и настоял на том, чтобы имя Сун Ци значилось на составленных им биографиях, ведь фактически написанное им в два раза превышает написанное для новой танской истории самим Оуян Сю. В «Мо чжуан мань лу» (墨莊漫錄 «Неспешные записи из Мочжуана») сунского Чжан Бан-цзи (張邦基 XII в.) об этом сказано так:

> Двор счел, что одна книга, написанная двумя людьми, не может обладать единым стилем, а потому велел господину [Оуяну] внимательно просмотреть раздел биографий и внести в него правку, [дабы] стиль был един. Господин хотя

---

[54] Л у н т у г э — палата, где первоначально хранились личные бумаги, книги, картины и т. п. императора Тай-цзуна. В 1004 г. была учреждена служба для поддержания Лунтугэ в порядке; в 1007 г. в палате были учреждены должности *с ю э ш и*.

[55] Данное придворное учреждение, традиционно возглавляемое по совместительству чиновником министерского ранга и основанное еще при династии Тан, занималось составлением официальной династийной истории, календарными счислениями и хранением императорских документов; Сун Ци служил там на должности *сючжуаня*, придворного историографа (их назначали из числа придворных).

распоряжение и принял, но манкировал, сказав со вздохом: «Господин Сун — он ведь принадлежит к старшему поколению, и то, что мы с ним знаем, во многом расходится, — так неужели же могу я проштудировать [все то], что он уже изложил!» — не стал вовсе ничего менять. Труд был закончен, представлен в Цензорат, и цензор сказал: «Раньше при составлении таких сочинений указывалось имя только одного [автора] — высшего по должности, и вы, господин, высший, а потому подписывать [книгу] вам». «Но заслуги господина Суна в разделе биографий тоже крайне значительны! — возразил господин [Оуян]. — [Он] потратил столь много времени, так неужели же возможно обойти его и замолчать его заслуги?» Оттого погодные хроники и раздел записей были подписаны именем господина [Оуяна], а биографии подписаны именем господина Суна. Узнав об этом, господин Сун возрадовался: «С древности литераторы друг с другом соперничали, всё третировали друг друга, но этот случай — никогда о подобном не слышал!» [Дин Чуань-цзин 2003. Т. 1. С. 385].

Сун Ци вовсе не ждал за эту работу особых почестей — нет, «Синь тан шу» дала ему возможность в полной мере явить свои таланты историка. Однако же почести последовали: Сун Ци был назначен первым заместителем начальника Управления департаментов и начальником Департамента работ, но вскоре умер [56]. В соответствии с традицией и заслугами, посмертно Сун Ци был пожалован должностью начальника Управления департаментов (Шаншушэна); домашние же его, чтя волю усопшего, не стали подавать двору прошение о даровании ему посмертного имени. Это несколько позднее сделал за них известный сунский книжник Чжан Фанпин [57], лишь тогда Сун Ци получил посмертное имя Цзин-вэнь (景文 «Благодатный и просвещенный»).

Сун Ци был известен и как поэт, одно время даже популярный. Будучи сыном своего времени, в стихосложении он, как и старший брат, в юные годы не избежал влияния направления *сикуньти* («поэзия в стиле западной вершины»), однако с течением времени, не будучи удовлетворен творчеством современных ему поэтов и призывая учиться у стиховорцев предшествующих времен, выработал собственный оригинальный стиль. В антологии «Сун ши цзи ши» (宋詩紀事 «Исторические события в сунских стихах»), составленной Ли Э (厲鶚 1692—1752), помещено более тридцати его стихотворений и сказано, что, будучи в Сычуани, Сун Ци сложил триста стихотворений, объединив их в сборник под названием «Вэй гао» (猥稿 «Вульгарные наброски»). До наших дней дошло также 22 цзюани его стихов в составе «Цюань сун ши» и семь стихотворений в жанре *цы* в антологии «Цюань сун цы». Кроме того, после Сун Ци остались бессюжетные произведения традиционных жанров — заметки, доклады, рассуждения, эпитафии, письма и т. п. Полное собрание его сочинений — «Сун цзин

---

[56] Подробнее о Сун Ци см. его официальную биографию в 284-й цзюани сунской династийной истории в приложении к биографии старшего брата.

[57] Чжан Фан-пин (張方平 1007—1091, жизнеописание в «Сун ши», цз. 318) — сунский сановник и эрудит, пользовавшийся у современников большим авторитетом. Второе имя Ань-дао 安道, литературный псевдоним Лэцюань цзюйши 樂全居士. С малых лет проявлял большие способности к учению, обладал удивительной памятью: по свидетельствам современников, мог запомнить любой текст с одного прочтения. Служил в Цензорате, был заместителем начальника Управления департаментов.

вэнь цзи» 宋景文集 — в сун-ское время насчитывало сто пятьдесят цзюаней, но было утеряно, и мы рас-полагаем лишь цинской реконструкцией в сто цзюаней.

Но сегодня Сун Ци — прежде всего автор «Синь тан шу». Это сочинение имеет в его жизни особое значение: оно не только вписало имя Сун Ци в историю, но, по его собственному признанию, работа над «Синь тан шу» (а точнее, необходимое для этого детальное знакомство с разнородными материалами и множеством сочинений) произвела своеобразный переворот в сознании: «Я просмотрел все то, что создал за свою жизнь, и покраснел от стыда, пóтом покрылся. Мне стало ясно, что я не написал еще ничего достойного» (фрагм. 24).

Для нас же в рамках настоящей работы наиболее интересным является другое сочинение Сун Ци — его сборник «Сун цзин вэнь гун би цзи» (宋景文公筆記 «Заметки господина Сун Цзин-вэня»), из сунских бицзи, пожалуй, самый маленький по объему. Этот сборник не является чем-либо особенно выдающимся в истории китайской литературы и не столь обширен, как сборник Сунь Гуан-сяня. Однако в названии именно этого сборника впервые был употреблен термин «бицзи» в том смысле, в каком позднее его стали употреблять для обозначения целого направления китайской письменной культуры, и мне кажется невозможным изучение бицзи как явления без краткой характеристики сборника Сун Ци.

Многое из вошедшего в «Заметки...» писалось одновременно (или несколько позже) с «Синь тан шу», работу над которой Сун Ци закончил за год до смерти. Нам неизвестно, когда был составлен сборник; Чао Гун-у в своей библиографии утверждает, что это сделал даже не сам Сун Ци [Чао Гун-у 1990. С. 574]. В пользу этого говорит наличие в третьей цзюани выпадающих из общего контекста произведений, имеющих заголовки. Кроме того, в названии этого сочинения фигурирует посмертное имя Сун Ци — Цзин-вэнь, и про него сказано *гун* 公, то есть «[покойный] господин». Вполне вероятно, что первоначальное название сборника было «Би цзи» 筆記 — или у сборника вообще названия не было, — а позже кто-то дал ему другое, более пространное название. Возможно, составителем сборника выступил Ли Кань (李衎 1189—1243), добавивший к тексту короткое послесловие, датированное 1226 г. Послесловие это почти полностью посвящено разбору некоторых встреченных Ли Канем в тексте неточностей или спорных мест, что не помешало ему в конце подчеркнуть заслугу Сун Ци, составившего эти записи, «чтобы то, о чем он слышал от старших, узнали потомки» [Сун Ци 1936. С. 27].

Очевидно, что сборник этот, так же как и все собрание сочинений Сун Ци, не дошел до нас полностью. В библиографическом отделе сунской династийной истории упоминается текст «Заметок...» в пяти цзюанях; Чао Гун-у говорит о тексте в три цзюани; в библиографии Чэнь Чжэнь-суня указан текст в одну цзюань [Чэнь Чжэнь-сунь 1987. С. 308]; в династийных историях Ляо, Цзинь и Юань сборник не числится вовсе. Название сборника Сун Ци также указывается по-разному: у Чэнь Чжэнь-суня это «Сун цзин вэнь би цзи» 宋景文筆記, у Чао Гун-у — «Цзин вэнь би лу» 景文筆錄. Возможно, речь идет о двух разнящихся друг от друга текстах, кусках в силу каких-то причин утраченного первоначального, из которых до нас до-

шел один; возможно, это один и тот же текст, по-разному скомпонованный. Так или иначе, но к цинскому времени сборник дошел в известном нам сегодня объеме и под названием «Сун цзин вэнь гун би цзи». Очевидно, сборник подвергался поздним реконструкциям, что стало еще одной причиной неоднородности и неровности его композиции.

Итак, в известном ныне тексте «Заметок...» три цзюани, в которых объединено сто шестьдесят шесть фрагментов. Все три цзюани имеют заголовки.

Цзюань первая носит название «Ши су» (釋俗 «Толкование обычаев»). Среди составляющих ее фрагментов (33) можно выделить несколько более или менее устойчивых тематических групп.

1. Заметки, наблюдения автора, касающиеся иероглифов, пишущихся или употребляемых, с точки зрения Сун Ци, неверно, причины чего автор предлагает искать, в частности, в тех давних временах, когда еще не существовало стандартизированного написания:

> В древности не было единого [написания] иероглифов, и многие [знаки] заимствовали [по сходности]: *чжун* 中 заменяли на *чжун* 仲, *шо* 說 заменяяли на *шуй* 帨, *чжао* 召 заменяли на *шао* 邵, *цзянь* 閒 заменяли на *сянь* 閑 (фрагмент 21).

А последующие поколения, следуя разнобою, и вовсе дело запутали:

> Вижу я часто, что нынешние в знании никак не достигают основательности древних. И каждый раз [мне] стыдно. Некогда читал я нечто о жертвоприношениях, и там были знаки *жэньци* 任器, а в комментарии сказано: [смысл] неясен. Но ведь *жэньци* — это то, что носят на плечах. Больше читай философов да историков — и все ясно будет (фрагмент 17).

Сун Ци дает правильное написание иероглифов, объясняя, почему возникла ошибка; приводит первоначальное написание, объясняет особенности употребления того или иного иероглифа, подкрепляя свою точку зрения примерами из сочинений предшественников, где употребляются интересующие его иероглифы, в том числе и из древнейших памятников.

2. Фрагменты, где Сун Ци разъясняет смысл того или иного слова, прослеживая отчасти и историю его происхождения:

> У господина Сун Сюань-сяня есть сочинение «Лу бу цзи» (鹵簿記 «Записки о жезлоносцах [императорской свиты]»). [Я] дошел до древка *баошо* 犦槊 и не смог определить его происхождения. И все ученые, к которым я обращался, не знали [этого]. Лишь через десять лет я сумел дознаться истоков: рассказывают, что на левом берегу Реки [в свое время] были секиры *бошо* 瓝槊, с навершием — большим, словно тыква. Оттуда и пошло (фрагмент 5) [58].

Сун Ци упоминает и используемую в китайских толковых словарях систему передачи чтения иероглифа *фаньце* [59]. Нередко сообщаемые в «Записках...» сведения носят этнолингвистический характер:

---

[58] Баошо — древко с резным изображением горбатого быка как символа могущества. Это древко жезлоносцы несли перед императорской процессией. Бошо — распространенная во времена правления династии Суй секира с головкой в форме небольшой тыквы.

[59] Фаньце — система записи чтения иероглифа, когда для определения чтения берут два других знака и от первого берется инициаль, а от второго — финаль. Введение в упот-

Южане все реки называют *цзян* 江, а северяне все реки называют *хэ* 河, из-за диалектных различий в названиях рек Хуай и Ци нет полной ясности (фрагмент 11).

Несколько фрагментов посвящено обычаям, распространенным в сунском Шу: стариков, например, там называют не *лао* 老, а *по* 皤. Или:

Жители Шу, увидя что-то необычное, в удивлении восклицают: «И-си-си!» («Ох-ох!»). Это восклицание использует Ли Бо в стихотворении «Трудны дороги в Шу» (фрагмент 14).

Сюда же можно отнести и немногочисленные фрагменты, где речь идет о некоторых реалиях животного мира:

Цзюй-гун рассказывал: к северу от Реки (то есть Янцзыцзяна. — *И. А.*) есть рыба *ванвэй* 王鮪 «царский осетр» — это то же, что нынешний окунь. По форме напоминает свинью, а рот и глаза у него на брюхе. Каждый год во вторую луну весны [ванвэй] вылезает из каменных нор, добирается до воды, идет вверх по течению, и тогда его ловят. От [ванвэя] исходит такой рыбный дух, что и приблизиться невозможно. Чиновные люди солят его впрок, [чтобы] поднести двору. Вкус у [ванвэя] изысканнейший, но он ядовит. Еще его называют «живущий в горных пещерах царский осетр» (фрагмент 12) [60].

3. Фрагменты, касающиеся тех или иных обычаев, распространенных в современном Сун Ци китайском обществе. Например, весьма интересно довольно пространное рассуждение о бумаге:

В древности все книги писались исключительно на желтой бумаге и потому называли их *хуанцзюань* (黄卷 «желтые свитки»). У Янь Чжи-туя сказано: «В Поднебесной книг не перечесть, желтым всех ошибок не замазать». [Речь идет о] желтой краске, цветом такой же, как и бумага, потому ее и использовали, чтобы исправлять ошибки. А ныне пишут на белой бумаге, знатоки исправляют ошибки желтым. Цвета не сходятся. Вот только даосские и буддийские сочинения все еще пишутся на желтой бумаге (фрагмент 7).

Тут же есть заметки о каменных гонгах, надмогильных стелах, об одежде придворных, учености и пр. Например:

В последнее время те, кто получают [должность] гуаньчаши, не носят на поясе золотую рыбку. Когда знаменитому чиновнику Цянь Жо-шую (錢若水 960—1003) первому пожаловали [должность] гуаньчаши, он именно так и повесил рыбку на пояс, встречные же удивлялись и [приставали] с расспросами, так что Жо-шуй утомился давать объяснения [насчет этой подвески] и сочинил историю о танском инородце, который носил [рыбку] в рукаве, а когда спрашивали, — показывал (фрагм. 1).

Или:

ребление этой системы связывают с именем известного комментатора классических сочинений Сунь Яня 孫炎, жившего при Вэй во времена Троецарствия (220—265).

[60] С каким именно животным следует ассоциировать этого ванвэя, мы сказать затрудняемся; по крайней мере, ханьский Чжан Хэн утверждал, что 王鮪岫居 «ванвэй в горных пещерах живет», а также что его можно использовать на манер черепахи при трех ритуальных службах (в честь духов неба, земли и умерших): 能鱉三趾. А живший позднее Лу Цзи (陸機 216—303) писал, что 王鮪懷河曲 «ванвэй таится в излучинах рек».

Стелы — если устанавливали у могильного холма, значит, в нем покоится гроб; если устанавливали у храма, значит, чтобы привязывать жертвенных животных. Об этом древние и делали надписи на [стелах]. А ныне буддийские храмы громадные куски камня выбирают, гравируют на них тексты, и люди из высших слоев общества складывают [для стел надписи] и зовут их эпитафиями, — к все чему это? Вот что мне неясно (фрагмент 9).

4. Фрагменты, посвященные поэзии и весьма напоминающие ранние сунские *шихуа*, где Сун Ци высказывает свое мнение о стихах (отдельных стихотворных строках) тех или иных авторов, сравнивает их, перечисляет поэтов, которых считает достойными или выдающимися, приводит заинтересовавшие его суждения других лиц о поэзии и о поэтах. Среди упоминаемых поэтов — Ли Бо, Ду Фу, Лю Юй-си, Ян И, Мэй Яо-чэнь и некоторые другие. Например:

Цзайсян Янь [61] — признанный мастер стихосложения нынешнего века. На склоне лет [я] видел собрание написанного им — за десять тысяч произведений перевалило! Ни у кого из танских авторов, [чьи сочинения] дошли до нас, такого и рядом нет. Но цзайсян сам свои творения не очень-то ценил. И те, кто гостили [у него] в доме, а также и его подчиненные, что называется, растаскивали [его] звуки и рифмы, использовали их для поэтических экспромтов (фрагмент 26).

Сюда же примыкают и некоторые записи о современниках Сун Ци:

Мой знакомец Ян Бэй 楊備 добыл «Шан шу», написанный чжоуским письмом [62], перевел и прочел. Велика была его радость! С тех пор [он] все документы и бумаги писал чжоуским письмом. Коллеги и приятели ничего не понимали и называли [Яна] странным (фрагмент 22).

Цзюань вторая (68 фрагментов), название которой «Као гу» 考古 мы условно переводим как «Разыскания в области древностей», принципиально не отличается от первой — ведь, по сути, вся работа Сун Ци как типичного китайского книжника сводилась именно к разысканиям в области разного рода древностей и поискам первоначального смысла слов и содер-

---

[61] Имеется в виду сунский литератор и сановник Янь Шу (晏殊 991/993?—1055, жизнеописание в «Сун ши», цз. 311). Уже в юные годы проявил недюжинный литературный талант, семи лет от роду умел слагать стихи, заслужил от земляков прозвание «божественного отрока» и, выдержав дворцовые экзамены для талантливых подростков, получил степень цзиньши, а также должность сверщика текстов в Императорской библиотеке. Состоял в свите будущего императора Жэнь-цзуна, а когда Жэнь-цзун взошел на трон (1023), стал его советником и придворным чтецом. Принимал деятельное участие в составлении «Чжэнь цзун ши лу» (真宗實錄 «Правдивые записи о Чжэнь-цзуне»). В 1030 г. был назначен главным экзаменатором и присудил первое место на экзаменах Оуян Сю. Позднее стал членом придворной академии Ханьлиньюань, но из-за строптивости был выслан управлять областью Сунчжоу (Хэнань). Через некоторое время был возвращен ко двору, а цзайсяном стал в 1043 г. Имел склонность к дружеским пирушкам, где за вином сочинялись поэтические экспромты. Его поэтические произведения, по свидетельству современников, отличались особым изяществом и тонкостью стиля.

[62] Чжоуское письмо — имеется в виду почерк «большая чжуань», стиль написания иероглифов, появившийся в результате реформы письменности, имевшей место при чжоуском Сюань-ване (827—782 до н. э.); чжоуское письмо мало в чем принципиально отличается от древнейших надписей на гадательных костях и бронзовых сосудах.

жания понятий; все крупные темы первой цзюани встречаются и здесь. Однако акцент на обычаях не столь силен, и потому можно выделить несколько иные главные тематические группы.

1. Фрагменты, посвященные известным ученым (в первую очередь конфуцианцам) прошлого и современникам Сун Ци. Сюда мы включаем высказывания о поэтах и поэзии; замечания вроде того, как правильно следует писать имя Бао Чжао:

> Ныне часто [в имени] Бао Чжао ошибочно пишут *чжао* 昭 (фрагмент 32).

заметки о высказываниях и сами высказывания исторических лиц и знакомых Сун Ци:

> Покойный господин Сун Сюань-сянь [63] как-то сказал, что Цзо Цю-мин достиг мастерства в описании дел человеческих, а Чжуан Чжоу достиг мастерства в речах о Небесном Дао — и совершенные творения этих двух мудрецов ничто не может превзойти. Даже если бы снова появились в свете совершенномудрые — и они не смогли бы ничего добавить. Я же почитаю главы о Дао и Дэ Лао-цзы первопредком речений о сокрытом, «Ли сао» Цюя и Суна — первопредком одической поэзии, «Исторические записки» Сыма Цяня — первопредком исторических записей и биографий. Ничто из того, что было создано позже, — что ни возьми — не может ни в чем это дополнить (фрагмент 65).

2. Фрагменты, объясняющие, почему так много ошибок делают современные Сун Ци ученые — их неграмотность, с одной стороны, базируется на незнании одного из первых китайских толковых словарей «Шо вэнь цзе цзы», в котором они могли бы справиться об изначальном смысле того или иного иероглифа:

> Ученые не читают «Шо вэнь», и я считаю, что это неправильно (фрагмент 48).

Целая серия примеров иллюстрирует ошибки, возникающие из-за подобного рода неграмотности. С другой стороны, неграмотность кроется в простом невежестве, малой начитанности ученых в древних текстах и произведениях предшественников:

> В древности говорили: уж если ты тупой невежда, то этого не скроешь (фрагмент 63).

Эта неграмотность проистекала и из-за простого отсутствия книг:

> В конце [правления династии] Тан книжные собрания рассеялись-пропали, потому конфуцианцы плохо владели грамотой (фрагмент 44).

---

[63] Сун Сюань-сянь — сунский сановник, историк, библиофил и каллиграф Сун Шоу (宋綬 991—1040, жизнеописание в «Сун ши, цз. 291), посмертное имя которого было Сюань-сянь 宣獻. Пытливую страсть к знаниям проявил уже в юности, чему способствовала и обширная домашняя библиотека. Степень цзиньши получил без экзаменов. Служить начал рано и занимал при дворе ряд высоких постов, в том числе был *цаньчжи чжэнши* (1033), *сюэши* в придворной академии Ханьлиньюань, а также участвовал в составлении хроники правления императора Чжэнь-цзуна и в подготовке материалов для династийной истории Сун. Был глубоким знатоком исторических и канонических конфуцианских сочинений, признанным мастером прозы старого стиля. Собрание его сочинений утеряно, дошли только отдельные сочинения в составе антологий.

Дополнительную трудность при чтении старых текстов представляют так называемые *вэйцзы* (偽字 «ложные иероглифы»), особое распространение получившие при династиях Поздняя Вэй и Северная Ци.

3. Фрагменты, посвященные уточнению мест из различных сочинений. В первую очередь это разного рода замечания, разъяснения, текстологические комментарии к фрагментам текста или даже отдельным иероглифам из «Хань шу» либо пояснение смысла комментарием на «Хань шу», сделанным Янь Ши-гу; также это замечания о комментариях философа Ван Би к «И цзину».

4. Фрагменты, где речь идет о прозаических (бессюжетных) произведениях и их авторах — древних и современных Сун Ци. Эти фрагменты носят текстологический характер и представляют собой высказывания (оценки) самого Сун Ци или других лиц по поводу того или иного произведения или автора. Часто упоминаются великие танские поэты и мыслители Лю Цзун-юань и Хань Юй, Сун Ци нередко сравнивает их друг с другом и пишет об их достоинствах: Лю Цзун-юань, например, используя стиль древних, сумел, тем не менее, передать с его помощью совершенно новое содержание и т. д.

5. Фрагменты, посвященные рассуждениям об управлении государством.

> «Чунь цю» — истинный закон Поднебесной. У Кун-цзы был талант управлять Поднебесной, но [такая] возможность [ему] не представилась, оттого чаяния свои он и воплотил в «Чунь цю», дабы благодаря этому вся Поднебесная радовалась и [правителей] славила, а люди достойные не смели думать о личном, дабы Поднебесная не хулила [правителей] в рассуждении, а злодеи не смели чинить беспорядки (фрагмент 71).

Сун Ци приводит образцы совершенных правителей: например, ханьский Гао-цзу, управлявший, по словам Сун Ци, столь мудро, что его преемники крепко держали в руках бразды правления и ни в чем беспокойства не испытывали. По убеждению Сун Ци, у власти должны стоять люди просвещенные. Однако история знает и другие примеры:

> В мире славят Вэнь-ди — ханьского владыку великих добродетелей. Но из ученых-конфуцианцев при [его] дворе был всего один Цзя И, а те, кто занимали министерские должности, — всё были люди заурядные, свирепые военачальники времен [ханьского] Гао-цзу, они не очень-то смыслили в церемониях и музыке, установлениях и правилах. В те времена «Ши [цзин]» и «Шу [цзин]» в мире не распространялись, их не было, однако в Поднебесной царил великий мир, войска, как говорится, не ликовали, владетельные князья находились в подчинении, Наньюэ исполнилось добродетели, сюнну хотя несколько раз и нарушили злодейски границы, но глубоко вторгаться не осмеливались. Отсюда и пошли суждения, что для управления Поднебесной достаточно природных талантов, а просвещение ценить не следует. Стали говорить, будто природные таланты — близки к истинному, а изящное слово — слава одна. Изящное слово иссякло, а народ притворно радовался! (фрагмент 79).

Если первые две цзюани более или менее однородны, то цзюань третья (66 фрагментов) полностью отвечает своему названию «Цза шо» (雜說 «Разные высказывания»).

1. Высказывания, занимающие сравнительно большой объем и посвященные вопросам управления государством, а также взаимоотношениям государя и подданных:

> Тот государь, что исключителен, смиряет зловредное, прекращает войны, а чиновники следуют его указам, и тогда все дела осуществляются. Хочешь обуздать окраины, сначала упорядочи центр. А центр — это и есть государь (фрагмент 101).

Или:

> То, чего получить нельзя, владыке не следует просить; то, чего нельзя запретить, Владыке не следует запрещать; то, чего нельзя исполнить, Владыке не следует приказывать. Потому и говорят: больше просишь — меньше получаешь, ретивее запрещаешь — меньше слушаются, больше приказываешь — медленнее исполняют. Про Владыку, который просит, но [просимого] не получает, говорят: потерял влияние; [про Владыку], который просит то, что просить не следует, и своего добивается, говорят: бесчеловечный; [про Владыку], который запрещает, а его не слушают, говорят: недостойный; [про Владыку], который запрещает то, чего не следует запрещать, говорят: жестокий; [про Владыку], который приказывает, а [приказов] не слушаются, говорят: потерял уважение; [про Владыку], который приказывает то, что не следует исполнять, и своего добивается, говорят: порочный. Вот почему совершенномудрые придавали большое значение устранению [таких] ошибок: отринешь эти три «не следует» — и прекрасно! (фрагмент 106).

2. Высказывания о мироустройстве, о соотношении земли и неба. Далеко не все из приводимых тут сентенций принадлежат самому Сун Ци, однако ссылок на источники почти нет.

> Еда — то, от чего зависит жизнь человеческая. [Поешь] своевременно — и сыт, а [коли есть] нечего — страдаешь. А от очень сильного страдания — смерть. Законы — то, от чего зависит покой в государстве. Правильные [законы] — и порядок [царит], упречные — и смута. А от очень сильной смуты — конец [государству] (фрагмент 108).

3. Короткие — от восьми до двадцати иероглифов — высказывания афористического характера о самом разном (многие написаны ритмической прозой):

> Нет ничего живительней дождя и росы, а роскошные травы высыхают опять; нет ничего свирепей инея и снега, а сосны и кипарисы зелены и зимой (фрагмент 122).
>
> В век избавления от смуты о книжности не говорят; в век стремления к покою о войнах не говорят (фрагмент 147).
>
> В лес пойдешь, топор забыв, — хворост не добудешь (фрагмент 155).

Такие фрагменты сосредоточены в конце данной цзюани.

Особняком стоят помещенные в конце цзюани четыре фрагмента — они отличаются и по объему, и по содержанию. Это произведения автобиографического характера: текст эпитафии и мемориальной стелы для могилы автора, а также обращение к родственникам с разъяснением, как нужно поступить с телом Сун Ци после его смерти. Эпитафию и текст для стелы Сун Ци составил сам. Нельзя не обратить внимания на самоуничижитель-

ный (вполне, впрочем, традиционный) характер эпитафии, а также и других автобиографических фрагментов сборника. Сун Ци настойчиво повторяет, что недостоин возвеличивания после смерти, ибо не сделал ничего выдающегося как государственный муж; он даже просит потомков не тратить силы и время на составление собрания его сочинений, ибо и в этой области он не создал ничего заслуживающего внимания (с последним, конечно, нельзя согласиться, вспомнив хотя бы «Синь тан шу»):

> После того как я умру, оповестите всех в семье, чтобы собрались для проведения похоронной церемонии. Совершите омовение и обрядите меня в плащ из журавлиных перьев, тюлевую шапку и нитяные сандалии. Через три дня [совершите положение в] гроб, через три месяца предайте тело земле, но ни в коем случае не слушайтесь гадальщиков школы иньян! Для гроба возьмите дерево низкого качества, лаком покройте гроб вместо четырех только три раза — вполне достаточно, чтобы мои бренные останки сохранялись в течение нескольких десятков лет, а большего и не надо. Жизнь моя вспыхнула ярко, а теперь [я] смешиваюсь со всем сущим, возвращаюсь в первозданную пустоту и сольюсь воедино с разлагающимся в могиле [телом]. Там [меня] ждет беспредельность — что же мне роптать? А могилу выкопайте на глубину в три чжана, устройте маленькую усыпальницу, чтобы поместился лишь гроб да погребальная утварь. Слева [от гроба] поставьте две миски с чистой водой и две корчаги с вином, справа поставьте два короба с рисовой мукой, положите один комплект придворного платья и один — приватного, а также расшитые туфли. Слева установите [стелу] с эпитафией, а на обратной стороне высеките поминальное слово. Насыпьте могильный курган — чем проще и скромнее, тем [лучше]. Не надо класть в могилу золотые и бронзовые предметы. То, чему я следовал [при жизни], не получило широкого признания, мои сочинения — произведения человека средних способностей — недостаточны для того, чтобы славили меня потомки. А ведь когда я служил, жалованье [мое] не превышало двух тысяч *ши* [64] — можно прокормить несколько человек! Нет у меня заслуг перед государем, людям я не оказывал милостей — не следует и просить о даровании мне посмертного имени, не надо принимать подношения средств для похорон, не должно и обращаться к выдающимся мужам, чтобы они составили эпитафию и текст поминальной стелы. На могильном кургане же посадите пять плакучих кипарисов, а насыпь сделайте высотой в три чи. Не надо звать для поминальной службы ни даосов, ни буддистов. Вот о чем я прошу при жизни. Ни в чем не нарушайте моих наказов, ведь если нарушите — я уж буду мертв и ничего о том не узнаю. Когда же в трауре будете посещать мою могилу, не надо устанавливать четыре погребальных бунчка, как это делают обычно, а используйте простую одежду и утварь, дабы почтить мое стремление к скромности. То, о чем говорил я при жизни, не представляет собой ничего особенного, и для меня важно, чтобы [вы] не имели намерений составить собрание [моих] сочинений... (фрагмент 164).

---

[64] *Ш и* — мера веса, немногим более 3,5 кг. Ши, наряду с *дань* (103,5 кг), была традиционной единицей исчисления ежемесячного оклада чиновника. При Тан и Сун чиновничье жалованье, в целом исчисленное в ши или дань, выплачивалось комбинированно: то есть собственно зерном, а также деньгами (около одной трети) и изделиями — одеждой, топливом, шелком, письменными принадлежностями и т. п. Размер оклада чиновника определялся рангом его должности. Такие должностные оклады, в противоположность отдаваемым в кормление землям или удержанию в свою пользу определенной части собираемых на подконтрольных землях налогов, впервые были введены при династии Хань.

Перечисленные выше группы фрагментов характеризуют сборник «Сун цзин вэнь гун би цзи» как памятник, скорее тяготеющий к документальности, близкий к ранним сунским бицзи, но в то же время, несмотря на малый объем, тематически очень пестрый и разнообразный (в отличие от «Бэй мэн со янь» Сунь Гуан-сяня). Видя, что «современники не достигают глубин древних», Сун Ци старался уточнить неясное и исправить неверное. Истинное знание для него в большой степени связано с изначальным смыслом иероглифов и с правильным их написанием, что способствует правильному пониманию смысла выражений и связанных с ними обычаев. В своих разысканиях Сун Ци, в соответствии с традицией, постоянно опирается на мнения и произведения авторитетных для него лиц, часто пользуется примерами из стихов и еще чаще ссылается на то, что видел и слышал сам, или на слова своего старшего брата, которого именует не иначе как почетным титулом Цзюй(го)-гун 莒(國)公, дарованным Сун Сяну императорским двором за заслуги.

Сборник Сун Ци, таким образом, представляет собой эссеистическое собрание отдельных, бессюжетных и не связанных общей фабулой, законченных записей (фрагментов), как правило коротких и лаконичных. Характер сборника подчеркивает и то обстоятельство, что в нем свободно совмещаются чисто информационные фрагменты, эстетические оценки, поэтические строки, афоризмы, фрагменты автобиографического характера, но нет сюжетных произведений. «Сун цзин вэнь гун би цзи» можно сравнить с записной книжкой ученого, где содержатся различные рабочие материалы, не нашедшие употребления при работе над другими сочинениями. И хотя эти материалы не разделены на четкие тематические группы, в сборнике явственным образом прослеживаются основные темы, которые составляли главный интерес автора и к которым автор в разных местах возвращался: государственное управление, исправление ошибок, оценка поэтических произведений и пр. Сам же автор сборника, Сун Ци, предстает перед нами одним из лучших образцов китайских книжников — постоянно сомневавшимся в совершенстве своих знаний и всю жизнь стремившимся к расширению этих знаний, возводя точное знание в ранг абсолюта; предъявлявшим высокие, подчас почти невыполнимые требования как к себе, так и к окружающим и потому вечно строгим к малейшим неточностям и небрежностям.

21.2.3. «Собрание бесед Хоу-шаня» Чэнь Ши-дао

Чэнь Ши-дао (陳師道 1053—1102, вторые имена Лю-чан 履常 и У-цзи 無己, литературный псевдоним Хоу-шань цзюйши 後山居士), родился в городе Пучэн области Сюйчжоу (совр. пров. Цзянсу). Его дед Чэнь Цзи (陳洎 XI в.), второе имя Я-чжи 亞之, современник великого сунского поэта Мэй Яо-чэня (梅堯臣 1002—1060), был чиновник средней руки, слу-

жил при дворе и, главным образом, в провинции [65]. Чэнь Цзи был известен как одаренный поэт, оставивший после себя собрание стихов и прозы в двадцати цзюанях. Из трех его сыновей [66] сколько-нибудь подробные сведения сохранились лишь об отце Чэнь Ши-дао, Чэнь Ци (陳琪 1017—1076), второе имя которого было Бао-чжи 寶之. Чэнь Ци служил в провинции начальником уездов, в пятый год правления под девизом Цин-ли (1045) получил придворную должность *таймяо чжайлан* (чиновника в императорском храме предков). Он был женат на дочери сунского министра Пан Цзи (龐籍 988—1063); госпожа Пан (龐氏 1019—1095) и была матерью Чэнь Ши-дао.

Сведений о Чэнь Ши-дао сохранилось мало; сунская династийная история также весьма скупа на подробности его жизни. Судьба Чэнь Ши-дао достаточно трагична. Известно, что с юных лет он проявил ревностное стремление к учению. Когда Чэнь Ши-дао исполнилось шестнадцать лет, его наставником стал прославленный литератор Цзэн Гун (曾鞏 1019—1083). По утверждению современников, способности Чэнь Ши-дао произвели на Цзэн Гуна большое впечатление. Однако, несмотря на способности и на то, что у него был более чем достойный учитель, блестящей карьеры у Чэнь Ши-дао не получилось: когда Ван Ань-ши стал министром и принялся осуществлять намеченный им план реформ, Чэнь Ши-дао, не разделявший его взгляды, отбросил даже мысль о сдаче государственных экзаменов — «всем сердцем Ши-дао отвергал его речи и расстался с намерением продвинуться по службе» («Сун ши»), — и такая бескомпромиссность, судя по всему, сказалась и на всей его дальнейшей жизни. Его дом никогда не был особенно богатым; не привыкший к роскоши Чэнь Ши-дао добывал себе пропитание частными уроками — ученики называли его «Хоу-шань сяньшэн» 後山先生, — а свободное время посвящал литературному творчеству: «затворив двери, искал подходящие слова». Вскоре его произведения уже были довольно широко известны, однако средств к существованию заменить не могли; как сказано в династийной истории, «жена и дети были недовольны». Более того, в 1084 г., видя бедственное положение дочери и внуков (у Чэнь Ши-дао было три сына и одна дочь), Го Гай 郭概, тесть Чэнь Ши-дао, увез их всех из его дома в Чэнду, где получил назначение на пост начальника тюремных учреждений. Вынужденный разрыв с женой и детьми Чэнь Ши-дао переживал мучительно, но ничего поделать не мог — на его попечении находились еще мать и младшая сестра, а средств катастрофически не хватало.

В 1081 г. Цзэн Гун рекомендовал зачислить Чэнь Ши-дао, уже прославившегося знанием «Ши цзина» и «Ли цзи», в число ученых, работавших над составлением хроник правления Пяти династий, но из этого ничего не получилось — ведь Чэнь Ши-дао не сдал нужных экзаменов, он не занимал должности, его имя не числилось в табели о рангах. Прочили Чэнь

---

[65] Известно, что Чэнь Цзи служил по судебной и исторической части; наивысшей должностью, которой он достиг (в 1051 г.), была *саньсы яньте фуши* (заместитель верховного уполномоченного по казенной монополии на соль и железо).

[66] Средний сын Чэнь Цзи (имя его не сохранилось) умер в годы правления под девизом Юань-фэн (1078—1085) пятидесяти с лишним лет от роду.

Ши-дао и в столичный университет Тайсюэ, но и это назначение ученому не было суждено получить. В 1087 г. он, будучи на дружеской ноге с Су Ши, известным противником реформ Ван Ань-ши и вождем «консерваторов», был рекомендован последним на должность *цзяошоу* (преподавателя) в родную область Сюйчжоу; это исходившее от почитаемого им Су Ши невысокое назначение Чэнь Ши-дао принял. Теперь у него появились средства содержать семью — «жалованья всего-то в пять доу [зерна] достаточно, чтобы десятерым прокормиться», — и жена с детьми после почти четырехлетней разлуки вернулась в его дом.

Отца подзабыли в далекой разлуке,
Но вот я вернулся и чувств не сдержать.
Жена моя, дети — они совсем рядом,
Глазам я не верю опять и опять.
Радость какая — не выскажешь словом!
Слез больше нет, лишь улыбки одни.
Да, это не сон, я твердо знаю,
Но сердце нет-нет да ёкнет в груди, —

писал тогда Чэнь Ши-дао.

Чиновничья судьба Чэнь Ши-дао и дальше складывалась непросто: не желая поступаться убеждениями, он чуть ли не единственный из прежних единомышленников отправился к опальному Су Ши, когда тот в 1089 г. был выслан управлять Ханчжоу, и отлучка со службы стоила Чэню столь нужной преподавательской должности. Впрочем, вскоре он получил ее снова, а через некоторое время по рекомендации Лян Тао (梁燾 1034—1097) был назначен и в Тайсюэ, однако из-за упорно распространявшихся слухов о его дружбе с Су Ши очень быстро был вынужден покинуть этот пост и стать цзяошоу в области Цзюнчжоу. Однако и на этой должности Чэнь Ши-дао долго не продержался: в 1094 г. ему предложили выйти в отставку ввиду того, что он занимает пост без сдачи необходимых для того государственных экзаменов, и ученый уехал в родной Пучэн [67]. Здесь он и жил — в крайней бедности, полностью отдаваясь ученым занятиям и литературному творчеству. Собственно, за всю недолгую жизнь послужить на казенном жалованье Чэнь Ши-дао довелось всего несколько лет.

На третий год правления под девизом Юань-фу (1100) Чэнь Ши-дао был вызван ко двору и получил назначение на должность *чжэнцзы* (корректора текстов) в Мишушэн. Морозной зимой 1101 г., будучи на церемонии императорских жертвоприношений в предместье столицы, Чэнь Ши-дао, не имевший достаточно теплой одежды и слишком гордый для того, чтобы принять ее от посторонних — жена заняла ему одежду у своего дальнего знатного родственника, но Чэнь Ши-дао ее с негодованием отверг, — сильно простудился, заболел и весной следующего года умер [68]. Тело его было доставлено на родину и похоронено на средства друзей и знакомых.

---

[67] Из текста бицзи Чэнь Ши-дао нам известно также, что он преподавал в области Инчжоу (в современной пров. Аньхой): «Когда я был преподавателем в Жуинь» (фрагмент 149); Жуинь — иносказательно о реке Жухэ, на которой располагался областной город.

[68] Подробнее о Чэнь Ши-дао см. его биографию в цз. 444 сунской династийной истории.

Он жил скромно, если не сказать бедно, но гордо и независимо, он ценил дружбу и не желал одалживаться. Первый раз приехав в столицу империи, Чэнь Ши-дао, к тому времени человек в литературных кругах достаточно известный, и не подумал, упирая на свои таланты, искать помощи и приюта в знатных и богатых домах; история донесла до нас эпизод из его жизни, когда известный сановник и литератор Фу Яо-юй (傅堯俞 1024—1091), зная о весьма стесненных финансовых обстоятельствах Чэнь Ши-дао, явился к нему с визитом, имея в виду между делом пожертвовать ученому некоторое количество денег, но после того как увиделся с Чэнем и поговорил с ним, просто не осмелился достать принесенное с собой золото. Он был не один такой, Фу Яо-юй. А предложения составить протекцию при дворе Чэнь Ши-дао просто отвергал как недопустимые с точки зрения норм морали, которых он придерживался твердо. В памяти потомков Чэнь Ши-дао остался человеком строгих принципов, превыше всего в жизни ставившим нравственную чистоту и долг.

Чэнь Ши-дао известен сегодня в первую очередь как один из видных представителей, один из трех «патриархов» первоначального этапа существования Цзянсийской поэтической школы, в течение десятилетий оказывавшей существенное влияние на развитие китайской поэзии; однако поэтическое его наследие невелико — уже в «Сун ши» сказано, что «ныне сохранилось едва ли одиннадцать стихотворений». Известно, что Чэнь Ши-дао писал стихи с большим напряжением; творческий процесс отнимал у него много сил и времени. Е. А. Серебряков приводит об этом следующий рассказ:

> Как только у Чэнь У-цзи (второе имя Чэнь Ши-дао. — *И. А.*) рождалась удачная строка, он тотчас спешил домой, ложился на кровать и закрывался с головой одеялом. Это называлось сочинять стихотворение в постели. Домашние хорошо знали его [манеру] и сразу же выгоняли из дома кошек и собак, забирали грудных младенцев и детей и уходили к соседям [Серебряков 1972. С. 172].

Основная тема стихов Чэнь Ши-дао — описание трудностей и горестей жизни человека, сильно ограниченного в средствах, он — поэт «тоскливых напевов». Искренне почитая Хуан Тин-цзяня, Чэнь Ши-дао считал, что поэтическому мастерству нужно учиться в первую очередь у него, а на второе место ставил Ду Фу. Известно, что, познакомившись со стихами Хуан Тин-цзяня, Чэнь Ши-дао решил, что до того и понятия не имел, как следует писать стихи, не имел представления о поэтическом стиле — а потому сжег все свои старые рукописи (более тысячи стихов, по его собственному признанию) и начал с чистого листа — стал учиться у Хуан Тин-цзяня. Это вовсе не помешало ему испытать определенное влияние сходной по настроениям поэзии Мэн Цзяо и Цзя Дао; однако же не менее очевидно и влияние стихов Ду Фу — по крайней мере, в простоте и лаконичности.

После Чэнь Ши-дао осталось собрание его стихов «Хоу шань ши чжу» (後山詩注 «Стихи Хоу-шаня» с комментариями»), собрание сочинений «Хоу шань цзи» в тридцати цзюанях, в состав которого входят «Хоу шань ши хуа» (後山詩話 «"Рассуждение о стихах" Хоу-шаня») и сборник бицзи

«Хоу шань тань цун» (後山談叢 «Собрание бесед Хоу-шаня»), к которому мы и обратимся ниже [69].

Известно, что самое раннее собрание сочинений Чэнь Ши-дао называлось «Хоу шань сянь шэн вэнь цзи» (後山先生文集 «Собрание сочинений господина Хоу-шаня») и в составе его «Хоу шань тань цун» не было; в дошедшем до наших дней южносунском ксилографе «Хоу шань цзюй ши цзи» (後山居士集 «Собрание отшельника Хоу-шаня») этот сборник также не числится. Ни бицзи Чэнь Ши-дао, ни, кстати, шихуа первоначально в состав его собрания сочинений не входили — они имели самостоятельное хождение: в библиографии Чао Гун-у значится лишь «рассуждение о стихах» Чэнь Ши-дао [Чао Гун-у 1990. С. 600], а в более поздней библиографии Чэнь Чжэнь-суня указаны и собрание сочинений, и «Хоу шань тань цун». Чэнь Чжэнь-суню были известны два ксилографических издания сочинений Чэнь Ши-дао: одно было предпринято последователем Чэнь Ши-дао Вэй Янем 魏衍 в Шу (Сычуань), другое, более позднее, — Лю Сяо-вэем 劉孝韙 в Линьчуани [Чэнь Чжэнь-сунь 1987. С. 509—510]. Однако позднее «Хоу шань тань цун» все же было присоединено к собранию Чэнь Ши-дао: наиболее раннее из дошедших до нас таких изданий было предпринято минским Ма Тунем 馬暾 в годы правления под девизом Хун-чжи (1488—1505), и по какому списку сборника выполнено это издание, в настоящее время установить не представляется возможным.

Одновременно «Хоу шань тань цун» продолжал свое существование и в виде отдельного издания — публикатор современного критического текста «Хоу шань тань цун» Ли Вэй-го сообщает, что самое раннее дошедшее до нас отдельное ксилографическое издание текста этого сборника относится к началу правления династии Мин — это издание в составе книжной серии «Бао янь тан ми цзи» (寶顏堂秘笈 «Редкие книги из зала Баояньтан»), предпринятой в годы правления под девизом Вань-ли (1573—1615) минским литератором и художником Чэнь Цзи-жу (陳繼儒 1558—1638).

Таким образом, вслед за Ли Вэй-го мы можем с уверенностью утверждать, что довольно долгое время «Хоу шань тань цун» бытовал в двух версиях — в виде отдельного издания и в составе собрания сочинений Чэнь Ши-дао. Эти тексты сильно различались и по составу (в отдельном издании было четыре цзюани, а в версии из собрания сочинений — шесть), и текстологически. Однако же более аутентичным следует считать текст в шесть цзюаней: в таком виде его знали сунские книжники, в том числе Чэнь Чжэнь-сунь и Хун Май [70]. Несомненная заслуга в судьбе сборника «Хоу

---

[69] Далеко не всем сочинениям Чэнь Ши-дао повезло дойти до наших дней. Так, известен следующий эпизод: «Некогда Чэнь У-цзи составил хронологию событий годов правления под девизами Си-нин и Юань-фэн (1068—1085), и когда книга была закончена, отдал ее на хранение в дом Пан Чжуан-миня (то есть Пан Цзи. — *И. А.*) — [ведь] мать У-цзи была из рода Пан. А в годы под девизом правления Шао-шэн (1094—1097) сын Пана, испугавшись, что [Чэнь] получил отставку, нашел эту рукопись и втайне сжег. Другой копии не было, и У-цзи до конца своих дней скорбел о потере» [Дин Чуань-цзин 2003. Т. 2. С. 663].

[70] Хун Май, кстати, высоко оценивая сборник Чэнь Ши-дао в целом — «стиль высокий и простой», — нашел, тем не менее, четыре фрагмента, в которых обнаружил и исправил ошибки и неточности; и сделал он это, исходя из убеждения в том, что такое сочинение,

шань тань цун» принадлежит известному цинскому ученому, книжнику, библиофилу и текстологу, ценителю текстов сунского и юаньского времени Хэ Чжо (何焯 1661—1722), который, основываясь на всех известных ему списках «Хоу шань тань цун», подготовил наиболее авторитетный критический текст сборника, известный в старом Китае. Именно этот список текста был включен в издание собрания сочинений Чэнь Ши-дао, предпринятое уже после падения империи Цин, в 1913—1917 гг., потомственным библиофилом Чжан Цзюнь-хэном (張鈞衡 1871—1927) в составе книжной серии «Ши юань цун шу» (適圓叢書 «Собрание отменных сочинений»), — он и лег в основу современного издания текста бицзи Чэнь Ши-дао [Чэнь Ши-дао 1989].

В нем насчитывается 240 фрагментов, объединенных в шесть цзюаней. Цзюани и фрагменты первоначально никак не были озаглавлены; в современном издании, однако, заголовки фрагментов присутствуют, но только в содержании, а не в самом тексте — этим сборник обязан Ли Вэй-го, который объясняет такое свое решение желанием помочь читателю сориентироваться в тексте; данные им заголовки носят ярко выраженный смысловой, тематический характер и, надо признать, замысел Ли Вэй-го вполне оправдывают [71]. Судя по всему, Чэнь Ши-дао работал над «Хоу шань тань цун» вплоть до самой смерти: события ряда фрагментов датируются 1101 г. Предисловия к сборнику автор не оставил, возможно, работа не была завершена, а может быть, предисловие не входило в замысел автора.

Содержание сборника «Хоу шань тань цун» достаточно разнообразно; в целом данный сборник носит вполне выраженный документальный характер — вошедшие в него фрагменты, как правило, представляют собой записи исторических событий или случаи из жизни примечательных для Чэнь Ши-дао лиц; число же фрагментов, содержанием которых были бы сверхъестественные события или удивительные материи, в «Хоу шань тань цун» весьма невелико.

> Во время шаоюаньского противостояния спущенное на места распоряжение гласило: в областях и уездах укреплять крепостные стены, сельским жителям уходить под защиту стен, золото и деньги брать с собой, зерно же, что увезти невозможно, закопать в землю, а когда придут разбойные бандиты — не сражаться. Оттого варвары хотя и вторглись глубоко [в границы страны], но ничем не поживились, лишь разрушили город Дэцин, но захваченного не хватило, чтобы покрыть потери, — еще бой не начался, а [варвары] уже страдали!

как «Хоу шань тань цун», не канет в лету, но непременно станет широко известно потомкам; и будет обидно, ежели в столь хорошей книге обнаружатся столь нелепые ошибки (см.: [Чэнь Ши-дао 1989. С. 70—71]). Впрочем, сунский Лу Ю, по известиям из поздних библиографий, и вовсе считал многое в сочинениях Чэнь Ши-дао вымышленным, ложным 偽, однако же повествующий о том фрагмент из его сборника «Лао сюэ ань би цзи» (老學庵筆記 «Записки из "Скита, где в старости учусь"») в ныне известном его тексте отсутствует, и судить о резонах великого сунского поэта мы, к сожалению, не можем.

[71] Многие сунские сборники бицзи получили подобного рода заголовки для входящих в них фрагментов не по воле своих авторов — как правило, такие заголовки появлялись трудами книжников и издателей более поздних времен, по большей части цинских, а также и, как мы видим, современных публикаторов; часто такие отсутствовавшие в авторском тексте заголовки появлялись при включении сборника в состав какой-либо антологии.

Подавляющее большинство фрагментов посвящено историческим персонажам, жившим при Северной Сун, — среди них лидируют Су Ши, Коу Чжунь (оба фигурируют в 11 фрагментах) и Ван Ань-ши (9 фрагментов); за ними идут Хань Ци и Оуян Сю (по 7 фрагментов), Ся Сун и Чжан Юн (6 фрагментов), Дин Вэй и Люй И-цзянь (5 фрагментов). Нашли в сборнике отражение и политические пристрастия автора, и хотя эпизоды, связанные с Ван Ань-ши, содержат элементы порицания, Чэнь Ши-дао, уважая великого реформатора как одаренного и образованного человека, старается быть объективным: «Ван Цзин-гун изменил систему экзаменов — но на закате лет понял свои ошибки. "Я хотел поменять начетчиков на отборные таланты, но не говорил о том, чтобы отборные таланты поменять на начетчиков!"» (фрагмент 36). Разным событиям, связанным с войной между империей Сун и киданьским государством, и в частности с тем, что предшествовало заключению известного мирного договора 1004 г., посвящено более десяти фрагментов, и нельзя не отметить научной ценности сообщаемых в них сведений, а также той важной роли, которую, по мнению Чэнь Ши-дао, сыграл в этих событиях министр Коу Чжунь, до последнего увещевавший императора начать решительные военные действия, а не отступать: «Это значит бросить земли к северу [от реки]. Спасение государства — в его севере. Нельзя его оставлять!» (фрагмент 2).

Помимо этого в «Хоу шань тань цун» есть также сведения, касающиеся общих для всех сборников бицзи тем: речь идет о каллиграфии и живописи, о туши, бумаге и тушечницах; о приметах, гаданиях и удивительным образом сбывшихся предсказаниях; о сельском хозяйстве и ирригации; о буддизме, даосизме и случаях с известными адептами этих учений; и т. п. Словом, этот сборник вполне традиционен для северосунских бицзи небольшого объема, в чем читатель может убедиться сам (см.: [Алимов 2009. С. 566—600].

21.2.4. «История с мухобойкой [в руках]» Ван Дэ-чэня

Ван Дэ-чэнь (王得臣, второе имя Янь-фу 彥輔, псевдоним Фэнтай-цзы 鳳臺子) родился в 1036 г. в местечке Аньлу области Аньчжоу (в современной пров. Хубэй). Он происходил из старого богатого рода книжников, где издревле культивировались знания, и среди его предков был прославленный эрудит Ван Чжао-су (王昭素, 894—982), который славился знанием конфуцианских канонических сочинений, а также книг даосских, в частности «Лао-цзы» и «Чжуан-цзы»; особенно хорошо он был сведущ в «Ши цзине» и «И цзине» [72]. Ван Чжао-су зарабатывал на жизнь преподаванием и пользовался среди земляков большим авторитетом: зачастую они, дабы решить тяжбу, шли не к властям, а именно к нему. Со временем слава Ван Чжао-су стала настолько громкой, что он удостоился внимания императора Гао-цзу, в 960 г. был призван к сунскому двору и пожалован долж-

[72] Среди сочинений Ван Чжао-су было, например, «И лунь эр ши сань пянь» (易論二十三篇 «Рассуждение об "И цзине" в двадцати трех главах»).

ностью в инспекции по образованию Гоцзыцзянь — в то время Ван Чжао-су было уже семьдесят семь лет. На этом посту Ван пребывал до самой смерти [73].

Ван Дэ-чэнь, в отличие от славного деда, официальной биографии в династийной истории не удостоился, и сведения о его жизни достаточно отрывочны и разрозненны [74]. Из сборника бицзи Ван Дэ-чэня известно, что первым его наставником стал отец:

> Когда я был мал, мой почтенный батюшка давал мне уроки. Велел затвердить наизусть «Литературный изборник», но слова и знаки оттуда так трудно мне давались! «Однажды я прочитал такие слова младшего Суна (Сун Ци), — сказал поэтому мне батюшка. — "Перепишешь “Литературный изборник” три раза — и тогда лишь начнешь понимать заключенную в нем прелесть!" Да как же ты не можешь выучить!» Отсюда я в общих чертах и постиг, как прославленные господа прежних поколений превосходили науки (фрагм. 103).

В доме потомственных конфуцианцев рода Ван была богатейшая библиотека, мальчик с самых юных лет был погружен в атмосферу традиционной китайской учености и готовил себя к не менее традиционной карьере чиновника.

Следующим наставником Ван Дэ-чэня стал его знаменитый земляк Чжэн Се (鄭獬, 1022—1072), у которого Ван учился, а потом и путешествовал с ним по Китаю. Авторитет этого человека для Ван Дэ-чэня несомненен — в его сборнике Чжэн Се часто выступает в качестве информатора, нередко тот или иной эпизод из жизни выдающегося человека или члена императорской фамилии начинается со слов, что автору рассказал об этом именно Чжэн Се [75]. Когда же Ван Дэ-чэнь «вошел в отроческий возраст, отец послал его учиться в столицу», как сказано в авторском предисловии к «Истории с мухобойкой [в руках]»; это случилось между 1049 и

---

[73] Официальную биографию Ван Чжао-су можно найти в 431-й цзюани сунской династийной истории.

[74] Среди источников, по которым современный китайский исследователь Юй Цзун-сянь 俞宗憲, автор одного из последних изданий критического текста «Чжу ши» [Ван Дэ-чэнь 1986], восстанавливает основные факты биографии Ван Дэ-чэня, на первом месте стоит «Сюй цзычжи тунцзянь чанбянь» (續資治通鑒長編 «Продолжение Зерцала всеобщего, управлению помогающего, расширенное издание») Ли Тао (李燾 1115—1184), «Сун хуэй-яо цзингао» (宋會要輯稿 «Черновое собрание материалов о важнейших событиях, бывших при Сун»), сборник бицзи самого Ван Дэ-чэня, где содержатся отрывки автобиографического характера, а также классические китайские библиографии и сборники бицзи других авторов — например, потомка Ван Дэ-чэня Ван Мин-цина (王明清 1127—1214?) «Хуэй чжу лу» (揮麈錄 «Записи помахивающего мухобойкой») и др. (см.: [Ван Дэ-чэнь 1986. С. 1—4]).

[75] Например: «Чжэн И-фу однажды рассказывал, что во времена правления И-цзу (Тай-цзу, на троне с 960 по 976 г. — *И. А.*) был некий человек, который ударил в барабан, взывающий к слуху, требуя [свою] пропавшую свинью. Владыка, начертав собственноручно рескрипт [о выдаче тому человеку свиньи], сказал господину Чжао Чжун-сяню (посмертное имя сановника Чжао Пу (922—992). — *И. А.*): "Сегодня некто ударил в барабан, взывающий к слуху, требуя у Нас свою пропавшую свинью. Мы, конечно, свиньи его не видели, но пусть он радуется, и пусть знают, что в Поднебесной нет обиженных"» (фрагм. 1). В бицзи Ван Дэ-чэня Чжэн Се, как правило, выступает под своим вторым именем — И-фу 毅夫.

1054 гг. Ван Дэ-чэнь поступил в Тайсюэ и здесь встретился со вторым человеком, оказавшим на него существенное влияние, — со знаменитым наставником, мыслителем и ученым того времени, предтечей неоконфуцианства Ху Юанем (胡援 993—1059), который как раз преподавал в столице. Наставник Ху был в расцвете сил, слава его гремела, многие столичные чиновники в прошлом были его учениками, и послушать толкования Ху на «И цзин» собиралось порой до тысячи человек. Под руководством Ху Юаня Ван Дэ-чэнь постигал смысл канонических сочинений [76].

Наконец в 1059 г. Ван Дэ-чэнь выдержал экзамен на степень цзиньши и поступил на государственную службу. «С этого времени я, попав в списки чиновников, носился вихрем по служебным делам. Исколесил и север и юг», — сказано в авторском предисловии. Первой должностью, доставшейся молодому чиновнику, был пост начальника уезда Балин в области Юэчжоу (в современной пров. Хунань). «Тридцать шесть лет я удостаивался новых назначений», — пишет Ван Дэ-чэнь. Он действительно много служил — и при дворе, и в провинциях; был *паньгуанем* (делопроизводителем) в Кайфэнском управлении, был начальником разных областей, в том числе Танчжоу, Биньчжоу и Эчжоу, в 1093 г. был назначен на должность *чжуаньюнь фуши* (заместителя налогового эмиссара) Фуцзяни, после служил *ланчжуном* (начальником отдела) в столичном казначействе, был *цзюньцю шаоцзянем* (заместителем начальника Ведомства военного снаряжения) и др., пока наконец осенью 1097 г. не подал в отставку — по болезни глаз. Ван Дэ-чэню был пожалован почетный титул *тайчжун дайфу* (высший титул четвертого ранга гражданских чиновников). Остаток дней своих Ван Дэ-чэнь провел на покое. Будучи большим ценителем и знатоком книг, он составил довольно большое книжное собрание и лично выверил все имеющиеся в домашней библиотеке тексты. Умер Ван Дэ-чэнь в 1116 г., восьмидесяти одного года от роду.

Известно, что после Ван Дэ-чэня осталось несколько произведений, в том числе «Фэнтай-цзы цзи» (鳳臺子集 «Собрание Фэнтая» — видимо, полное собрание сочинений); какое-то число стихотворений (у Ван Дэ-чэня был сборник «Фэнтай-цзы хэ ду ши» 鳳臺子和杜詩 «Стихи Фэнтай-цзы в подражание Ду [Фу]», в трех цзюанях»), а также сборник бицзи «Чжу ши» 麈史, единственно дошедший до наших дней из всех его сочинений — именно та книга, которая вопреки обстоятельствам оставила имя Ван Дэ-чэня в истории. К этому сборнику мы и обратимся ниже.

На наш взгляд, наиболее адекватный перевод названия этого сборника — «История с мухогонкой [в руках]», где мухогонка суть вполне традиционный атрибут китайского книжника, сделанный из хвоста лося, оленя или яка, ручка изготавливается из дерева, слоновой кости и даже из нефрита — собственно, под *чжу* 麈 [77] из названия «Чжу ши» подразумевается именно такая мухогонка — *чжувэй* 麈尾. Дополнительная смысловая на-

---

[76] В бицзи Ван Дэ-чэня Ху Юань часто фигурирует под своими вторым именем И-чжи 翼之 или — иногда — под своим литературным псевдонимом Ань-дин сяньшэн 安定先生.

[77] В «Нэн гай чжай мань лу» (能改齋漫錄 «Неспешные записи из кабинета Нэн-гая») говорится о том, что *чжу* — самый крупный из оленей и стадо следует за ним как за вожаком, а ориентиром движения для оленей служит хвост *чжу* [У Цзэн 1984. Т. 1. С. 36].

грузка кроется в том, что, начиная с династий Вэй и Цзинь, среди элиты ученых-книжников широко распространился обычай вести так называемые «чистые беседы» беседы, держа в руках подобные мухогонки — как в утилитарных целях, то есть для использования по прямому назначению, так и в качестве непременного атрибута интеллектуального досуга [78]. Возникло да-же иносказательное наименование «чистых бесед» — 麈談 *чжутань*, то есть беседы с мухогонками в руках. Этот обычай сохранился в сунское и в более позднее время.

Назвав свое сочинение «Чжу ши», Ван Дэ-чэнь хотел, очевидно, подчеркнуть, с одной стороны, отвлеченный и неофициальный, но высокоинтеллектуальный характер составленного им сборника, а с другой — свою принадлежность к узкому кругу людей, находящих вкус в чистом, непрактическом знании; впрочем, сборники бицзи по самой своей природе имеют неофициальный, непрактический характер, бицзи — собрание сведений ради самих сведений, знаний ради самих знаний. Кроме того, многое из вошедшего в сборник действительно было почерпнуто Ван Дэ-чэнем из отвлеченных разговоров и дружеских бесед — ведь в предисловии к сборнику он пишет:

> Тридцать шесть лет я удостаивался новых назначений. И все это время я записывал то, что слышал в беседах с наставниками и однокашниками, в досужих разговорах с гостями и сослуживцами, или то, что видел или слышал лично. Настала старость, я научился отличать правду от неправды, из богатого землевладельца стал большим чиновником, вышел в отставку и затворил убогую дверь, врачуя недуги. Дни мои шли в праздности, и тогда я извлек мои записи. Черновых набросков набралась масса, я стал работать над ними и создал окончательный вариант. Получилось двести восемьдесят четыре истории. Все случившееся при дворе и в провинции должно быть записано — и поучительное, и достойное подражания, и дающее повод задуматься, и взывающее к осторожности!

Предисловие датировано 15-м днем седьмой луны 1115 г., тогда Ван Дэ-чэню было восемьдесят лет. (Сборник же он составил ранее; по крайней мере, такой вывод можно сделать из текста предисловия, где сказано, что Ван Дэ-чэнь взялся за «Чжу ши», выйдя в отставку, а это случилось, когда ему было шестьдесят два года.) «История с мухогонкой [в руках]», как и подавляющее большинство подобных сочинений, появились именно тогда, когда автор их оставил официальную службу и на досуге оглядывал прожитое, воскрешая в памяти примечательные события; основное предназначение было уже выполнено, осталось только передать потомкам поучительное, достойное подражания, дающее повод задуматься, взывающее к осторожности — такова основная задача автора «Чжу ши», для китайского книжника вполне традиционная, а для нас весьма ценная, ибо только бла-

---

[78] У Лю И-цина сказано: «Ван И-фу обладал обликом, по красоте совершенным, ловок был в суждениях о туманном, из пальцев не выпускал белого нефрита ручку мухогонки (*чжу вэй*)...» Современный комментатор поясняет, что мухогонка была непременной принадлежностью только при «чистых беседах» при Шести династиях, а позже ее употребление стало менее строгим [Лю И-цин 1984. Т. 2. С. 335—336].

годаря кропотливому труду таких Ван Дэ-чэней мы ныне обладаем удивительной сокровищницей знаний под названием «сборники бицзи».

Сборник Ван Дэ-чэня дошел до нас, по-видимому, с минимальными потерями — практически полностью, в таком виде, какой придал ему автор. По крайней мере, сведения о составе сборника и числе цзюаней, указанные в авторском предисловии, совпадают с ныне имеющимися. Объем в три цзюани указан в классических сунских библиографиях [79]. Что касается числа включенных в сборник фрагментов, то здесь расхождения минимальны: Ван Дэ-чэнь в предисловии написал, что фрагментов этих двести восемьдесят четыре, а в современном издании текста их двести восемьдесят один. Возможно, какие-то три фрагмента оказались утеряны или были объединены с другими в редакциях более поздних текстологов. А может, какие-то изменения в тексте произошли в результате того, что один из списков «Чжу ши» был переплетен с двумя другими в одну книгу, а позже вновь отъединен — об этом пишет в одной из своих заметок (*ба*) известный цинский текстолог Хуан Пи-ле [Ван Дэ-чэнь 1986. С. 104]. Именно этот неутомимый труженик и фанатичный библиофил, кстати, сыграл в судьбе сборника существенную роль — много работал с различными списками, устанавливая наиболее аутентичный и старый, и именно из его многочисленных заметок, помещенных в приложении к шанхайскому изданию 1986 г. [Ван Дэ-чэнь 1986], можно получить некоторые дополнительные сведения об истории текста «Чжу ши». Само же это издание, подготовленное Юй Цзун-сянем 俞宗憲, в основе своей имеет цинскую ксилографию из серии «Чжи бу цзу чжай цун шу» (知不足齋叢書 «Книжная серия из Кабинета знающего недостаточно») Бао Тин-бо (鮑廷博 1728—1814), которую Юй сверил с тремя другими имеющимися списками текста, гораздо более упречными в сравнении с изданием Бао Тин-бо.

Материал в сборнике Ван Дэ-чэня организован в сорок четыре разновеликих, неравноценных тематических раздела (*мэнь* 門): «Инь юэ» (音樂 «Музыка»), «Чжи цзя» (治家 «Управление домом»), «Жэнь жэнь» (任人 «Служилые люди») и т. д. Некоторые разделы содержат одну только запись — например «Чжи ци» (志氣 «Решимость»), а некоторые достаточно велики и разнообразны. В целом же можно говорить и об определенной тематической окраске каждой из трех цзюаней.

В первой цзюани (12 разделов) сосредоточены фрагменты, по большей части посвященные императорам, императорскому двору и высшим сановникам. Приводимые здесь эпизоды из жизни сунских императоров (Гао-цзу, Шэнь-цзун, Ин-цзун) свидетельствуют о высоких их добродетелях и призваны служить иллюстрацией мудрого управления Поднебесной. В ря-

---

[79] У Чао Гун-у сказано: «"Чжу ши", три цзюани. Это то, что записал Ван Дэ-чэнь, второе имя Янь-фу. В его предисловии говорится: "Все, случившееся при дворе и в провинции, должно быть записано — и поучительное, и достойное подражания, и дающее повод задуматься, и взывающее к осторожности!" Собственный псевдоним Дэ-чэня — Фэнтай-цзы» [Чао Гун-у 1990. С. 1147]. У Чэнь Чжэнь-суня: «"Чжу ши", три цзюани. Составил сынун шаоцин Ван Дэ-чэнь, [второе имя] Янь-фу, из Аньлу. [Стал] цзиньши на четвертый год под девизом правления Цзя-ю. Его предисловие датировано годом *и-вэй* под девизом правления Чжэн-хэ, лет [ему тогда] было восемьдесят. Собственный псевдоним его — Фэнтай-цзы» [Чэнь Чжэнь-сунь 1987. С. 330].

де маленьких разделов (насчитывающих по два-четыре фрагмента) — «Чао чжи» (朝制 «Установления при дворе»), «Гуань чжи» (官制 «Установления для чиновников»), «Жэнь жэнь» (任人 «Служилые люди») и пр. — говорится о сановниках и порядках, принятых при дворе и в кругу высшей знати. Здесь, а равно и во всем сборнике Ван Дэ-чэня, речь идет в первую очередь о средних и высших чиновниках, находящихся при исполнении служебных обязанностей, а не о вышедших в отставку и пребывающих не у дел, вне службы. О содержании относящихся сюда фрагментов отчасти говорят названия таких разделов, как «Чжун дан» (忠讜 «Верные государю и справедливые») и «Хуэй чжэн» (惠政 «Милостивое управление»). Ван Дэ-чэня интересует личность известного человека или прославленного государственного деятеля именно как человека, управляющего народом и обладающего властью; он подчеркивает качества, позволяющие такому человеку, будучи на службе, осуществлять управление, при котором процветает народ и богатеет государство. Среди упомянутых сановников — известные северосунские деятели: Коу Чжунь, Хань И (韓億 972—1044), Чжан Юн, Фу Би, Дин Вэй (丁謂 966—1037), Фань Чжун-янь и др.[80] Ван Дэ-чэнь приводит любопытные, на его взгляд, эпизоды из их служебной деятельности. Например, Коу Чжунь еще в молодости прославился тем, что однажды во время засухи не побоялся честно ответить на вопрос императора, почему долго нет дождя:

> В такой-то местности начальник своевольничал и мздоимствовал так, что по закону его следовало казнить, но не казнили, потому что он родственник цзайсяна... А в такой-то местности начальник своевольничал и мздоимствовал, но [по закону] смерти не заслуживал, а его казнили, потому что цзайсян не любил его (фрагмент 51).

Министру дали отставку, дождь пошел (фрагмент 51).

Особый интерес в этой цзюани представляет обширный раздел «Ли и» (禮儀 «О сути этикета»), посвященный любопытнейшим подробностям, касающимся одежды чиновников: шапок, поясов и т. д. Ван Дэ-чэнь описывает здесь головные платки *чжэшанцзинь* 折上巾, *нюэр путоу* 牛耳幞頭, *цзиншамао* 京紗帽 «шапки из столичной кисеи», *наньшамао* 南紗帽 «шапки из южной кисеи» и др., историю и способы их изготовления, а также многое другое:

> Эти головные уборы первоначально плели из тростника, они назывались *тэнцзиньцзы* 藤巾子 «тростниковый плат». А внутренность выкладывали несколькими слоями коры бумажной шелковицы. Были также *цаоцзиньцзы* 草巾子 «плат, [плетенный] из травы», и, поскольку стоили они недорого, ученый люд часто менял их. Потом, стремясь к легкости и удобству, отказались от коры бумажной шелковицы и [стали] клеить шапки из кисеи. В последнее время [не носят уже] головных уборов ни из тростника, ни из травы, но ограничиваются [шапками] из пропитанной лаком кисеи, и это зовут *шацзинь* 紗巾 «кисейный плат», а клеенных из кисеи [шапок] тоже больше не делают (фрагмент 26).

---

[80] Чаще прочих в сборнике упоминаются Коу Чжунь (7 фрагментов), Ван Ань-ши (6), Сун Сян (123), Сун Ци (14), Оуян Сю (8), а среди известных людей предшествующих эпох — Ду Фу (13); среди сунских же императоров лидирует Жэнь-цзун (13).

Тут же приводится описание эволюции непременного атрибута чиновника на высочайшей аудиенции — памятных дщиц *ху* 笏, их размеров и материала:

> Памятные дщицы *ху* 笏 у тех, кто [носит] малиновое и пурпурное, — из слоновой [кости], кверху загнутые, книзу прямые; у тех, кто [носит] зеленое, — из древесины софоры, кверху загнутые, внизу прямоугольные. Четких установлений тут нет — [памятные дщицы] из слоновой [кости] поначалу были короткие и толстые, как вдруг стали длинные и широкие, а в годы Хуан-ю [их стали делать] огромными и чуть не просвечивающими насквозь; по краям слегка загнутыми внутрь, и это звали *баошэнь* 抱身 «охватывающие себя самое». А потом снова вошли в употребление прямые и умеренные размерами дщицы. Те же, что из дерева, поначалу тоже были весьма толстые, а нынче — тонкие, да к тому же не из софоры» (фрагмент 29).

Значение подобной информации для этнографа и историка культуры трудно переоценить.

Во второй цзюани (17 разделов) речь идет о прославленных сановниках, эрудитах, ученых и об учености, знании в широком смысле слова — о поэзии, изящном слове (*вэнь*), живописи, каллиграфии и т. п. В ряде мелких разделов — «Чжи цзя» (治家 «Управление домом»), «Чан у» (場屋 «Экзаменационный двор»), «Бэй цзе» (碑碣 «Мемориальные стелы»), «Шу хуа» (書畫 «Каллиграфия и живопись») сгруппированы фрагменты, с разных сторон показывающие исключительные человеческие качества исторических лиц, многие из которых упоминались выше, но здесь их исключительность проявляется не в мудрых актах управления, а в разного характера ситуациях, эпизодах, случаях. Например, весьма любопытен фрагмент, повествующий о том, как были построены храмы в честь министров Коу Чжуня и Фань Чжун-яня:

> Коу Чжун-минь и Фань Вэнь-чжэн — оба господина [в свое время] управляли Дэн[чжоу] и, хотя свидетельства об их [правлении], по мнению некоторых, разнятся, все сходятся на том, что само правление было превосходное. Оттого [Коу и Фань] и остались в памяти народной, их не забывают и до наших дней... Кумирня в честь [Чжун-миня] стоит позади здания областной управы, люди там непрерывно возносят моления — если крупные, то режут жертвенный скот, услаждают духа музыкой, а если малые, то лишь сжигают бумажные подношения и возливают вино. В Байхуачжоу поначалу не было туди[шэня], и когда Вэнь-чжэн служил там, то велел выстроить кумирню. Плотники спросили господина, кого изобразить в качестве статуи духа, и господин отвечал: «Да это буду я!» Так и построили кумирню господина.

И вывод Ван Дэ-чэня:

> Два эти господина — кумирни их являют божественную помощь не только [простому] народу, но и тем из представителей высших слоев общества, что мимо проезжают, [они] тоже обязательно посещают их, а чиновные люди приносят там жертвы... Уху! При жизни берегли народ, по смерти вошли в число светлых духов — можно сказать, что совершенная была их добродетель! (фрагмент 67).

В другом крупном разделе «Шэнь шоу» (神授 «Милость духов») собраны фрагменты, посвященные предвестиям, предсказаниям и вещим

снам, — например о том, как мать братьев Сун перед рождением Сун Сяна видела во сне человека в красном, вручившего ей крупную жемчужину, а перед рождением Сун Ци тот же человек вручил ей «Литературный изборник» (фрагмент 88). В этой же цзюани содержится и «Ши хуа» (詩話 «Рассуждение о стихах»), куда входят тридцать два фрагмента: известные строки из стихотворений современников Ван Дэ-чэня с его собственными пояснениями и суждениями, высказывания и мнения о стихах, поэзии и поэтическом мастерстве приятелей Ван Дэ-чэня и людей для него авторитетных, показавшиеся ему любопытными или в чем-то не совсем правильными (и в этом случае Ван Дэ-чэнь поправляет их). Тут же — история про стихи на смерть младшего брата Ван Дэ-чэня, и этот фрагмент дает нам уникальные сведения о его брате, включая сюда и предположительные даты его жизни: 1039?—1087?

> Мой младший брат Гуан-фу 光輔 (Линь-чэнь 鄰臣), пройдя испытания в области, был рекомендован для экзаменов в столице и в год *дин-мао* под девизом правления Юань-ю удостоился выдержать экзамены. Но вскоре по возвращении домой он упал с лошади и сильно поранился — через одиннадцать дней умер, а лет ему было сорок восемь (фрагмент 149).

Есть во второй цзюани и любопытные фрагменты этимологического характера:

> Во времена Цинь и Хань люди говорили про себя — *чэнь* (臣 «подданный»), а Сын Неба, когда обращался к гунам и цинам, и им говорил — *цзюнь* (君 «государь»). Потом-то все изменилось, и только в разговоре с государем стали [про себя] говорить *чэнь*. А нынешние коли зовут кого-то и говорят при этом *моу цзюнь* «государь мой такой-то» — то добавляют *цзюнь*, чтобы показать, что не испытывают неуважения (фрагмент 96).

В третьей цзюани (15 разделов) собраны тематически пестрые фрагменты, как-то: «Гу ци» (古器 «Древняя утварь»), «Цзе ша» (戒殺 «Предостережения от убийства»), «Чжэнь вэй» (真偽 «Истинное и ложное»), «Юй чэнь» (語讖 «Пророчества») и др. Пожалуй, в этой цзюани больше всего фрагментов, содержащих элементы необычного, а местами и сверхъестественного. В разделе «Ци и» (奇異 «Удивительное и необычайное») приводится, например, вариант широко известной и встречающейся в других сборниках бицзи истории о том, как выросла бамбуковая роща, названная в честь опального министра Коу Чжуня (фрагмент 211) [81]; в разделе «Чжань янь» (占驗 «Сбывшиеся предсказания») речь идет о случаях, свидетелем

---

[81] Сунский Лю Фу приводит в «Цин со гао и» более развернутый, нежели у Ван Дэ-чэня, вариант этой истории, который я позволю себе процитировать: «Пониженный в должности Коу Лай-гун направлялся в Лэйчжоу. Путь его лежал через Гунъань. [Коу] срезал бамбук, воткнул [его] перед храмом духа местности и произнес молитву: "Если в сердце своем я виноват перед императорским двором, этот бамбук не должен прорасти, но если я ни в чем не виновен, то он прорастет обязательно!" И бамбук пророс. Да вот еще: Коу Лай-гун был отправлен в Лэйчжоу и умер там. Когда приказали перевезти его тело на родину, то гроб провозили через Гунъань, и весь народ вышел навстречу: люди срезали бамбук и втыкали в землю, сжигали жертвенные бумажные деньги. И вскоре пустившие корни молодые побеги бамбука образовали рощу. Современники обожествили ее и назвали "Бамбуковая роща господина министра"» [Лю Фу 1983. С. 33].

которых был сам автор, что, конечно, повышает ценность этой информации; иногда это весьма трагические случаи:

> В пятый день пятой луны года *моу-цзы*, в день летнего солнцестояния, старики в Аньлу стали говорить: «Летнее солнцестояние совпало с праздником начала лета — теперь будут продавать детей!» Осенью урожай был плохой, а пришла зима — нечего стало есть, и [крестьяне], чтобы прокормиться, действительно стали продавать своих детей, а некоторые даже бросали [детей] у обочины дороги. На следующий год, [под циклическими знаками] *цзи-чоу*, случилась страшная засуха и люди ели друг друга, а уж сколько было брошено детей — не счесть (фрагмент 240).

Интересен также раздел «Фэн су» (風俗 «Нравы и обычаи»), где сообщаются сведения о местных обычаях, главным образом нынешних Фуцзяни и Сычуани:

> Лоянцы про обычные цветы не говорят *хуа* 花, а называют так только пионы... Цзиньцы про обычные фрукты не говорят *го* 果, а называют так только яблоки... (фрагмент 204).

Или про столичных жителей:

> В древности при бракосочетании соединяли чаши, [изготовленные из двух половинок одной тыквы], нынче тоже связывают пестрой шелковой [лентой] пару кубков, и жених с невестой по очереди пьют из них — это называют «брачные кубки». Сваха поднимает в их честь заздравную чашу, а потом кидает чашу наземь и смотрит, как она упадет, — гадает, сколько [у молодых] будет девочек и мальчиков. Или похороны. Коли беден и не можешь справить все как должно, то берут в долг, чтобы покрыть недостающее. Тот из семьи, кто не умер, обязан провожать [тело] в последний путь до самого конца, но вместо этого приглашают всяких женщин, чтобы они проделали положенное за них, [женщины эти] хором рыдают вослед гробу — совершенно душераздирающе! — хотя и твердят по-прежнему, что к происходящему отношения не имеют (фрагмент 206).

Но в целом содержание третьей цзюани лучше всего отражает, пожалуй, название одного из входящих в нее разделов, а именно «Цза чжи» (雜志 «Разные записи»); и не в этой цзюани, как мне кажется, сильная сторона сборника «Истории с мухогонкой [в руках]», но в первых двух, где сосредоточена весьма ценная и разнообразная информация о разных сторонах жизни сунского чиновного общества, ибо подавляющее большинство фрагментов «Чжу ши» посвящено чиновникам, находящимся на службе, их государственным деяниям, обстоятельствам их жизни и случаям с ними, в том числе удивительным; а также — их высказываниям, стихам, установлениям (*чжи*), принятым в их среде.

Ценность материалов «Чжу ши», безусловно, повышает то обстоятельство, что многие фрагменты суть продукты личных наблюдений автора, а не цитаты из сочинений предшественников и современников, не пересказ чужих слов, пусть даже проверенных трижды [82]; действие многих фраг-

---

[82] Сам Ван Дэ-чэнь так или иначе явным образом фигурирует в 97 фрагментах, выступая, как правило, в ипостаси «я» 予 (или 余, что гораздо реже; а самое редкое — о себе в третьем лице, 王得臣 или просто 得臣): «Когда я приехал в...», «Такой-то сказал мне...», «Там-то я видел...» и т. п.), то есть в доброй трети сборника.

ментов «Чжу ши» происходит на родине автора — в Аньлу или же в тех местах, где он бывал сам по службе или по иным причинам; а многие из действующих лиц — земляки Ван Дэ-чэня. По большей части «Чжу ши» — собрание личных впечатлений, как и обещал Ван Дэ-чэнь в предисловии. Это небольшое сочинение, вне всякого сомнения, является важным источником для исследователя культуры сунского Китая в самых разных ее аспектах, и в первую очередь — в историко-этнографическом. Материалы сборника Ван Дэ-чэня дают возможность уточнить некоторые важные составляющие этой культуры, а то и открыть новые ее грани. Эта книга по праву осталась в истории, несмотря на кажущуюся непримечательность жизни ее автора; она заслужила высокую оценку составителей «Сы ку цюань шу цзун му», где о Ван Дэ-чэне сказано: «Хотя он (Ван Дэ-чэнь. — *И. А.*) и не избежал ошибок в мелочах, но что касается современных ему установлений и разысканий в области древностей — здесь он достиг особенно глубокого проникновения!» [Ван Дэ-чэнь 1986. С. 98] [83].

[83] Кстати, мелкие ошибки Ван Дэ-чэня начали исправлять (в лучших традициях китайской книжности) уже его современники: У Цзэн в своем собрании немало места посвятил уточнению приводимых Ван Дэ-чэнем сведений. См.: [У Цзэн 1984. Т. 1. С. 81—82, 109—110, 170, 283, 255—256].

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

На рассмотренном выше обширном материале мы постарались показать основные векторы и тенденции развития китайской поэзии и прозы сяошо с древности и по начало монгольского завоевания Китая. Проделанное исследование несвободно от недостатков и лакун, продиктованных в первую очередь громадным объемом самого материала и уже существующих научных публикаций, монографических и журнальных, с ним связанных. Еще одно работающее против настоящей работы обстоятельство — сжатые сроки, в которые она была проделана, включая подготовку данной книги для публикации: три года. Именно поэтому книга оказалась к нашему великому сожалению лишена жизненно важных для исследования подобного масштаба указателей: количество упоминаемых в ее тексте персонажей и произведений настолько велико, что соответствующие указатели просто физически не могли быть включены в книгу, поскольку составили бы отдельный том.

Несмотря на все это, авторам кажется, что основные цели исследования достигнуты, более того — теперь, в результате сделанных обобщений, очевидны пробелы, а также слабые и сильные стороны уже существующих исследований по выбранной теме в российском и мировом китаеведении, стало ясно, на каких именно вопросах и проблемах истории китайской поэзии и прозы данного периода российскому научному сообществу следует в первую очередь сосредоточивать исследовательские усилия. Мы продолжим работу в этих направлениях в будущем и призываем к тому же наших коллег — китаеведов-древников. В силу всех вышеназванных причин мы сами предпочитаем оценивать данное издание в качестве своего рода «пилотного проекта», искренне надеясь на то, что в обозримом будущем нам представиться возможность подготовить расширенное и исправленное издание нашей «Истории».

БИБЛИОГРАФИЯ

Литература на русском языке

Алексеев 1916 — *Алексеев. В. М.* Китайская поэма о поэте: Стансы Сыкун Ту. Пг., 1916.

Алексеев 1940 — *Алексеев В. М.* Китайская литература: (Историко-библиографический очерк) // Китай: История, экономика, культура, героическая борьба за национальную независимость. М.—Л., 1940.

Алексеев 2002 — *Алексеев В. М.* Труды по истории китайской литературы. М., 2002—2003. Кн. 1—2.

Алексеев 2008 — *Алексеев. В. М.* Китайская поэма о поэте: Стансы Сыкун Ту. М., 2008.

Алимов 1993 — *Алимов И. А.* Китайский культ лисы и «Удивительная встреча в Западном Шу» Ли Сянь-миня // Петербургское востоковедение. Вып. 3. СПб., 1993.

Алимов 1996 — *Алимов И. А.* Вслед за кистью: Материалы к истории сунских авторских сборников бицзи. Часть 1. СПб., 1996.

Алимов 2004 — *И. А. Алимов*, *Е. А. Серебряков*. Вслед за кистью: Материалы к истории сунских авторских сборников бицзи. Исследования, переводы. Часть II. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2004.

Алимов 2007 — *Алимов И. А.* «Бэй мэн со янь» Сунь Гуан-сяня (895?—968): автор, сборник и персонажи // Письменные памятники Востока. 2007. № 7.

Алимов 2008 — *Алимов И. А.* Бесы, лисы, духи в текстах сунского Китая. СПб., 2008.

Алимов 2008-1 — *Алимов И. А.* Записные книжки историка: «Заметки господина Сун Цзин-вэня» Сун Ци (998—1061) // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2008. Серия 2: История. Вып. 2.

Алимов 2009 — *Алимов И. А.* Лес записей: Китайские авторские сборники X—XIII вв. в очерках и переводах. СПб., 2009.

Алимов 2009-1 — *Алимов И. А.* Сборник Чжу Юя (1075?—после 1119) «Из бесед в Пинчжоу» — важный источник сведений о сунском Китае // Восточная Азия: вещи, история коллекций, тексты. Сборник МАЭ. СПб., 2009.

Алимов 2013 — *Алимов И. А.* Заметки о сяошо: «Юй линь» // Письменные памятники Востока. 2013. № 1.

Алимов 2013-1 — *Алимов И. А.* Заметки о сяошо: к вопросу об авторстве «Си цзин цза цзи» // Востоковедные исследования на Алтае: Сборник научных статей. Вып. VI. Барнаул, 2013.

Алимов 2014 — *Алимов И. А.* Сад удивительного: Краткая история китайской прозы сяошо I—VI вв. СПб., 2014.

Антология 1923 — Антология китайской лирики VII—IX вв. / Пер. Ю. К. Щуцкого; вступ. ст. В. М. Алексеева. М.; Пг., 1923.

Антология 1957 — Антология китайской поэзии. М., 1957. Т. 1—4.

Бадылкин 1975 — *Бадылкин Л. Е.* О классической пейзажной лирике // Народы Азии и Африки. 1975. № 5.

Бадылкин 1977 — *Бадылкин (Бежин) Л. Е.* О Шэнь Юэ (441—513) и его литературных взглядах // Теоретические проблемы 1977.

Бадылкин 1979 — *Бадылкин Л. Е.* Жанр народной песни в творчестве Бао Чжао // Литература стран Дальнего Востока. М., 1979.

Бай юй цзин 1986 — Бай юй цзин (Сутра ста притч) / Пер. с кит. и коммент. И. С. Гуревич. Вступ. ст. Л. Н. Меньшикова. М., 1986.

Бамбуковые страницы 1994 — Бамбуковые страницы: Антология древнекитайской литературы / Пер. с древнекит. Сост., вступ. ст., ст. об авторах и коммент. И. С. Лисевича. М., 1994.

Бежин 1980 — *Бежин Л. Е.* Се Линъюнь. М., 1980.

Бежин 1982 — *Бежин Л. Е.* Под знаком «ветра и потока»: Образ жизни художника в Китае III—IV веков. М., 1982.

Бежин 1987 — *Бежин Л. Е.* Ду Фу. М. 1987.

Белозерова 2007 — *Белозерова В. Г.* Искусство китайской каллиграфии. М., 2007.

Бичурин 2002 — *Бичурин Н. Я.* Статистическое описание Китайской империи. М, 2002.
Бодде 1977 — Мифы Древнего Китая // Мифология древнего мира. М., 1977.
Бокщанин 2010 — *Бокщанин А. А., Непомнин О. Е., Степугина Т. В.* История Китая: Древность, Средневековье, Новое время. М., 2010.
Большой китайско-русский словарь — Большой китайско-русский словарь / Под ред. проф. И. М. Ошанина. М., 1983—1984. Т. 1—4.
Бо Цзюй-и 1951 — *Бо Цзюй-и*. Четверостишия / Пер., вступ. ст. и коммент. Л. З. Эйдлина. М. 1951.
Бо Цзюй-и 1958 — *Бо Цзюй-и*. Стихи / Пер., вступ. ст. и коммент. Л. З. Эйдлина. М., 1958.
Бо Цзюй-и 1965 — *Бо Цзюй-и*. Лирика / Пер., вступ. ст. и коммент. Л. З. Эйдлина. М., 1965.
Бо Цзюй-и 1978 — *Бо Цзюй-и*. Стихотворения / Пер., вступ. ст. и коммент. Л. З. Эйдлина. М., 1978.
Буддизм в переводах 1992 — Буддизм в переводах: Альманах. Вып. 1. СПб., 1992.
Буддизм в переводах 1993 — Буддизм в переводах: Альманах. Вып. 2. СПб., 1993.
Бурцева 2012 — *Бурцева Е. О.* Государственная ритуальная деятельность древнего и ранне-имперского Китая (эпохи Чжоу, Цинь и Ранняя Хань) // Процесс формирования официальной идеологии 2012.
Бяньвэнь 1972 — Бяньвэнь о воздаянии за милость / Пер., исслед. и коммент. Л. Н. Меньшикова. М., 1972. Т. 1—2.
Ван Вэй 1959 — *Ван Вэй.* Стихотворения / Пер. А. Гитовича. М., 1959.
Ван Вэй 1979 — *Ван Вэй.* Стихотворения / Стихотворное переложение А. Штейнберга; сост., вступ. ст. и примеч. С. Сухорукова. М., 1979.
Ван Ши-фу 1960 — *Ван Ши-фу*. Западный флигель, где Цуй Ин-ин ожидала луну: Драма / Пер., предисл. и примеч. Л. Н. Меньшикова. М.; Л., 1960.
Ван Янь 1993 — *Ван Янь*. Вести из потустороннего мира: Буддийские короткие рассказы V века / Пер. с кит., примеч. и послесл. М. Е. Ермакова. СПб., 1993.
Ван Янь-сю 1998 — *Ван Янь-сю*. Предания об услышанных мольбах (Гань ин чжуань), а также: Лю И-цин. Подлинные события (Сюань янь цзи); Ван Янь. Вести из потустороннего мира (Мин сян цзи); Хоу Бо. Достопамятные происшествия (Цзин и цзи); Тан Линь. Загробное воздаяние (Мин бао цзи) / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. М. Е. Ермакова. СПб., 1998.
Васильев 1880 — *Васильев В. П.* Очерки истории китайской литературы // Всеобщая история литературы / Под ред. В. Ф. Корша. Т. 1. Ч. 1: Литература Древнего Востока. СПб., 1880.
Васильев 1983 — *Васильев Л. С.* Проблемы генезиса китайского государства. М., 1983.
Васильев 1995 — *Васильев Л. С.* Древний Китай. М., 1995—2006. Т. 1—3.
Вахтин 1974 — *Вахтин Б. Б.* Человек и природа в китайской средневековой лирике (на материале антологии «Юй тай синь юн») // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1974.
Вахтин 1974-1 — *Вахтин Б. Б.* Заметки о лирике Шэнь Юэ // Историко-филологические исследования 1974.
Вахтин 1978 — *Вахтин Б. Б.* Стихотворение Фу Сюаня «Светлая луна» // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока: Тезисы VIII научн. конф. М., 1978. Ч. 1.
Вахтин 1982 — *Вахтин Б. Б.* Буддизм и китайская поэзия // Буддизм, государство и общество в странах Восточной и Центральной Азии в средние века: Сб. ст. М., 1982.
Вахтин 1984 — *Вахтин Б. Б.* Поэт в китайской традиции // Из истории китайской традиционной идеологии. М., 1984.
Вац 2011 — *Вац А. Б.* Танцевальное искусство в древнекитайских мифологических повествованиях // Мир науки, культуры, образования. 2011. № 3.
Вац 2011-1 — *Вац А. Б.* Особенности осмысления танцевального искусства в китайской теоретической мысли // Мир науки, культуры, образования. 2011. № 6.
Вац 2011-2 — *Вац А. Б.* Официальное танцевальное искусство древнейшего государства Китая (эпоха Шан-Инь) // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. 2011. № 4.
Вац 2012 — *Вац А. Б.* Религиозно-ритуальные аспекты китайского танцевального искусства. Автореф. дисс. канд. ф. н. СПб., 2012.
Вельгус 1961 — *Вельгус В. А., Циперович И. Э.* Из истории возникновения и развития китайского рассказа // Народы Азии и Африки. 1961. № 3.
Воробьев 1983 — *Воробьев М. В.* Культура чжурчжэней и государства Цзинь (X в.—1234 г.). М., 1983.
Восток 1935 — Восток. Сборник первый: Литература Китая и Японии. М.; Л., 1935.
Гань Бао 1994 — *Гань Бао*. Записки о поисках духов (Соу шэнь цзи) / Пер. с древнекит., предисл., примеч. и словарь-указатель Л. Н. Меньшикова. СПб., 1994.
Го Жо-сюй 1978 — *Го Жо-сюй.* Записки о живописи: что видел и слышал / Пер. с кит. и коммент. К. Ф. Самосюк. М., 1978.
Голыгина 1971 — *Голыгина К. И.* Теория изящной словесности в Китае XIX—начала XX в. М., 1971.

Голыгина 1973 — *Голыгина К. И.* Концепция творческой личности в конфуцианской эстетической теории // Изучение китайской литературы в СССР: Сб. ст. к 60-летию члена-корреспондента АН СССР Н. Т. Федоренко. М., 1973.

Голыгина 1974 — *Голыгина К. И.* Определение изящной словесности — вэнь в средневековой китайской теории литературы // Историко-филологические исследования 1974.

Голыгина 1980 — *Голыгина К. И.* Новелла средневекового Китая: Истоки сюжетов и их эволюция VIII—XIV вв. М., 1980.

Голыгина 1983 — *Голыгина К. И.* Китайская проза на пороге средневековья: Мифологический рассказ III—VI вв. и проблема генезиса сюжетного повествования. М., 1983.

Голыгина 1995 — *Голыгина К. И.* Великий предел: Китайская модель мира в литературе и культуре (I—XIII вв.). М., 1995.

Голыгина 2004 — *Голыгина К. И.*, *Сорокин В. Ф.* Изучение китайской литературы в России. М., 2004.

Голыгина 2006 — *Голыгина К. И.* Повествовательная проза на литературном языке вэньянь // Духовная культура Китая. Т. 3.

Гончаров 1986 — *Гончаров С. Н.* Китайская средневековая дипломатия: отношения между империями Цзинь и Сун. 1127—1142. М., 1986

Гончаров 2006 — *Гончаров С. Н.* О Китае средневековом и современном. Записки разных лет. М., 2006.

Го юй 1987 — Го юй (Речи царств) / Пер. с кит., вступл. и примеч. В. С. Таскина. М., 1987.

Го Мо-жо 1956 — *Го Мо-жо.* Эпоха рабовладельческого строя. М., 1956.

Гране 2008 — *Гране М.* Китайская цивилизация. М., 2008.

Гуляка и волшебник 1970 — Гуляка и волшебник: Танские новеллы (VII—IX вв.) / Пер. с кит. И. Соколовой и О. Фишман. М., 1970.

Гумилев 2004 — *Гумилев Л.* Хунну. Хунны в Китае. М., 2004.

Гэ Хун 1999 — *Гэ Хун*. Баопу-цзы / Пер. с кит., предисл. и коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 1999.

Дагданов 1984 — *Дагданов Г. Б.* Чань-буддизм в творчестве Ван Вэя. Новосибирск, 1984.

Дагданов 1991 — *Дагданов Г. Б.* Мэн Хаожань в культуре средневекового Китая. М., 1991.

Дальнее эхо 2000 — Дальнее эхо: Антология китайской лирики VII—IX вв. в переводах Ю. К. Щуцкого / Под ред. В. М. Алексеева. Предисл. Л. Н. Меньшикова. СПб., 2000.

Демулен 1994 — *Демулен Г.* История Дзэн-буддизма: Индия и Китай. СПб., 1994.

Деопик 2011 — *Деопик Д. В., Ульянов М. Ю.* Современные данные о древнейших письменностях в Восточной Азии и связанные с ними знаки и тексты // Вопросы эпиграфики. Вып. 5. М., 2011.

Дорофеева 1984 — *Дорофеева В. В.* Надписи на «Каменных барабанах» — Памятник древнекитайской поэзии // XV научная конференция «Общество и государство в Китае»: Тезисы докладов. М., 1984. Ч. 1.

Дорофеева 1992 — *Дорофеева В. В.* «Ши цзин» как исторический источник для реконструкции пространственных представлений в Древнем Китае. Автореф. канд. дисс. М., 1992.

Древнекитайская философия 1972 — Древнекитайская философия: Собрание текстов в двух томах. Т. 1. М., 1972; Т. 2. М., 1973.

Древнекитайская философия 1980 — Древнекитайская философия: эпоха Хань / Сост. Ян Хиншун. М., 1980.

Древнекитайская философия 1990 — Древнекитайская философия: Эпоха Хань / Сост. Ян Хин-шун. М., 1990.

Думан 1940 — *Думан Л. И.* Очерк истории Китая // Китай 1940.

Думан 1977 — *Думан Л. И.* Расселение некитайских племен во внутренних районах Китая и их социальное устройство в III—IV вв. // Китай: История, культура и историография. М., 1977.

Думан 1979 — *Думан Л. И.* Аграрная политика в период Западная Цзинь (создание системы чжаньтянь — ранней ступени надельного землевладения // Социальная и социально-экономическая история Китая. М., 1979.

Ду Фу 1955 — *Ду Фу.* Стихи / Пер. А. Гитовича; общ. ред. Н. Т. Федоренко; вступ. ст. Е. А. Серебрякова; примеч. Г. О. Монзлера. М., 1955.

Ду Фу 1962 — *Ду Фу.* Стихотворения / Пер. А. Гитовича; сост. и коммент. Г. О. Монзлера. М.; Л., 1962.

Ду Фу 1967 — *Ду Фу.* Лирика / Пер. А. Гитовича; предисл. Е. А. Серебрякова; примеч. Г. О. Монзлера. Л., 1967.

Друмева 1964 — *Друмева Б. Д.* Древняя китайская народная песня («Ши цзин»). Автореф. канд. дисс. М., 1964.

Друмева 1974 — *Друмева Б. Д.* Трудовые песни в древнекитайском своде «Ши цзин» // Историко-филологические исследования 1974.

Духовная культура Китая — Духовная культура Китая: энциклопедия / Гл. ред. М. Л. Титаренко. В 5 т. [Т. 1:] Философия. М., 2006; [Т. 2:] Мифология. Религия. М., 2007; [Т. 3:] Литература. Язык и письменность. М., 2008; [Т. 4:] Историческая мысль. Политическая и правовая культура. М.,

2009; [Т. 5:] Техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. М., 2009; [Т. 6 (доп.):] Искусство. М., 2010.

Еремеев 2005 — *Еремеев В. Е.* Символы и числа «Книги перемен». 2-е изд. М., 2005.

Ермаков 1994 — *Ермаков М. Е.* Мир китайского буддизма: (По материалам коротких рассказов IV—VI вв.). СПб., 1994.

Желоховцев 1969 — *Желоховцев А. Н.* Хуабэнь — городская повесть средневекового Китая: Некоторые проблемы происхождения жанра. М., 1969.

Желоховцев 1974 — Литературные взгляды Хань Юя и Лю Цзун-юаня // Историко-филологические исследования 1974.

Жемчужная рубашка 1999 — Жемчужная рубашка: Старинные китайские повести / Сост., предсл. И. Э. Циперович. Пер. с кит. и коммент. В. А. Вельгуса и И. Э. Циперович. СПб., 1999.

Жизнеописание Шэнь Юэ 1992 — Жизнеописание Шэнь Юэ / Пер. М. Е. Кравцовой // Петербургское востоковедение. Вып. 1. СПб., 1992.

Завадская 1975 — *Завадская Е. В.* Эстетические проблемы живописи старого Китая. М., 1975.

Зайцев 1970 — *Зайцев В. В.* Цзи Кан и религиозная нетерпимость в Китае // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1970.

Зайцев 1974 — *Зайцев В. В.* Друзья и враги Цзи Кана // Вопросы китайской филологии. М., 1974.

Зельницкий 2008 — *Зельницкий А. Д.* Китайский религиозный синкретизм. СПб, 2008.

Зинин 1977 — *Зинин С. В.* Протест и пророчество в традиционном Китае: Жанр яо с древности до XVII в. М., 1997.

Избранные сутры 1999 — Избранные сутры китайского буддизма / Пер. с кит. Д. В. Поповцева, К. Ю. Солонина, Е. А. Торчинова. СПб., 1999.

Илюшечкин 1986 — *Илюшечкин В. П.* Сословно-классовое общество в истории Китая: (опыт системного анализа). М., 1986

Исаева 1988 — *Исаева М. В.* Соотношение музыкальной системы «люй» и общей теории познания в Китае // XIX научная конференция «Общество и государство в Китае»: Тезисы докладов. М., 1988. Ч. 1.

Историко-филологические исследования 1967 — Историко-филологические исследования: Сб. ст. к 75-летию ак. Н. И. Конрада. М., 1967.

Историко-филологические исследования 1974 — Историко-филологические исследования. Сб. ст. памяти ак. Н. И. Конрада. М., 1974

История Востока — История Востока. Т. 1: Восток в древности. М., 1997; Т. 2: Восток в средние века. М., 1995.

История всемирной литературы 1984 — История всемирной литературы. Т. 2. М., 1984.

История Железной империи 2007 — История Железной империи / Под ред. В. Е. Ларичева. Новосибирск, 2007.

История Золотой империи 1998 — История Золотой империи / Под ред. В. Е. Ларичева. Новосибирск, 1998.

История Китая 1974 — История Китая с древнейших времен и до наших дней / Под ред. Л. В. Симоновской, М. Ф. Юрьева. М., 1974.

История Китая 2004 — История Китая / Под ред. А. В. Меликсетова. 3-е изд. испр. и доп. М., 2004.

Календарные обычаи 1989 — Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл / Под ред. Р. Ш. Джарылгасиновой, М. В. Крюкова. М., 1989.

Карапетьянц 2010 — *Карапетьянц А. М.* У истоков китайской словесности: Собрание трудов. М., 2010.

Каталог гор и морей 1977 — Каталог гор и морей (Шань хай цзин) / Предисл., пер. с кит. и коммент. Э. М. Яншиной. М., 1977.

Китай 1940 — Китай: История, экономика, культура, борьба за национальную независимость. М.; Л., 1940.

Китайская классическая литература 1986 — Китайская классическая литература: Библиографический указатель русских переводов и критической литературы на русском языке. М., 1986.

Китайская поэзия 2007 — Китайская поэзия в переводах Льва Меньшикова. СПб, 2007.

Китайская классическая поэзия 1956 — Китайская классическая поэзия: Эпоха Тан. М., 1956.

Китайская классическая поэзия 1973 — Китайская классическая поэзия в переводах Л. З. Эйдлина. М., 1973.

Китайская классическая поэзия 1975 — Китайская классическая поэзия в переводах Л. З. Эйдлина. М., 1975.

Китайская классическая проза 1959 — Китайская классическая проза: В переводах ак. В. М. Алексеева. М., 1959.

Китайская литература 1959 — Китайская литература: Хрестоматия. Древность, Средневековье, Новое время / Под ред. Н. И. Конрада, Р. М. Мамаевой. Т. 1. М., 1959.

Китайская пейзажная лирика 1984 — Китайская пейзажная лирика: Стихи, поэмы, романсы, арии / Под ред. проф. В. И. Семанова. М., 1984.
Китайская поэзия 1962 — Китайская поэзия. М., 1962.
Китайская поэзия 1982 — Китайская поэзия / Пер. Л. Черкасского; отв. ред. Н. Т. Федоренко. М., 1982
Китайская философия 1989 — История китайской философии / Пер. с кит. В. С. Таскина; ред. М. Л. Титаренко. М., 1989.
Китайская философия 1994 — Китайская философия: Энциклопедический словарь / Гл. редактор М. Л. Титаренко. М., 1994.
Китайские социальные утопии 1987 — Китайские социальные утопии / Под ред. Л. П. Делюсина, Л. Н. Борох. М., 1987.
Китайский поэт 2011 — Китайский поэт золотого века Ли Бо: 500 стихотворений в переводе Сергея Торопцева. СПб., 2011.
Классическая драма 1976 — Классическая драма Востока. М., 1976.
Классическая поэзия 1977 — Классическая поэзия Индии, Китая, Кореи, Вьетнама, Японии. М., 1977.
Классическая проза Дальнего Востока 1975 — Классическая проза Дальнего Востока. М., 1975.
Кляшторный 2009 — *Кляшторный С. Г., Султанов Т. И.* Государства и народы Евразийский степей: От древности к Новому времени. 3-е изд., испр. и доп. СПб., 2009.
Кобзев 1983 — *Кобзев А. И.* Учение Ян Ванмина и классическая китайская философия. М., 1983.
Кобзев 1987 — *Кобзев А. И.* Понятийно-теоретические основы конфуцианской социальной утопии // Китайские социальные утопии: Сб. ст. / Под ред. Л. П. Делюсина, Л. Н. Борох. М., 1987
Кобзев 1994 — *Кобзев А. И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994
Кобзев 2003 — *Кобзев А. И.* Китайская книга книг // Щуцкий 2003.
Конрад 1977 — *Конрад Н. И.* Избранные труды: Синология. М., 1977.
Конфуцианское «Четверокнижие» 2004 — Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу») / Пер. с кит. и коммент. А. И. Кобзева, А. Е. Лукьянова, Л. С. Переломова, П. С. Попова при участии В. М. Майорова. М., 2004.
Конфуций 2005 — Конфуций: Уроки мудрости. М.; Харьков, 2005.
Концевич 2010 — *Концевич Л. Р.* Хронология стран Восточной и Центральной Азии. М., 2010.
Крил 2001 — *Крил Х. Г.* Становление государственной власти в Китае: Империя Западная Чжоу / Пер. с англ. СПб., 2001.
Кравцова 1983 — *Кравцова М. Е.* «Красавица» — женский образ в китайской лирике: Поэзия древности и раннего средневековья // Проблема человека в традиционных китайских учениях: Сб. ст. М., 1983.
Кравцова 1983-1 — *Кравцова М. Е.* Поэтическое творчество Шэнь Юэ (441—513). Автореферат дисс. канд. филол. наук. Л., 1983.
Кравцова 1986 — *Кравцова М. Е.* Путешествие-*ю* в мифолого-религиозной традиции Древнего Китая // Народы Азии и Африки. 1986. № 2.
Кравцова 1991 — *Кравцова М. Е.* К проблеме интерпретации раннесредневекового китайского ритуала: На материале Празднества третьего дня третьего месяца // Советская Этнография. 1991. № 1.
Кравцова 1992 — *Кравцова М.Е.* Жизнеописания-«ле чжуань» — художественная история или историческая проза? // Петербургское Востоковедение. Вып.1. СПб, 1992.
Кравцова 1993 — *Кравцова М. Е.* Жемчужина из волшебной пучины: Заметки о китайской любовной лирике. // Черная Жемчужина: Журнал о культуре Востока. СПб. Вып. 2 (1993).
Кравцова 1994 — *Кравцова М. Е.* Поэзия Древнего Китая: Опыт культурологического анализа. СПб, 1994.
Кравцова 1994-1 — *Кравцова М. Е.* Формирование художественно-эстетического канона традиционной китайской поэзии (на материале поэтического творчества древнего и раннесредневекового Китая). Автореф. дисс. д. филол. н. СПб, 1994.
Кравцова 1994-2 — *Кравцова М. Е.* Буддизм в мировоззрении аристократии раннесредневекового Китая // Буддийский взгляд на мир. СПб, 1994.
Кравцова 2001 — *Кравцова М. Е.*. Поэзия вечного просветления: Китайская лирика второй половины V—начала VI в. СПб, 2001.
Кравцова 2001-1 — *Кравцова М. Е.* Буддизм как социальный и культурный феномен китайского общества // Религии Китая 2001.
Кравцова 2003 — *Кравцова М. Е.* История культуры Китая. СПб.; М.; Краснодар, 2003.
Кравцова 2004 — *Кравцова М. Е.* История искусства Китая. СПб, 2004.
Кравцова 2004-1 — *Кравцова М. Е.* Ancient Animistic Beliefs of the Southern China (according to the Chu ci) // Религиозно-философское наследие Востока в герменевтической перспективе: По материалам Международной научной конференции 2001 г. СПб., 2004.

Кравцова 2010 — *Кравцова М. Е.* К проблеме Средневековья в Китае // Verbum. Выпуск 12: Диспозиции Средневековья в истории мировой культуры. СПб, 2010.

Кравцова 2010-1 — *Кравцова М. Е.* Традиция погребальной монументальной скульптуры в контексте историко-политической и духовной культуры имперского Китая (I—XII вв.) // Asiatica: Труды по философии и культурам Востока. Вып. 4. СПб, 2010.

Кравцова 2011 — *Кравцова М. Е.* История культуры Китая. 4 изд. СПб, 2011.

Кравцова 2011-1 — *Кравцова М. Е.* О начальном этапе распространения буддизма в Китае // Вестник СПб ГУ. 2011. Серия 6: Философия, политология, культурология, право. Вып. 3.

Кравцова 2011-2 — *Кравцова М. Е.* Загадки южно-китайской династии Поздняя Лян // XLI научная конференция «Общество и государство в Китае». Ученые записки Отдела Китая Института востоковедения РАН. М., 2011.

Кравцова 2012 — *Кравцова М. Е.* Истоки и основные этапы формирования института верховной власти и официальной идеологии Китая // Процесс формирования официальной идеологии 2012.

Кравцова 2013 — *Кравцова М. Е.* О культурно-идеологической политике северо-китайских государств Хань (304—318) и Позднее Чжао (319—352) // Метаморфозы: Седьмая международная конференция (Торчиновские чтения). СПб, 2013.

Кравцова 2013-1 — *Кравцова М. Е.* Опыт тематического анализа китайской лирической поэзии эпохи Шести династий (III—VI вв.) // Asiatica: Труды по философии и культурам Востока. Вып. 7. СПб, 2013.

Кроль 1970 — *Кроль Ю. Л.* Сыма Цянь — историк. М., 1970.

Крюков 1978 — *Крюков М. В.*, *Софронов М. В.*, *Чебоксаров Н. Н.* Древние китайцы. Проблема этногенеза. М., 1978.

Крюков 1979 — *Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В.* Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979.

Крюков 1983 — *Крюков М. В.*, *Переломов Л. С.*, *Софронов М. В.*, *Чебоксаров Н. Н.* Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М., 1983.

Крюков 1984 — *Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В.* Китайский этнос в средние века. М., 1984.

Крюков 1986 — *Крюков В. М.* О первоначальной семантике «дэ» // XVI научная конференция «Общество и государство в Китае»: Тезисы докладов. М., 1986. Ч. 1.

Крюков 1988 — *Крюков В. М.* Дары земные и небесные (к символике архаичного ритуала в раннечжоуском Китае) // Этика и ритуал в традиционном Китае: Сб. ст. М., 1988.

Крюков 1997 — *Крюков В. М.* Ритуальная коммуникация в древнем Китае. М., 1997

Крюков 1998 — *Крюков В. М.* Символы власти в доконфуцианском Китае (к антропологии *дэ*) // От магической силы к моральному императиву: Категория дэ в китайской культуре: Сб. ст. М., 1998.

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

Крюков 2009 — *Крюков В. М.* Неумолимый червь познания: Избранные мысли об истории и культуре Китая и России. М., 2009

Кучера 1977 — *Кучера С.* Из истории китайского танцевального искусства *ци-пань у* // Китай: история, культура и историография: Сб. ст. М., 1977.

Кычанов 2010 — *Кычанов Е. И.* История приграничных с Китаем древних и средневековых государств (от гуннов до маньчжуров). 2-е изд., испр. и доп. СПб, 2010.

Лао-цзы 2010 — Лао-цзы. Дао-дэ цзин / Пер., комент. В. В. Малявина. М., 2010.

Лапина 1970 — *Лапина З. Г.* Политическая борьба в средневековом Китае (40—70-е годы XI в.). М., 1970.

Лирика 1962 — Лирика китайских классиков: В переводах А. Гитовича. Л., 1962.

Лисевич 1963 — *Лисевич И. С.* Народные афористические песни Древнего Китая // Вопросы китайской филологии. М., 1963.

Лисевич 1969 — *Лисевич И. С.* Древнекитайская поэзия и народная песня. М., 1969.

Лисевич 1969-1 — *Лисевич И. С.* Жанр сун в китайской поэзии и литературной критике (до эпохи Тан) // Жанры и стили литератур Китая и Кореи: Сб. ст. М., 1969.

Лисевич 1969-2— *Лисевич И. С.* Возникновение понятия жанра в китайской литературе // Литература Древнего Китая 1969.

Лисевич 1969-3 — *Лисевич И. С.* Ханьские фу и творчество Сыма Сян-жу // Литература Древнего Китая 1969.

Лисевич 1972 — *Лисевич И. С.* Великий китайский критик Чжун Жун (ок. 469—518) // Литература и культура Китая: Сб. ст. к 90-летию со дня рождения ак. Василия Михайловича Алексеева. М., 1972.

Лисевич 1974 — *Лисевич И. С.* Великое введение к «Книге песен» // Историко-филологические исследования 1974.

Лисевич 1974-1 — *Лисевич И. С.* Китайская поэтика // Словарь литературоведческих терминов. М., 1974.

Лисевич 1977 — *Лисевич И. С.* Китайские народные песни IV—VI вв. // Литература и фольклор народов Востока. М., 1977.

Лисевич 1979 — *Лисевич И. С.* Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1979.

Лисевич 1991 — *Лю Се*. Дракон, изваянный в сердце словес / Пер. И. С. Лисевича // Брагинский В. И. Проблемы типологии средневековых литератур Востока. М., 1991.

Лисевич 2010 — *Лисевич И. С.* Мозаика древнекитайской культуры: Избранное. М., 2010.

Литература Древнего Востока 1962 — Литература Древнего Востока / Сост. Никитина В. Б., Паевская Е. В., Позднеева Л. Д., Редер Д. Г. М., 1962.

Литература Древнего Китая 1969 — Литература Древнего Китая: Сб. ст. / Под ред. Н. И. Конрада, сост. И. С. Лисевич. М., 1969.

Ли Цин-чжао 1974 — *Ли Цин-чжао*. Строфы из граненой яшмы: Стихи / Пер., вступ. ст. и примеч. М. Басманова. 2-е изд. М., 1974.

Ло Гуань-чжун 1954 — *Ло Гуань-чжун*. Троецарствие / Пер. и коммент. В. А. Панасюка; под ред. В. С. Колоколова. М., 1954. Т. 1—2.

Лубо-Лесниченко 1994 — *Лубо-Лесниченко Е.* Китай на Шелковом пути. М., 1994.

Лу Ю 1960 — *Лу Ю*. Стихи / Пер. И. Голубева; вступ. ст. Е. А. Серебрякова. М., 1960.

Лу Ю 1968 — *Лу Ю*. Поездка в Шу / Пер. и послесл. Е. А. Серебрякова. Л., 1968.

Люйши чуньцю 2001 — Люйши чуньцю: Весны и осени господина Люя. Дао дэ цзин: Трактат о пути и доблести / Пер. с кит., предисл., примеч. и словарь Г. А. Ткаченко. М., 2001 (серия «Философское наследие». Т. 132).

Малявин 1978 — *Малявин В. В.* Жуань Цзи. М., 1978.

Малявин 1978-1 — *Малявин В. В.* Даосизм как философия и поэзия в раннесредневековом Китае // Государство и общество в Китае: Сб. ст. М., 1978.

Малявин 1981 — *Малявин В. В.* Аристократия раннесредневекового Китая и ее историческое значение // Социальные организации в Китае. Сб. ст. М., 1981.

Малявин 1983 — *Малявин В. В.* Гибель древней империи. М., 1983.

Малявин 2003 — *Малявин В. В.* Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени. М., 2003.

Малявин 2004 — Искусство управления / Сост., пер, вступ. ст. и коммент. В. В. Малявина. М., 2004.

Малявин 2007 — *Малявин В. В.* Империя ученых. М., 2007.

Малявин 2010 — *Малявин В. В.* Лао-цзы. Дао-Дэ цзин. Книга о пути жизни. М., 2010.

Мамаева 1959 — *Мамаева Р. М.* Китайская литература: Хрестоматия. Том 1: Древность, средневековье, новое время. М., 1959.

Манучарова 2012 — *Манучарова А. А.* Феномен Минтана // Процесс формирования 2012.

Масперо 2007 — *Масперо А.* Даосизм / Пер. с фр. В. Ю Быстрова; под. ред. С. В. Пахомова. СПб, 2007.

Мартынов 1987 — *Мартынов А. С.* Конфуцианская утопия в древности и в средневековье // Китайские социальные утопии 1987.

Мартынов 1997 — *Мартынов А. С.* Кисть и досуг «совершенного мужа» («Цзюнь-цзы»): (Заметки о книге И. А. Алимова «Вслед за кистью». Ч. 1. СПб., 1996) // Петербургское востоковедение. Вып. 9. СПб., 1997.

Мартынов 2001 — *Мартынов А. С.* Конфуцианство. «Лунь юй». СПб, 2001. Т. 1—2.

Материалы — Материалы по истории кочевых народов в Китае III—V: В четырех выпусках / Пер. с кит., предисл. и коммент. В. С. Таскина. Т. 1. М., 1989; Т. 2. М., 1990; Т. 3. М., 1992; Т. 4. М., 2012.

Материалы 1980 — Материалы по экономической истории Китая в раннем средневековье (Разделы «Ши хо чжи» из династийных историй) / Пер. А. А. Бокщанина и Лиин Кюнъи; вступ. ст. и коммент. А. А. Бокщанина. М., 1980.

Меньшиков 1988 — *Меньшиков Л. Н.* Рукописная книга в Китае I тысячелетия н. э. // Рукописная книга в культуре народов Востока (очерки). Кн. 2. М., 1988.

Меньшиков 2005 — *Меньшиков Л. Н.* Из истории китайской книги. СПб, 2005.

Мэн-цзы 1999 — Мэн-цзы / Предисл. Л. Н. Меньшикова, пер. с кит., указатели В. С. Колоколова. СПб., 1999.

Нефритовая гуаньинь — Нефритовая Гуаньинь: Новеллы и повести эпохи Сун (X—XIII вв.) / Пер. с кит. А. Рогачева. Предисл. и коммент. А. Желоховцева. М., 1972.

Облачная обитель 2000 — Облачная обитель: Поэзия эпохи Сун (X—XIII вв.) / Пер. с кит. СПб., 2000.

Осенмук 2001 — *Осенмук В. В.* Чань-буддийская живопись и академический пейзаж в период Южная Сун (XII—XIII века) в Китае. М., 2001.

Осенняя хризантема 2000 — Осенняя хризантема: Стихотворения Тао Юань-мина (IV—V вв.) / Пер., предисл. и примеч. Л. З. Эйдлина. СПб, 2000.
Переломов 1993 — *Переломов Л. С.* Конфуций: жизнь, учение и судьба. М., 1993.
Переломов 1998 — *Переломов Л. С.* Конфуций: «Лунь юй». Исследование, перевод с китайского, комментарий. Факсимильный текст «Лунь юя» с комментариями Чжу Си. М., 1998.
Пинхуа 1984 — Заново составленное пинхуа по истории Пяти династий (Синь бянь У-дай ши пинхуа) / Пер. с кит., иссл. и коммент. Л. К. Павловской. М., 1984.
Позднеева 1967 — Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая / Вст. ст., пер. и коммент. Л. Д. Позднеевой. М., 1967.
Позднеева 1970 — *Позднеева Л. Д. и др.* Китайская литература // Литература Востока в средние века: Учебное пособие для студентов / Под. ред. Н. И. Конрада. Ч. 1. М., 1970.
Позднеева 2011 — *Позднеева Л. Д.* История китайской литературы: Собр. трудов / Сост. Л. Е. Померанцева. М., 2011.
Попова 1999 — *Попова И. Ф.* Политическая практика и идеология раннетанского Китая. М., 1999.
Постоянство пути 2003 — Постоянство пути: Избранные танские стихотворения. В переводах В. М. Алексеева. СПб., 2003.
Поэзия 1973 — Поэзия и проза древнего Востока. М., 1973.
Поэзия эпохи Сун 1959 — Поэзия эпохи Сун. М., 1959.
Поэзия эпохи Тан 1987 — Поэзия эпохи Тан. VII—X вв. / Пер. с кит. М., 1987.
Простонародные рассказы — Простонародные рассказы, изданные в столице / Пер. с кит., предисл., примеч. И. Т. Зограф; стихи в пер. Л. Н. Меньшикова. СПб., 1995.
Процесс формирования 2012 — Процесс формирования официальной идеологии древнего и имперского Китая / Сост. М. Е. Кравцова. СПб., 2012.
Пу Сун-лин 2000 — *Пу Сун-лин*. Странные истории из Кабинета Неудачника (Ляо Чжай чжи и) / Пер. с кит., предисл., ст., коммент. ак. В. М. Алексеева. Сост., подг. текста, послесл. М. В. Баньковской. СПб., 2000.
Пурпурная яшма 1980 — Пурпурная яшма: Китайская повествовательная проза I—VI вв. М., 1980.
Путь к Заоблачным Вратам 1989 — Путь к Заоблачным Вратам: Старинная проза Китая. Сборник / Пер. с кит. Сост., вступ. ст. и примеч. И. Смирнова. М., 1989.
Рассказы о необычайном 1977 — Рассказы о необычайном: Сборник дотанских новелл / Пер. с кит. [А. Тишкова и В. Панасюка]. М., 1977.
Рассказы у светильника 1988 — Рассказы у светильника: Китайская новелла XI—XVI веков / Пер. с кит., сост., предисл. и коммент. К. И. Голыгиной. М., 1988.
Резной дракон 2004 — Резной дракон: Поэзия эпохи Шести династий (III— VI вв.). В переводах М. Е. Кравцовой. СПб, 2004.
Религии Китая 2001 — Религии Китая. Хрестоматия / Редактор-составитель Е. А. Торчинов. СПб, 2001.
Рифтин 1979 — *Рифтин Б. Л.* От мифа к роману: Эволюция изображения персонажа в китайской литературе. М., 1979.
Рифтин 1994 — *Рифтин Б. Л.* Жанр в литературе китайского средневековья // Историческая поэтика: Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994.
Рудис 1982 — *Рудис Е. В.* Тематическое своеобразие поэзии Бао Чжао // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока: Тезисы X научн. конф. М, 1982. Т. 2.
Рудис 1984 — *Рудис Е. В.* Тема бренности жизни в поэзии Бао Чжао // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока: Тезисы XI научн. конф. М, 1984. Т. 2.
Рудис 1866 — *Рудис Е. В.* Тема дружбы в поэзии Бао Чжао // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока: Тезисы XII научн. конф. М., 1986. Т. 2.
Рыбаков 2009 — *Рыбаков В. М.* Танская бюрократия. Часть 1: Генезис и структура. СПб, 2009.
Семанов 1968 — *Семанов В. И.* Об исторической основе литературной периодизации // Проблемы периодизации истории литератур народов Востока: Сб. ст.. М., 1968.
Семененко 1974 — *Семененко И. И.* Цзи Кан — китайский писатель III в. Автореф. дисс. канд. филол. н. М., 1974.
Семененко 1974-1 — *Семененко И. И.* Цзи Кан и некоторые моменты идеологической борьбы в середине III в. // Вопросы китайской филологии: Сб. ст. М., 1974.
Семененко 1979 — *Семененко И. И.* Цзи Кан. «Ода о лютне» // Проблемы восточной филологии: Сб. ст. М., 1979.
Семененко 1983 — *Семененко И. И.* К понятию гармонии в философии Сюньцзы // X научная конференция «Общество и государство в Китае»: Тезисы докладов. М., 1983. Ч. 1.
Серебряков 1958 — *Серебряков Е. А.* Ду Фу: Критико-библиографический очерк. М., 1958.
Серебряков 1969 — *Серебряков Е. А.* О Цюй Юане и чуских строфах // Литература Древнего Китая 1969.

Серебряков 1972 — *Серебряков Е. А.* «Цзянсийская поэтическая школа» и ее взгляды на литературу // Классическая литература Востока: Сб. ст. М., 1972.
Серебряков 1973 — *Серебряков Е. А.* Лу Ю: Жизнь и творчество. Л., 1973.
Серебряков 1979 — *Серебряков Е. А.* Китайская поэзия X—XI веков: (жанры ши и цы). Л., 1979.
Синь Ци-цзи 1961 — *Синь Ци-цзи.* Стихи / Пер., вступ. ст. и примеч. М. Басманова. М., 1961.
Сисаури 2008 — *Сисаури В. И.* Церемониальная музыка Китая и Японии. СПб, 2008.
Смолин 1974 — *Смолин Г. Я.* Анти-феодальные восстания в Китае второй половины X—первой четверти XII в. М., 1974
Смолин 1997 — *Смолин Г. Я.* Они бросили вызов Небу: О крестьянской войне 874—901 гг. в Китае. Т. 1. СПб, 1997. Т. 2. СПб., 2000.
Соколова 1966 — *Соколова И.* К вопросу о подлинности текста «Повести об Ин-ин» // Литература и фольклор народов Востока: Сб. ст. М., 1966.
Соколов-Ремизов 1991 — *Соколов-Ремизов С. Н.* «Куан-цао» — «дикая скоропись» Чжан Сюя // Сад одного цветка. М., 1991.
Солонин 2012 — *Солонин К. Ю.* Буддизм в северокитайских государствах IV—VI вв.: по материалам официального историографического сочинения «Вэй шу» // Процесс формирования официальной идеологии 2012.
Старостина 2012 — *Старостина А. Б.* Дуань Чэнши. Из «Пёстрых заметок с южного склона горы Ю» // Человек и культура Востока: Сб. ст. 2010. М., 2012.
Сторожук 2001 — *Сторожук А. Г.* Юань Чжэнь: Жизнь и творчество поэта эпохи Тан. СПб., 2001.
Сторожук 2010 — *Сторожук А. Г.* Три Учения и Культура Китая: конфуцианство, буддизм и даосизм в художественном творчестве эпохи Тан. СПб, 2010.
Су Дун-по 1978 — *Су Дун-по.* Стихи. Мелодии. Поэмы / Пер. И. Голубева. М., 1978.
Сухой тростник 1999 — Сухой тростник: Поэзия эпохи Тан (VII—X вв.). В переводах Л. З. Эйдлина. СПб., 1999.
Сыма Цянь — *Сыма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи). Т. 1: Пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 2001; Т. 2: Пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 2003; Т. 3: Пер. с кит., предисл. и коммент. Р. В. Вяткина. М., 1984; Т. 4: Пер. с кит., вступ. ст., коммент. и приложения Р. В. Вяткина. М., 1986; Т. 5: Пер. с кит., вступ. ст. и коммент. Р. В. Вяткина. М., 1987; Т. 6: Пер. с кит., предисл. и коммент. Р. В. Вяткина. М., 1992; Т. 7: Пер. с кит. Р. В. Вяткина. Коммент. Р. В. Вяткина и А. Р. Вяткина. Предисл. Р. В. Вяткина. М., 1996; Т. 8: Пер. с кит. Р. В. Вяткина и А. М. Карапетьянца. Коммент. Р. В. Вяткина, А. Р. Вяткина и А. М. Карапетьянца. Вступ. ст. Р. В. Вяткина. М., 2002.; Т. 9: Пер. и коммент. под ред. А. Р. Вяткина. Вступ. ст. А. Р. Вяткина. М., 2010.
Сыма Цянь 1956 — *Сыма Цянь.* Избранное. М., 1956.
Сычев 1975 — *Сычев Л, Д., Сычев В. Л.* Китайский костюм: символика, история, трактовка в литературе и искусстве. М., 1975.
Танские новеллы 1955 — Танские новеллы / Пер. с кит., послесл. и примеч. О. Л. Фишман. М., 1955.
Танские новеллы 1960 — Танские новеллы / Пер. с кит. О. Фишман и А. Тишкова. Предисл. О. Фишман. М., 1960.
Тао Юань-мин 1964 — *Тао Юань-мин.* Лирика / Пер., сост., вступ. статья и прим. Л. З. Эйдлина. М., 1964
Тао Юань-мин 1972 — *Тао Юань-мин.* Стихотворения / Пер., сост., вступ. статья и прим. Л. З. Эйдлина. М., 1972.
Теоретические проблемы 1977 — Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока: Сб. ст. М., 1977.
Терехов 2012 — *Терехов А. Э.* Представления о совершенномудрых правителях-*шэн* // Процесс формирования официальной идеологии 2012.
Терехов 2012-1 — *Терехов А. Э.* Традиция знамений и ее место в государственной идеологии древнего и имперского Китая // Процесс формирования официальной идеологии 2012.
Терехов 2012-2 — *Терехов А. Э.* Стихотворение Гэн Вэя «Осенний день» как образец поэзии годов Дали (766—779 гг.) // Проблемы литератур Дальнего Востока: Материалы V Международной научной конференции. 27 июня—1 июля 2012 г. СПб, 2012. Т. 2.
Тертицкий 2006 — *Тертицкий К. М.* Культ лисицы в Маньчжурии (1920-е—1940-е годы) // Религиозный мир Китая 2005: Исследования, материалы, переводы. М., 2006.
Титаренко 1985 — *Титаренко М. Л.* Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985.
Ткаченко 1990 — *Ткаченко Г. А.* Космос, музыка, ритуал: Миф и эстетика в «Люйши чуньцю» М., 1990.
Ткаченко 2008 — *Ткаченко Г. А.* Избранные труды: Китайская космология и антропология. М., 2008.
Томихай 1974 — *Томихай Т. Х.* Исторические намеки в поэзии Юй Синя (стансы на тему «Воспоминания») // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. Сб. ст. М., 1974.

Томихай 1977 — *Томихай Т. Х.* К истории одного сюжета в китайской средневековой поэзии (предание о Ван Чжао-цзюнь) // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока: Сб. ст. М., 1977

Томихай 1988 — *Томихай Т. Х.* Юй Синь. М., 1988.

Торопцев 1974 — *Торопцев С. А.* Поэтический цикл «Плач о сединах» // Вопросы китайской филологии: Сб. ст. М., 1974.

Торопцев 2002 — *Торопцев С. А.* Ли Бо: «Книга о Великой Белизне». Ли Бо — Поэзия и Жизнь. М., 2002.

Торопцев 2004 — *Торопцев С. А.* Ли Бо: «Дух старины»: поэтический цикл: перевод и исследования. М., 2004.

Торопцев 2008 — *Торопцев С. А.* Чуский безумец Ли Бо. М., 2008.

Торопцев 2009 — *Торопцев С. А.* Жизнеописание Ли Бо, Поэта и Небожителя. М., 2009.

Торчинов 1987 — *Торчинов Е. А.* Даосская утопия в Китае на рубеже древности и средневековья (II—VI вв.) // Китайские социальные утопии: Сб. ст. М., 1987.

Торчинов 1988 — *Торчинов Е. А.* Даосско-буддийское взаимодействие: (теоретико-методологические аспекты) // Народы Азии и Африки. 1988, № 2.

Торчинов 1992 — *Торчинов Е. А.* Из классической китайской поэзии // Петербургское востоковедение. Вып.1. СПб., 1992.

Торчинов 1993 — *Торчинов Е. А.* Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб, 1993

Торчинов 1998 — *Торчинов Е. А.* Даосизм. Опыт историко-религиозного описания. СПб, 1998.

Торчинов 1999 — *Торчинов Е. А.* Даосизм. «Дао-Дэ цзин» / Пер. Е. А. Торчинова. СПб, 1999.

Торчинов 2001 — *Торчинов Е. А.* Даосские практики. СПб, 2001.

Торчинов 2001-1 — *Торчинов Е. А.* Сунь Чо «Ю Тяньтайшань фу» // Религии Китая 2001.

Торчинов 2007 — *Торчинов Е. А.* Путь золота и киновари: Даосские практики в исследованиях и переводах Е. А. Торчинова. СПб, 2007.

Торчинов 2008 — *Торчинов Е. А.* Краткая история буддизма: происхождение и развитие, философия и литература. СПб, 2008.

Три танских поэта 1960 — Три танских поэта: Ли Бо, Ван Вэй, Ду Фу. Триста стихотворений / Пер. А. Гитовича, предисл. Н. И. Конрада. М., 1960.

Уголовные установления — Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и) / Пер., введ. и коммент. В. М. Рыбакова. Т. 1. СПб., 1999; Т. 2. СПб., 2001; Т. 3. СПб., 2005; Т. 4. СПб., 2008.

Ульянов 2005 — *Ульянов М. Ю.* Сведения письменных памятников о первых правителях царства Чу (последняя четверть XI в. до н. э.) // История Китая: Материалы китаеведческой конференции ИСАА при МГУ (май 2004 г.). М., 2005.

Усов 2000 — *Усов В. Н.* Евнухи в Китае. М., 2000.

Федоренко 1956 — *Федоренко Н. Т.* Китайская литература: Очерки по истории китайской литературы. М., 1956.

Федоренко 1958 — *Федоренко Н. Т.* «Шицзин» и его место в китайской литературе. М., 1958.

Федоренко 1968 — *Федоренко Н. Т.* Вопросы периодизации истории китайской литературы // Проблемы периодизации истории литератур народов Востока. Сб. ст. М, 1968.

Федоренко 1969 — *Федоренко Н. Т.* «Шицзин» («Книга песен») // Литература Древнего Китая 1969.

Федоренко 1978 — *Федоренко Н. Т.* Древние памятники китайской литературы. М., 1978.

Федоренко 1986 — *Федоренко Н. Т.* Цюй Юань. Истоки и проблемы творчества. М., 1986.

Феоктистов 1976 — *Феоктистов В. Ф.* Философия и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы: Исследование и перевод. М., 1976.

Филонов 2002 — *Филонов С. В.* Социально-политическая проблематика «Даодэцзина» // Актуальные проблемы языков, истории, культуры, образования стран АТР: Материалы II Международной конференции. Владивосток, 2002.

Филонов 2003 — *Филонов С. В.* Формирование даосского учения Линбао: Опыт источниковедческого анализа // Религиозный мир Китая. Альманах. М., 2003.

Филонов 2007 — *Филонов С. В.* Даосские письменные источники III—VI вв. как источник по истории китайской цивилизации (по материалам Шанцинского книжного собрания). Автореф. дисс. д. ист. н. СПб, 2007.

Филонов 2009 — *Филонов С. В.* Ранний даосизм: поиск методологической целостности // Религиоведение. 2009, №3

Филонов 2011 — *Филонов С. В.* Золотые книги и нефритовые письмена: Даосские письменные памятники III—VI вв. СПб, 2011.

Филонов 2013 — *Филонов С. В.* Даосская книга в мифе и истории: предварительное исследование // Религиозный мир Китая 2013: Исследования. Материалы. Переводы. М., 2013.

Философы из Хуайнани 2004 — Философы из Хуайнани. Хуайнаньцзы / Пер. с кит., вступ. ст., прим. и указатели Л. Е. Померанцевой. М., 2004.

Фишман 1958 — *Фишман О. Л.* Ли Бо: Жизнь и творчество. М., 1958.
Фишман 1980 — *Фишман О. Л.* Три китайских новеллиста XVII—XVIII вв.: Пу Сун-лин, Цзи Юнь, Юань Мэй. М., 1980.
Хрестоматия 2004 — Хрестоматия по литературе Китая / Сост. и прим. М. Кравцовой. СПб, 2004.
Хуэй-цзяо 1991 — *Хуэй-цзяо.* Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань) / Пер. с кит, иссл., коммент. и указатели М. Е. Ермакова. Т. 1. М., 1991.
Хуэй-цзяо 2005 — Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуан) / Пер. с кит, иссл., коммент. и указатели М. Е. Ермакова. Т. 2 (Раздел 2: Толкователи). СПб., 2005.
Цао Пи 1996 — *Цао Пи.* «Рассуждения о классическом» / Пер. и комент. И. С. Лисевича // Восточная поэтика: Тексты. Исследования. Комментарии: Сб. ст. М., 1996.
Цао Чжи 1973 — *Цао Чжи.* Семь печалей: стихотворения / Пер. вступл. и прим. Л. Черкасского. М., 1973.
Цао Чжи 2000 — *Цао Чжи.* Фея реки Ло. СПб., 2000.
Цветет мэйхуа 1979 — Цветет мэйхуа: Классическая поэзия Китая в жанре *цы*. Переводы Михаила Басманова / Вступ. ст. и примеч. М. Басманова. М., 1979.
Цзун-ми 1998 — *Цзун-ми*. Чаньские истины / Пер., предисл. и коммент. К. Ю. Солонина, Е. А. Торчинова. СПб., 1998.
Цюй Юань 1956 — *Цюй Юань.* Стихи / Вступ. ст. и общ. ред. Н. Т. Федоренко. М., 1956.
Цюй Юань 2000 — *Цюй Юань.* Лисао / Сост. и общ. ред. Р. В. Грищенкова. СПб, 2000.
Черкасский 1961 — *Черкасский Л. Е.* Политические и литературные взгляды Цао Чжи // Китай и Япония: История и филология. М., 1961.
Черкасский 1963 — *Черкасский Л. Е.* Поэзия Цао Чжи. М., 1963.
Черкасский 1967 — *Черкасский Л. Е.* Римский изгнанник и скиталец из царства Вэй: Публий Овидий Назон (43 г. до н.э.—17 г. н.э.) и Цао Чжи (192—232) // Историко-филологические исследования 1967.
Черкасский 1969 — *Черкасский Л. Е.* Цзяньаньская литература // Литература Древнего Китая 1969.
Чжан Бо-дуань — *Чжан Бо-дуань*. Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь) / Пред., пер. с кит. и коммент. Е. А. Торчинова. СПб, 1994.
Чжоу ли 2010 — Установления династии Чжоу (Чжоу ли). Раздел 1. Небесные чиновники. Цзюань 1 / Пер. с кит, вступ. ст., коммент. и приложения С. Кучеры. М., 2010.
Чжоу Цюй-фэй 2001 — *Чжоу Цюй-фэй*. За хребтами. Вместо ответов (Лин вай дай да) / Пер. с кит., введ., коммент. и приложения М. Ю. Ульянова. М., 2001.
Чжуан-цзы 1995 — Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит., вступ. ст., примеч. и указатели В. В. Малявина. М., 1995.
Чжуан-цзы 2002 — Чжуан-цзы / Пер., вступ. ст. и коммент. В. В. Малявина. М. 2002.
Чистый поток 2001 — Чистый поток: Поэзия эпохи Тан. В переводах Л. Н. Меньшикова. СПб., 2001.
Шан Ян 1968 — *Шан Ян.* Книга правителя области Шан (Шан цзюнь шу) / Пер. с кит., вступ. и коммент. Л. С. Переломова. М., 1968.
Шедевры 2006 — Шедевры китайской классической прозы в переводах академика В. М. Алексеева: В 2 кн. М., 2006. Кн. 1—2.
Шедевры 2012 — Шедевры китайской классической прозы в переводах академика В. М. Алексеева: Неизданное. М., 2012.
Шефер 1981 — *Шефер Э.* Золотые персики Самарканда: Книга о чужеземных диковинах в империи Тан / Пер. с англ. Е. В. Зеймаля и Е. И. Лубо-Лесниченко. Примеч. Б. Л. Рифтина. М., 1981.
Ши цзин 1957 — Ши цзин: Избранные песни / Пер., послесл. и примеч. А. А. Штукина, ред. и предисл. Н. И. Конрада. М., 1957.
Ши цзин 1987 — Ши цзин: Книга песен и гимнов / Пер. с кит. А. Штукина, вступ. ст. Н. Федоренко. М., 1987.
Щуцкий 1993 — *Щуцкий Ю. К.* Китайская классическая «Книга перемен». 2-е изд., испр. и доп. / Под ред. А. И. Кобзева. М., 1993.
Щуцкий 2003 — Китайская классическая «Книга перемен». 2-е изд., испр. и доп. / Под ред. А. И. Кобзева. М., 2003.
Эйдлин 1969 — *Эйдлин Л. З.* Тао Юань-мин и его стихотворения. М., 1969.
Юань Кэ 1987 — *Юань Кэ*. Мифы Древнего Китая / Пер. с кит. Е. И. Лубо-Лесниченко, Е. В. Пузицкого и В. Ф. Сорокина. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 1987.
Юань Мэй 1977 — *Юань Мэй*. Новые [записи] Ци Се (Синь Ци Се), или О чем не говорил Конфуций (Цзы бу юй) / Пер. с кит. и коммент. О. Л. Фишман. М., 1977.
Юэфу 1959 — Юэфу: Из древних китайских песен. М., 1959.
Яншина 1977 — *Яншина Э. М.* Следы мифологических песен эпического характера в Древнем Китае // Теоретические проблемы 1977.

Яншина 1979 — *Яншина Э. М.* К определению жанра песен «Широкое поле» и «Большое поле» свода песен II—I тыс. до н. э. // Проблемы восточной филологии: Сб. ст. М., 1979.
Яншина 1984 — *Яншина Э. М.* Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М, 1984.

ЛИТЕРАТУРА НА КИТАЙСКОМ ЯЗЫКЕ

Абэ Ясуки 2010 — *Абэ Ясуки.* Дуйби Чжун-Жи Ван Чжао-цзюнь гушидэ яньбянь (阿部泰記。對比中日王昭君故事的演變 Сравнительная эволюция истории о Ван Чжао-цзюнь в Китае и в Японии) // Санься луньтань (Форум Санься). 2010. № 4.
Ань Чао-хуэй 2003 — *Ань Чао-хуэй.* Лунь Фу Сюань цзи ци шигэ (安朝輝。 論傅玄及其詩歌 О Фу Сюане и его поэзии). Сиань, 2003.
Ба Бин-бин 2006 — *Ба Бин-бин.* Цзяньси «Бэй ли чжи» чжун чанцзиидэ шусин (巴冰冰。 淺析《北里志》中娼妓的屬性 Краткий анализ сущности певичек из «Записей о северном квартале») // Гуши каобянь (Разыскания по древней истории). 2006. Специальный выпуск.
Бай Гэнь-син 1993 — *Бай Гэнь-син.* «Бэй мэн со янь» цзецзи шицзянь бяньси (拜根興。《北夢瑣言》結集時間辨析 Анализ времени создания «Кратких речений из Бэймэн») // Вэньсянь (Литературные памятники). 1993. № 3.
Бай Гэнь-син 1998 — *Бай Гэнь-син.* Сунь Гуан-сянь шэннянь каодуань (拜根興。孫光憲生年考斷 Окончательное решение вопроса, в каком году родился Сунь Гуан-сянь) // Чжунгоши яньцзю (Исследования по истории Китая). 1998. № 1.
Бай Сяо-фань 2012 — *Бай Сяо-фань.* Инь Юнь «Сяо шо» лидай цзибэнь каолунь (白曉帆。殷芸《小說》歷代輯本考論 Исследование списков «Коротких рассказов» Инь Юня разных эпох) // Цилу шифань сюэюань сюэбао (Вестник Цилуской пед. академии). 2012. № 1.
Бай Хуа-вэнь 1983 — *Бай Хуа-вэнь, Сюй Дэ-нань.* Жуань Цзи, Цзи Кан (白化文，許德南。阮籍嵇康 Жуань Цзи, Цзи Кан), Пекин, 1983.
Бай ху тун 1994 — Бай ху тун шу чжэн / Чэнь Ли чжу (白虎通疏證 / 陳立注 Исчерпывающий отчет [о дискуссии в Зале] Белого тигра с аргументированными комментарием / Коммент. Чэнь Ли). Пекин, 1994. Т. 1—2.
Бань Гу 1962 — *Бань Гу.* Хань шу (班固。漢書 История [династии] Хань). Пекин, 1962. Т. 1—12.
Бань Гу 1991 — Бань Лань-тай цзи цзяо чжу / Бай Цзин-шэн чжу (班蘭臺集校注 / 白靜生注 «Собрание сочинений Баня [из] Башни орхидей» с текстологическими исправлениями и комментарием / Коммент. Бай Цзин-шэна). Чжэнчжоу, 1991.
Бао Вэй-минь 2006 — *Бао Вэй-минь, У Чжэн-цян.* Сунчао цзяньши (包偉民， 吳錚強。 宋朝簡史 Краткая история империи Сун). Фучжоу, 2006.
Бао Чжао 1957 — Бао цаньцзюнь ши чжу / Хуан Цзе чжу (鮑參軍詩注 / 黃節注 Лирика адъютанта Бао с комментариями / Коммент. Хуан Цзе). Пекин, 1957.
Бао Чжао 1980 — Бао цаньцзюнь цзи чжу / Цянь Чжун-лянь цзэнпу цзи шо цзяо (鮑參軍集注 / 錢仲聯增補集說校 Собрание сочинений адъютанта Бао-адъютанта с комментариями / Дополнения к собранию и крит. текст Цянь Чжун-ляня). Шанхай, 1980.
Бао Чжэнь-пэй 2005 — *Бао Чжэнь-пэй, Юй Янь-хуа.* Сехоу фэнлю: Тандай сяошо «Ю сянь ку» дэ шисухуа тэчжэн (鮑震培，于燕華。邂逅風流：唐代小說《游仙窟》的世俗化特徵 Нежданное очарование: особенности секуляризации танского рассказа «Путешествие в пещеру бессмертных») // Тяньцзинь дасюэ сюэбао (Вестник Тяньцзиньского ун-та). 2005. № 2.
Бицзи сяошо дагуань 1984 — Бицзи сяошо дагуань (筆記小說大觀 Обширное собрание прозы бицзи). Янчжоу, 1984. Т. 1—12.
Бо Гуан-мин 1996 — *Бо Гуан-мин.* «Соу шэнь хоу цзи» дэ цзочжэ ши Тао Цянь ма? (白廣明。《搜神后記》的作者是陶潛嗎? Автор «Соу шэнь хоу цзи» — Тао Цянь?) // Цзиньян сюэкань (Цзиньсянский ежемесячник). 1996. № 2.
Бо Чжэн 1989 — *Бо Чжэн.* Чжунго гудай гуаньчжи (柏錚。中國古代官制 Чиновничество в старом Китае). Пекин, 1989.
Бу Сянь-цюнь 1994 — *Бу Сянь-цюнь, Чжан Нань.* Чжунго Вэй Цзинь Наньбэйчао цзяоюй ши (卜憲群，張南。 中國魏晉南北朝教育史 История образования при Вэй, Цзинь и Южных и Северных династиях) // Чжунго цюань ши 1994. Т. 8.
Бэй Ци шу 1972 — Бэй Ци шу / Ли Бай-яо чжуань (北齊書 / 李百藥撰 Книга о Северной Ци / Сост. Ли Бай-яо). Пекин, 1972. Т. 1—2.
Бэй ши 1974 — Бэй ши / Ли Янь-шоу чжуань (北史 / 李延壽 撰 История Севера / Сост. Ли Янь-шоу). Пекин, 1974. Т. 1—10.
Бянь Лян-цзюнь 1990 — *Бянь Лян-цзюнь.* Цун Се Сяо-э гушидэ яньбянь кань гудай дуаньпянь сяошодэ фачжань (卞良君。從謝小娥故事的看古代短篇小說的發展 О развитии древнекитайского рас-

сказа на примере эволюции истории о Се Сяо-э) // Дунцзян сюэкань (Ежемесячник «Восточный рубеж»). 1990. № 4.

Бянь Сяо-сюань 1980-1 — *Бянь Сяо-сюань*. Юань Чжэнь няньпу (卞孝萱。元稹年譜 Погодичная хроника Юань Чжэня). Цзинань, 1980.

Бянь Сяо-сюань 1980-2 — *Бянь Сяо-сюань*. Юань Чжэнь юй сяошо (卞孝萱。元稹與小說 Юань Чжэнь и проза сяошо) // Сюйчжоу шифань сюэюань сюэбао (Вестник Сюйчжоуской пед. академии). 1980. № 3.

Бянь Сяо-сюань 1983 — *Бянь Сяо-сюань*. Цзайтань «Сюй сюань гуай лу» (卞孝萱。再談《續玄怪錄》 Еще раз о «Продолжении записей о сокровенных чудесах») // Шаньси дасюэ сюэбао (Вестник Шаньсийского ун-та). 1983. № 4.

Бянь Сяо-сюань 1991-1 — *Бянь Сяо-сюань*. «Бу цзян цзун бай юань чжуань» синьтань (卞孝萱。《補江總白猿傳》新探 Новые разыскания о «Дополнениях к истории Цзян Цзуна о белой обезьяне») // Сибэй шида сюэбао (Вестник Северо-западного пед. ун-та). 1991. № 5.

Бянь Сяо-сюань 1991-2 — *Бянь Сяо-сюань*. «Ли ва чжуань» синьтань (卞孝萱。《李娃傳》 新探 Новые разыскания об «Истории Ли Красавицы») // Яньтай шифань сюэюань сюэбао (Вестник Яньтайской пед. академии). 1991. № 4.

Бянь Сяо-сюань 1993 — *Бянь Сяо-сюань*. «Чжэнь чжун цзи» чжуцзяо юаньсин саньшо чжии (卞孝萱。《枕中記》主角原型三說質疑 Разрешение сомнений о трех суждениях относительно прототипов главных героев «Записок из изголовья») // Сибэй шида сюэбао (Вестник Северо-западного пед. ун-та). 1993. № 6.

Бянь Сяо-сюань 1997 — *Бянь Сяо-сюань*. «Хун сянь», «Не инь нян» синьтань (卞孝萱。《紅綫》，《聶隱娘》新探 Новые разыскания о «Хун-сянь» и «Не Инь-нян») // Янчжоу дасюэ сюэбао (Вестник Янчжоуского ун-та). 1997. № 2.

Бянь Сяо-сюань 2000-1 — *Бянь Сяо-сюань*. «Жун му сянь тань» синьтань (卞孝萱。《戎幕閑談》新探 Новые изыскания о «Праздных беседах в ставке командующего») // Сибэй шида сюэбао (Вестник Северо-западного пед. ун-та). 2000. № 7.

Бянь Сяо-сюань 2000-2 — *Бянь Сяо-сюань*. Игэ гуши учжун цзицзай (卞孝萱。一個故事五種記載 Пять версий одной истории) // Юньчэн гаодэн чжуанькэ сюэсяо сюэбао (Вестник Юаньченского высшего спец. училища). 2000. № 1.

Бянь Сяо-сюань 2000-3 — *Бянь Сяо-сюань*. Тан сяошоцзи «Юй цюань цзы» дэ чжэнчжи цинсян (卞孝萱。唐小說集《玉泉子》的政治傾向 Политические тенденции в танском сборнике сяошо «Юйцюань-цзы») // Наньтун шифань сюэюань сюэбао (Вестник Наньтунской пед. академии). 2000. № 3.

Бянь Сяо-сюань 2001 — *Бянь Сяо-сюань*. Тан чуанци синьтань (卞孝萱。唐傳奇新探 Новые изыскания в области танских новелл чуаньци). Наньцзин, 2001.

Бянь Сяо-сюань 2002 — *Бянь Сяо-сюань*. Вань Тан сяошо юй чжэнчжи — цун «Ду ян цза бянь» дэн кань Гань-лу бянь хоудэ Тан Вэнь-цзун (卞孝萱。晚唐小說與政治 — 從《杜陽雜編》等看甘露之變后的唐文宗 Позднетанская сюжетная проза и политика — танский Вэнь-цзун после переворота Ганьлу на материале «Разных записей из Дуяна» и пр.) // Нинбо дасюэ сюэбао (Вестник Нинбоского ун-та). 2002. № 2.

Бянь Сяо-сюань 2003 — *Бянь Сяо-сюань*. Танжэнь сяошо юй чжэнчжи (卞孝萱。唐人小說與政治 Проза сяошо танских авторов и политика). Сямэнь, 2003.

Бянь Сяо-сюань 2005 — *Бянь Сяо-сюань*. Лунь «Цю жань кэ чжуань» дэ цзочжэ, цзонянь цзи чжэнчжи бэйцзин (卞孝萱。論《虯髯客傳》的作者，作年及政治背景 Об авторе, времени создания и политической подоплеке «Истории незнакомца с курчавой бородой») // Дуннань дасюэ сюэбао (Вестник Юго-восточного ун-та). 2005. № 3.

Бянь Сяо-сюань 2008 — *Бянь Сяо-сюань*. Цзайлунь «Жэнь ши чжуань» (卞孝萱。再論《任氏傳》Еще раз об «Истории госпожи Жэнь») // Хуайинь шифань сюэюань сюэбао (Вестник Хуайиньской пед. академии). 2008. № 2.

Бянь Сяо-сюань 2011 — *Бянь Сяо-сюдань, Чжан Цин-хуа, Янь Ци*. Хань Юй пинчжуань (卞孝萱，張清華，閻琦。 韓愈評傳 Критическое жизнеописание Хань Юя). Нанкин, 2011. Т. 1—2.

Ван Бао-сюань 1987 — *Ван Бао-сюань*. Чжэн-ши Сюаньсюэ (王葆玹。正始玄學 Учение о сокровенном эры Чжэн-ши). Цзинань, 1987.

Ван Вэй 2002 — Ван Вэй Мэн Хао-жань ши сюаньпин / Лю Нин чжуань (王維孟浩然詩選評 / 劉寧撰 Избранные стихи Ван Вэя и Мэн Хао-жаня с разбором / Сост. Лю Нин). Шанхай, 2002.

Ван Вэй 2004 — Ван Вэй Мэн Хао-жань ши сюаньпин / Тао Вэнь-пэн чжупин (王維孟浩然詩選評 / 陶文鵬注評 Избранные стихи Ван Вэя и Мэн Хао-жаня с разбором / Коммент. и разбор Тао Вэнь-пэна). Сиань, 2004

Ван Вэй 2005 — *Ван Вэй*. «Чжи гуай» юй «чжигуай сяошо» (王偉。《志怪》與《志怪小說》 «Записи необычайного» и «сюжетная проза о необыайном») // Шаньдун лигун дасюэ сюэбао (Вестник Шаньдунского технологического ун-та). 2005. № 3.

Ван Вэй 2006 — *Ван Вэй*. «Гуан и цзи» хуцзин синсян чутань (王偉。《廣異記》狐精形象初探 Первоначальные сведения об образах лис-оборотней в «Обширных записках об удивительном») // Тайшань сюэюань сюэбао (Вестник Тайшаньской академии). 2006. № 1.

Ван Вэй 2009 — *Ван Вэй*. Вэй Сюань цзи «Лю бинь кэ цзя хуа лу» каолунь (王偉。韋絢及《劉賓客嘉話錄》考論 О Вэй Сюане и «Записях достойных похвалы рассказов бинькэ Лю») // Сибэй дасюэ сюэбао (Вестник Северо-западного ун-та). 2009. № 2.

Ван Вэй 2011 — *Ван Вэй*. «Чжоу цинь син цзи» цзочжэ цзици сянгуань вэньти каолунь (王偉。《周秦行記》作者及其相關問題考論 Об авторе «Записок о путешествии в Чжоу и Цинь» и связанных с этим вопросах) // Сибэй дасюэ сюэбао (Вестник Северо-западного ун-та). 2011. № 6.

Ван Вэнь-цзинь 2000 — *Ван Вэнь-цзинь*. Наньчао бяньсайши синьлунь (王文進。南朝邊塞詩新論。 Новые суждения о стихах о границе Южных династий). Тайбэй, 2000.

Ван Го-ин 1986 — *Ван Го-ин*. Чжунго шаньшуй ши яньцзю (王國瓔。 中國山水詩研究 Исследования китайских стихов о горах и водах). Тайбэй, 1986.

Ван Го-лян 1980 — *Ван Го-лян*. «Ю мин лу» яньцзю (王國良。《幽明錄》研究 Исследование «Записей о тьме и свете») // Чжунго гудянь сяошо яньцзю чжуаньцзи (Отдельный сборник исследований китайской классической прозы). Вып. 2. Тайбэй, 1980.

Ван Го-лян 1984 — *Ван Го-лян*. Вэй Цзинь Наньбэйчао чжигуай сяошо яньцзю (王國良。魏晉南北朝志怪小說研究 Исследование сюжетной прозы об удивительном времен Вэй, Цзинь и Южных и Северных династий). Тайбэй, 1984.

Ван Гоу-линь 1998 — *Ван Гоу-линь*. Чжунго жусюэ ши: сянь Цинь цзюань (王鈎林。 中國儒學史: 先秦卷 История китайского конфуцианства: доциньский том). Гуандун, 1998.

Ван Гуан-жун 2007 — *Ван Гуан-жун*. «Сюань гуай лу» чжундэ цзунцзяо чжути цзи ишу тэсэ (王光容。《玄怪錄》中的宗教主題及藝術特色 Основные религиозные темы и художественные особенности «Записей о сокровенных чудесах») // Синань нунъе дасюэ сюэбао (Вестник Юго-западного сельскохозяйственного ун-та). 2007. № 1.

Ван Гуан-фу 2005 — *Ван Гуан-фу*. Ду «Жэнь ши чжуань» (王光福。 讀《任氏傳》 Читая «Историю госпожи Жэнь») // Пу Сун-лин яньцзю (Изучение Пу Сун-лина). 2004. № 1.

Ван Гуан-фу 2010 — *Ван Гуан-фу*. Цзиньжэнь Гэ Хун соцзи цзинъиши юй танжэнь цзинъи сяошочжи гуаньси (王光福。晉人葛洪所記鏡異事與唐人鏡異小說之關係 О связи странных происшествий с зеркалами, записанных цзиньским Гэ Хуном, с танскими рассказами о странных зеркалах) // Пу Сун-лин яньцзю (Исследования Пу Сун-лина). 2010. № 1.

Ван Дан 1987 — *Ван Дан*. Тан юй линь цзяочжэн / Чжоу Сюнь-чу цзяочжэн (王讜。唐語林校證 / 周勛初校證 Критический текст «Танского "Лес речей"» / Крит. текст Чжоу Сюнь-чу). Пекин, 1987. Т. 1—2.

Ван Да-цзинь 1992 — *Ван Да-цзинь*. «"Соу шэнь хоу цзи" цзяочжу» сяньи (王達津。《搜神後記》校注獻疑 Сомнения по поводу «Последующих записок о поисках духов, выправленых и прокомментированных») // Гуцзи чжэнли яньцзю сюэкань (Текстологические исследования древних памятников). 1992. № 3.

Ван Дин-бао 1960 — *Ван Дин-бао*. Тан чжи янь (王定保。唐摭言 Свод рассказов о Тан). Шанхай, 1960.

Ван Дин-бао 1978 — *Ван Дин-бао*. Тан чжи янь / Чжу Цзинь-чунь цзяодянь (王定保。唐摭言 / 朱金城校點 Собрание рассказов о Тан / Крит. текст Чжу Цзинь-чуня). Шанхай, 1978.

Ван Дин-бао 2003 — *Ван Дин-бао*. Тан чжи янь / Цзян Хань-чунь цзяочжу (王定保。唐摭言 / 姜漢椿校注 Собрание рассказов о Тан / Крит. текст и коммент. Цзян Хань-чуня). Шанхай, 2003.

Ван Дин-тянь 1988 — *Ван Дин-тянь*. Чжунго сяошо синши ситун (王定天。中國小說形式系統 Система типов китайской прозы сяошо). Шанхай, 1988.

Ван Дэ-чэнь 1986 — *Ван Дэ-чэнь*. Чжу ши / Юй Цзун-сянь дяньцзяо (王德臣。麈史 / 俞宗憲點校 История с мухогонкой [в руках] / Крит. текст Юй Цзун-сяня). Шанхай, 1986.

Ван Жи-цзе 2007 — *Ван Жи-цзе*, *Чжан Цзе*. «Цзи вэнь» цзочже Ню Су цзайкао (王日杰，張杰。《紀聞》作者牛肅再考 Еще раз об авторе «Того, что слышал» Ню Су) // Сяньдай юйвэнь (Современные язык и литература). 2007. № 7.

Ван Жуй-лай 1988 — *Ван Жуй-лай*. Шилунь Сун Ци (王瑞來。試論宋祁 О Сун Ци) // Синань шифань дасюэ сюэбао (Вестник Синаньского пед. ун-та). 1988. № 4.

Ван Жу-мэй 2001 — *Ван Жу-мэй*, *Чжан Юй*. Чжунго сяошо лилунь ши (王汝梅，張羽。中國小說理論史 История теории китайской прозы сяошо). Ханчжоу, 2001.

Ван Жу-тао 1984 — *Ван Жу-тао*. Лунь Тандайдэ хаося сяошо (王汝濤。論唐代的豪俠小說 О танских рассказах о храбрецах) // Нанькай сюэбао (Вестник Нанькайского ун-та). 1984. № 5.

Ван Жу-тао 2003 — *Ван Жу-тао*, *И Шу-тун*. Сяошо цзежу Ню-Ли данчжэндэ юипянь — «Ли ва чжуань» сии (王汝濤，伊淑彤。小說介入牛李黨爭的又一篇 — 《李娃傳》析疑 Еще один рассказ, затрагивающий борьбу между придворными группировками Ню и Ли — анализ спорных мест в «Истории Ли Красавицы») // Линьи шифань сюэюань сюэбао (Вестник Линьиской пед. академии). 2003. № 1.

Ван Жу-тао 2005 — *Ван Жу-тао*. Тандай сяошо юй Тандай чжэнчжи (王汝濤。唐代小說與唐代政治 Танская проза сяошо и танская политика). Чанша, 2005.

Ван Жуй 2010 — *Ван Жуй*, *Тан Цзи.* Люэлунь лян Хань цзаши цзачжуаньти чжигуай сяошо (王瑞，唐驥。略論兩漢雜史雜傳體志怪小說 Коротко по поводу рассказов об удивительном типа «неофициальная история», «неофициальное жизнеописание» времен обеих Хань) // Кэсюэ шидай (Век науки). 2010. № 11.

Ван Жэнь-юй 1985 — *Ван Жэнь-юй.* «Кай юань тянь бао и ши» ши чжун / Дин Жу-мин цзицзяо (王仁裕等。開元天寶遺事十種 / 丁如明輯校 «Забытые истории годов Кай-юань и Тянь-бао» и девять других сборников / Составление и критический текст Дин Жу-мина). Шанхай, 1985.

Ван Жэнь-юй 2006 — *Ван Жэнь-юй.* Кай юань тянь бао и ши. *Яо Жу-нэн.* Ань лу шань ши и / Цзэн И-фэнь дяньцзяо (王仁裕。開元天寶遺事。姚汝能。安祿山事逸 / 曾貽芬點校 Забытые истории годов Кай-юань и Тянь-бао. Сохранившиеся истории об Ань Лу-шане / Крит. текст Цзэн И-фэнь). Пекин, 2006.

Ван Кай-фу 1986 — *Ван Кай-фу.* Тан Сун сяошо лилунь шулюэ (王開富。唐宋小說理論述略 Краткий очерк теории прозы сяошо при Тан и Сун) // Чунцин шифань дасюэ сюэбао (Вестник Чунцинского пед. ун-та). 1986. № 3.

Ван Кэ 2006 — *Ван Кэ*. Чжан Чжо сяокао (王珂。張鷟小考 Небольшое исследование Чжан Чжо) // Лэшань шифань сюэюань сюэбао (Вестник Лэшаньской пед. академии). 2006. № 7.

Ван Кэ-фэнь 2004 — *Ван Кэ-фэнь*. Чжунго удао фа чжань ши (王克芬。 中国舞蹈发展史 История развития китайского танца). Шанхай, 2004.

Ван Лань-жу 2002 — *Ван Лань-жу.* Чжигуай сяошо юй жэньвэнь цзунцзяо (王連儒。志怪小說與人文宗教 Проза сяошо об удивительном и гуманистическая религия). Цзинань, 2002.

Ван Ли 1962 — *Ван Ли.* Ши цы гэлюй ши цзян (王力。 詩詞格律十講 Десять лекций о правилах стихосложения жанров ши и цы). Пекин, 1962.

Ван Ли 1964 — *Ван Ли.* Ханьюй шилюй сюэ (王力。 漢語詩律學 Изучение стихосложения китайского языка). Шанхай, 1964.

Ван Ли 1980 — *Ван Ли.* Ши цзин юньду (王力。 詩經韻讀 Рифма и ритм «Канона поэзии»). Шанхай, 1980.

Ван Ли 1981 — *Ван Ли.* Ши цзин юньду (王力。 詩經韻讀 Рифма и ритм «Канона поэзии»). Шанхай, 1981.

Ван Ли-ин 2002 — *Ван Ли-ин*. Лунь Лю Сян «Ле нюй чжуань» дэ личжуань бяочжунь цзици цзячжи (王麗英。論劉向《列女傳》的立傳標準及其價值 О стандарте написания биографий, заданном «Отдельными жизнеописаниями женщин» Лю Сяна, и о его значении) // Гуанчжоу дасюэ сюэбао (Вестник Гуанжоуского ун-та). 2002. № 2.

Ван Ли-хуа 1996 — *Ван Ли-хуа.* «Да тан синь юй» бяньцзуань каолюэ (王澧華。《大唐新語》編纂考略 Коротко о формировании «Новых рассказов о Великой Тан») // Иньшань сюэкань (Иньшаньский ежемесячник). 1996. № 1.

Ван Ли-цзянь 1997 — *Ван Ли-цзянь*. Ю шаньшуй дао гунти (王力堅。由山水到宮體 От поэзии гор и вод к стихам дворцового стиля). Тайбэй, 1997.

Ван Линь 1998 — *Ван Линь*. Лючао цыфу ши (王琳。六朝辭賦史 История одической поэзии Лючао). Харбин, 1998.

Ван Лэй 2006 — *Ван Лэй.* «Тай пин гуан цзи» сошоу Гэ Хун цзопинь саньчжун чжацзи (王磊。《太平廣記》所收葛洪作品三種札記 Разные заметки о вошедших в «Обширные записки годов Тайпин» отрывках из трех сочинений Гэ Хуна) // Вэньсюэ яньцзю (Литературные исследования). 2006. № 12. Ч. 2.

Ван Лэй 2010 — *Ван Лэй.* Пу Сун-лин «Фэн ян ши жэнь» жэньу суцзао ишу юй нэйхань таньси (王蕾。蒲松齡《風陽士人》人物塑造藝術與內涵探析 Анализ искусства создания и содержания образов героев в «Ученом муже из Фэнъяна» Пу Сун-лина) // Цзыбо шичжуань сюэбао (Вестник высшего спец. пед. училища в Цзыбо). 2010. № 1.

Ван Лэй-по 2000 — *Ван Лэй-по*. Хань Тан цзянь ии «Бо у чжи» каошу (王晶波。漢唐間已佚《博物志》考述 Разыскания об утерянном между Хань и Тан «Записях о всех вещах») // Бэйцзин дасюэ сюэбао (Вестник Пекинского ун-та). Гонэй фанвэнь сюэчже, цзиньсю цзяоши луньвэнь цзикань (Специальный выпуск статей приглашенных китайских ученых и преподавателей-стажеров). 2000.

Ван Мао 1991 — *Ван Мао.* Е кэ цун шу / Чжэн Мин, Ван И-яо цзяодянь (王楙。野客叢書/ 鄭明，望義耀交點 Коллекция записей провинциального жителя / Крит. текст Чэн Мина и Ван И-яо). Шанхай, 1991.

Ван Мин 1982 — *Ван Мин.* «Цзинь шу» Гэ Хун чжуаньчжу (王明。 晉書葛洪傳注 Комментированное издание жизнеописания Гэ Хуна из «Книги о Цзинь). Пекин, 1982.

Ван Мин 1985 — *Ван Мин.* «Баопу-цзы нэй пянь» цзяоши (王明. 抱朴子內篇校釋 Внутренние главы «Баопу-цзы», отредактированные и с комментарием). Пекин, 1985.

Ван Минь 2007 — *Ван Минь*. Люэлунь «Нань кэ тай шоу чжуань» чжундэ даоцзяо вэньхуа (王敏。略論《南柯太守傳》中的道教文化 Коротко о даосском мировоззрении в «Истории правителя Нанькэ») // Хуайинь гунсюэюань сюэбао (Вестник Хуайиньской технологической академии). 2007. № 6.

Ван Мэн-оу 1972 — *Ван Мэн-оу*. Танжэнь «Цзуань и цзи» шикао (王夢鷗。唐人《纂異記》試考 Попытка анализа танских «Собранных вместе записко о странном») // Голи бяньигуань гуанькань (Ежемесячник Государственной палаты изданий и переводов). 1972. № 3.

Ван На 2010 — *Ван На*, *Ли Синь-ся*. «Хань шу и вэнь чжи» сяошоцзя таньцзю (王娜，李新霞。《漢書。藝文志》小說家探究 Исследование школы сяошо из «Трактата о литературе [шести классов] искусств» «Истории [династии] Хань») // Чанцзян шифань сюэюань сюэбао (Вестник Янцзыцзянской пед. академии). 2010. № 3.

Ван Ни-ни 2009 — *Ван Ни-ни*. Цун «Тай пин гуан цзи» кань ху исяндэ яньбянь лэйсин (王妮妮。從《太平廣記。狐》看狐意象的演變類型 Типология эволюции образа лисы в «Обширных записках годов Тай-пин: лисы») // Яньань дасюэ сюэбао (Вестник Яньаньского ун-та). 2009. № 4.

Ван Нэн-сянь 2000 — *Ван Нэн-сянь*. «Ши шо синь юй» яньцзю (王能憲。《世說新語》研究 Исследование «Нового изложения рассказов, в свете ходящих»). Наньцзин, 2000.

Ван Пин 1996 — *Ван Пин*. Чжунго гудай сяошо вэньхуа яньцзю (王平。中國古代小說文化研究 Исследование культуры древнекитайской прозы сяошо). Пекин, 1996.

Ван Пин 2001 — *Ван Пин*. Чжунго гудай сяошо сюйши яньцзю (王平。中國古代小說敘事研究 Исследование нарративности древнекитайской прозы сяошо). Шицзячжуань, 2001.

Ван Син-го 1992 — *Ван Син-го*. Цзя И пинчжуань (王興國。 賈誼評傳 Критическое жизнеописание Цзя И). Нанкин, 1992.

Ван Син-фэнь 2008-1 — *Ван Син-фэнь*. «Чу цы» юй Вэй Цзинь Наньбэйчао чжигуай сяошо (王興芬。《楚辭》與魏晉南北朝志怪小說 «Чуские строфы» и рассказы об удивительном времен Вэй, Цзинь и Южных и северных династий) // Ляодун сюэюань сюэбао (Вестник Ляодунской академии). 2008. № 4.

Ван Син-фэнь 2008-2 — *Ван Син-фэнь*. «Ши и цзи» нюсин минюньдэ вэньхуа тоуши (王興芬。《拾遺記》女性命運的文化透視 Культурологический взгляд на удел женщины в «Записках, восполняющих упущенное») // Бэйфан луньцун (Северный форум). 2008. № 3.

Ван Син-фэнь 2009-1 — *Ван Син-фэнь*. Ван Цзя цзигуань цунянь као (王興芬。王嘉籍貫卒年考 О месте рождения и годе смерти Ван Цзя) // Цзунцзяосюэ яньцзю (Религиоведческие исследования). 2009. № 3.

Ван Син-фэнь 2009-2 — *Ван Син-фэнь*. Цзаши цзачжуань вэй ти, дили боу вэй юн — лунь «Ши и цзи» дэ вэньти тэчжэн (王興芬。雜史雜傳為體，地理博物為用 — 論《拾遺記》文體特征 Частные исторические хроники и неофициальные жизнеописания по стилю, географические описания и сведения по естествознанию по сути — об особенностях литературного стиля «Записок, восполняющих утраченное») // Сибэй шида сюэбао (Вестник Северо-западного пед. ун-та). 2009. № 3.

Ван Син-фэнь 2009-3 — *Ван Син-фэнь*. «Ши и цзи» яньцзю цзуншу (王興芬。《拾遺記》研究綜述 Очерк изучения «Записок, восполняющих утраченное») // Нися шифань сюэюань сюэбао (Вестник пед. академии в Нинся). 2009. № 1.

Ван Син-фэнь 2010 — *Ван Син-фэнь*. «Ши и цзи» фосюэ инсян таньюань (王興芬。《拾遺記》佛學影响探源 Истоки буддийского влияния в «Записках, восполняющих утраченное») // Ганьсу шэхуэй кэсюэ (Общественные науки в Ганьсу). 2010. № 1.

Ван Синь 2009 — *Ван Синь*. Тандай цзиньши синцзюань чжиду юй «Сюань гуай лу» (王新。唐代進士行卷制度與《玄怪錄》 Система «посыльных свитков » держащих экзамен на цзиньши в эпоху Тан и «Записи о сокровенных чудесах») // Хэтянь шифань чжуанькэ сюэсяо сюэбао (Вестник Хэтяньского спец. пед. училища). 2009. № 1.

Ван Синь-я 2002 — *Ван Синь-я*. Гу Саньшуйсянь хэ Хуанфу Мэйдэ цзигуань (古三水縣和皇甫枚的籍貫 Древний уезд Саньшуйсянь и место рождения Хуанфу Мэя) // Ганьсу гаоши сюэбао (Вестник Ганьсуского высшего пед. училища). 2002. № 6.

Ван Си-пин 1987 — *Ван Си-пин, Чжан Тян*. Ду Му пинчжуань (王西平，張田。杜牧評傳 Критическое жизнеописание Ду Му). Сиань, 1987.

Ван Су 1985 — *Ван Су*, *Ли Фан*. «Тан чжи янь» цзочжэ Ван Дин-бао шии бяньчжэн (王素，李方。《唐摭言》作者王定保事迹辯正 Исправленные сведения о жизни автора «Собрания рассказов о Тан» Ван Дин-бао) // Вэнь ши (История и литература). Вып. 25. Пекин, 1985.

Ван Су-фэн 2000 — *Ван Су-фэн*. Лю Сян «Синь сюй» чжуцзо синчжи каобянь (王蘇鳳。劉向《新序》著作性質考辨 Разыскания о творческих особенностях «Нового предуведомления» Лю Сяна) // Хэбэй шифань дасюэ сюэбао (Вестник Хэбэйского пед. ун-та). 2000. № 3.

Ван Сюй-чуань 2005 — *Ван Сюй-чуань*. Миндай «Ши шо синь юй» дэ яньцзю цзи инсян (王旭川。明代《世說新語》的研究及影響 Изучение «Нового изложения рассказов, в свете ходящих» в эпоху

Мин и последующее его влияние) // Шанхай шифань дасюэ сюэбао (Вестник Шанхайского пед. ун-та). 2005. № 3.

Ван Сянь-гун 2007 — *Ван Сянь-гун*. Вэй Вэнь-чжэнь гун няньпу (王先恭。微文真公年譜 Погодичная хроника жизни Вэй, Герцога Просвещенного непоколебимого). Чэнду, 2007.

Ван Сяо-дунь 2011 — *Ван Сяо-дунь*, *Пань Юэ*. Цун «Ю ян цза цзу» кань Тандай иньюэ (王小盾，潘玥。從《酉陽雜俎》看唐代音樂 О музыки эпохи Тан по материалам «Разных заметок с южной стороны Ю[шани]») // Иньюэ ишу (Музыкальное искусство). 2011. № 3.

Ван Сяо-и 1994 — *Ван Сяо-и*. Цзи Кан пинчжуань (王曉毅。 嵇康評傳 Критическое жизнеописание Цзи Кана). Наньнин, 1994.

Ван Сяо-и 1996 — *Ван Сяо-и*. Ван Би пинчжуань. Фу: Хэ Янь пинчжуань (王曉毅。王弼評傳。附：何宴評傳 Критические жизнеописание Ван Би. Приложение: критическое жизнеописание Хэ Яня). Нанкин, 1996.

Ван Сяо-цзюань 2009 — *Ван Сяо-цзюань*. Шитань «Бэй ли чжи» дэ сяошо тэчжэн (王曉鵑。試談《北里志》的小說特征 Предварительно об особенностях изложения в «Записях о северном квартале») // Юйлинь сюэюань сюэбао (Вестник Юйлиньской академии). 2009. № 5.

Ван Сяо-цзюань 2010 — *Ван Сяо-цзюань*. Танмо Чанъань миньсу шэнхо лунь — цун «Бэй ли чжи» кань (王曉鵑。唐末長安民俗生活論 — 從《北里志》看 О простонародной жизни в Чанъане конца Тан — на материале «Записей о Северном квартале») // Шэхуэй кэсюэцзя (Гуманитарий). 2010. № 8.

Ван Тун-лин 1932 — *Ван Тун-лин*. Чжунго ши (王桐齡。中國史 История Китая). Бэйпин, 1932. Т. 1—4.

Ван Тун-лин 2008 — *Ван Тун-лин*. Чжунго ши (王桐齡。中國史 История Китая). Пекин, 2008 Т. 1—2.

Ван Тун-шу 2007 — *Ван Тун-шу*. «Ши шо синь юй» дэ «шэнь тун» (王同書。《世說新語》的《神童》 «Божественные отроки» в «Новом изложении рассказов, в свете ходящих») // Мин Цин сяошо яньцзю (Изучение прозы сяошо эпох Мин и Цин). 2007. № 4.

Ван Тянь-хай 1997 — *Ван Тянь-хай*. «Янь дань цзы» цзяньлунь (王天海。《燕丹子》簡論 Коротко о «Яньском наследном принце Дане») // Гуйчжоу миньцзу сюэюань сюэбао (Вестник Гуйчжоуской академии национальностей). 1997. Добав. выпуск.

Ван Фань-чжи 1983 — Ван Фань-чжи ши цзяоцзи / Чжан Си-хоу цзяо цзи (王梵志詩校輯 / 張錫厚校輯 Критический текст собрания стихов Ван Фань-чжи / Крит. текст Чжан Си-хоу). Пекин, 1983.

Ван Фань-чжи 1991 — Ван Фань-чжи ши цзяочжу / Сян Чу цзяо чжу (王梵志詩校注 / 項楚校注 Критический текст стихов Ван Фань-чжи с комментариями / Крит. текст и коммент. Сян Чу). Т. 1—2. Шанхай, 1991.

Ван Хай-линь 1988 — *Ван Хай-линь*. Чжунго уся сяошо шилюэ (王海林。中國武俠小說史略 Краткая история китайской прозы о героях). Тайюань, 1988.

Ван Хай-мин 2001 — *Ван Хай-мин*, *Пэн Вэй-го*. Гудай сяошо шуму маньхуа (王海明。彭韋國。古代小說書目漫話 Заметки о каталогах старой прозы сяошо). Шэньян, 2001.

Ван Хай-пин 1987 — *Ван Хай-пин*. Лю Сян, Лю Синь фуцзы цзай мулусюэшандэ гунсянь (王海萍。劉向，劉歆父子在目錄學上的貢獻 Вклад Лю Сяна и его сына Лю Синя в библиографию) // Тушугуань сюэкань (Библиотечный ежемесячник). 1987. № 4.

Ван Ху 2007 — *Ван Ху*. «Чао е цянь цзай», «Суй тан цзя хуа» бучжу (王虎。《朝野僉載》，《隋唐嘉話》補注 Комментированные дополнения к «Полным известиям о столице и окраинах» и «Хвалебным речам о Суй и Тан») // Сучжоу дасюэ сюэбао (Вестник Сучжоуского ун-та). 2007. № 6.

Ван Хун-ся 2012 — *Ван Хун-ся*, *Ли Дэ-шэн*. «Лю бинь кэ цзя хуа лу» дэ баньбэнь лючуань цзи цзяокань цзюйюй (王紅霞，李德生。《劉賓客嘉話錄》的版本流傳及校勘舉隅 Бытоание списков «Записей достойных похвалы рассказов бинькэ Лю» и примеры редакторской правки в них) // Сычуань шифань дасюэ сюэбао (Вестник Сычуаньского пед. ун-та). 2012. № 2.

Ван Хун-ся 2013 — *Ван Хун-ся*, *Ли Дэ-шэн*. «Лю бинь кэ цзя хуа лу» дэ вэнти тэчжэн (王紅霞，李德生。《劉賓客嘉話錄》的文體特徵 Особенности стиля «Записей достойных похвалы рассказов бинькэ Лю») // Чжунхуа вэньхуа луньтань (Форум китайской культуры). 2013. № 6.

Ван Хун-янь 2009-1 — *Ван Хун-янь*. Сюйши сянцзянь, чжэньцзя наньбянь — «Чуань ци» луньчжэн фаньфа таньси (王鴻雁。虛實相間，真假難辨 — 《傳奇》論證方法探析 Перемешались правда с ложью, не различить реальность и обман — анализ способов мотивации в «Повествованиях об удивительном») // Сяньдай юйвэнь (Современные язык и литература). 2009. № 7.

Ван Хун-янь 2009-2 — *Ван Хун-янь*. «Чуань ци» мошу сяоин фэньси (王鴻雁。《傳奇》魔術效應分析 Анализ магического эффекта «Повествований об удивительном») // Тяньшуй синчжэн сюэюань сюэбао (Вестник Тяньшуйской административно-управленческой академии). 2009. № 5.

Ван Хун-янь 2009-3 — *Ван Хун-янь*. «Чуань ци» нюйсин синсян лэйсин фэньси (王鴻雁。《傳奇》女性形象類型分析 Анализ типов женских образов в «Повествованиях об удивительном») // Ланьчжоу цзяотун дасюэ сюэбао (Вестник Ланьчжоуского ун-та транспорта). 2009. № 5.

Ван Хэн-чжань 2002 — *Ван Хэн-чжань*. И ши «юи вэй сяошо» — «Ю мин лу» саньлунь (王恆展。已始《有意為小說》— 《幽明錄》散論 Начало «осознанного написания прозы сяошо» — заметки о «Записях о тьме и свете») // Пу Сун-лин яньцзю (Исследования Пу Сун-лина). 2002. № 4.

Ван Цзи 1981 — Ван Цзи шичжу / Ван Го-ань чжу (王績詩注 / 王國安注 Стихи Ван Цзи с комментарием / Коммент. Ван Го-аня). Шанхай, 1981.

Ван Цзи 1998 — Ван Цзи шивэньцзи цзяочжу / Цзинь Жун цзяо чжу (王績詩文集校注 / 金榮華校注 Критический текст собрания поэзии и художественной словесности Ван Цзи с комментариями / Крит. текст и коммент. Цзинь Жун-хуа). Тайбэй, 1998.

Ван Цзин-бо 2000 — *Ван Цзин-бо*. Хань Тан цзянь ии «Бо у чжи» каошу (王晶波。漢唐間已逸《博物志》考述 Исследование «Записей о всех вещах», утерянных между Хань и Тан) // Бэйцзин дасюэ сюэбао (Вестник Пекинского ун-та). 2000. № 2.

Ван Цзинь-чжун 2001 — *Ван Цзинь-чжун*. Гань Бао шэнпин люэкао (王盡忠。干寶生平略考 Краткие разыскания о жизненном пути Гань Бао) // Чжунчжоу цзиньгу (Китай: современность и древность). 2001. № 6.

Ван Цзы-ань 1995 — Ван Цзы-ань цзичжу / [Цин] Цзян Цин-и цзи чжу (王子安集注 / [清]蔣清翊集注 Собрание сочинений Ван Цзы-аня / Сост. и коммент. [цинского] Цзян Цин-и). Шанхай, 1995.

Ван Цзы-цзинь 2009 — *Ван Цзы-цзинь*. Лунь «Ле нюй чжуань. Му и чжуань» цзаоци цзяоюй гуши (王子今。論《列女傳。母儀傳》早期教育故事 «Жизнеописания образцовых матерей» из «Отдельных жизнеописаний женщин» — ранние учительные истории) // Сюйчжоу шифань дасюэ сюэбао (Вестник Сюйчдоуского пед. ун-та). 2009. № 6.

Ван Цзэн-бинь 1998 — *Ван Цзэн-бинь*, *Тянь Тун-сюй*. Чжунго гудай сяошо тунлунь цзунцзе (王增斌。田同旭。中國古代小說通論綜解 Сводные материалы по общей истории древнекитайской прозы сяошо). Пекин, 1998. Т. 1—2.

Ван Цзэн-сюэ 2012 — *Ван Цзэн-сюэ*. Лунь «Суй тан цзя хуа» дэ вэньсюэ иньсу цзи дуй хоуши вэньсюэдэ инсян (王增學。論《隋唐嘉話》的文學因素及對後世文學的影響 О литературной составляющей в «Достойных похвалы рассказах о Суй и Тан» и ее влиянии на литературу последующего времени) // Шаньдун лигун дасюэ сюэбао (Вестник Шаньдунского ун-та естественных и технических наук). 2012. № 2.

Ван Цзя 1981 — *Ван Цзя* чжуань, *Сяо Ци* лу. Ши и цзи / Ци Чжи-пин цзяочжу (王嘉撰，蕭綺錄。拾遺記 / 齊治平校注 Записки, восполняющие утраченное / Крит. текст и коммент. Ци Чжи-пина). Пекин, 1981.

Ван Цзя 1989 — *Ван Цзя* чжуань, *Сяо Ци* лу. Ши и цзи ичжу / Мэн Цин-сян, Шан Вэй-шу ичжу (王嘉撰，蕭綺錄。拾遺記譯注 / 孟慶祥，商微姝譯注 Записки, восполняющие утраченное, с переводом на современный язык и комментарием / Пер. и коммент. Мэн Цин-сяна и Шан Вэй-шу). Харбин, 1989.

Ван Цзя-кэ 2010 — *Ван Цзя-кэ*. Цяньтань «Инь юнь сяо шо» (王甲克。淺談《殷芸小說》 Коротко о «Коротких рассказах Инь Юня») // Цзяньнань вэньсюэ (Литература в Цзяньнани). 2010. № 11.

Ван Цзянь-тан 2002 — *Ван Цзянь-тан*, *Сун Хай-ин*. «Фэй янь вай чжуань» дэ вэньши юй любо (王建堂，宋海鷹。《飛燕外傳》的問世與流播 Появление и распространение «Неофициального жизнеописания Фэй-янь») // Цзиньдуннань шифань чжуанькэ сюэсяо сюэбао (Вестник Юго-восточного шаньдунского спец. пед. училища). 2002. № 4.

Ван Цзя-шэн 2006 — Ван Цзя-шэн. Фу Сюань шигэ яньцзю (王家勝。傅玄詩歌研究 Исследования поэзии Фу Сюаня). Цзинань, 2006.

Ван Ци-чжоу 2005 — *Ван Ци-чжоу*. «Хань шу и вэнь чжи» чжулучжи «Юй чу чжоу шо» таньи (王齊洲。《漢書。藝文志》著錄之《虞初周說》探佚 Обнаруженные утерянные фрагменты из «Речений Юй Чу о Чжоу», занесенных в «Трактате о литературе [шести классов] искусств» «Истории [династии] Хань») // Нанькай сюэбао (Вестник Нанькайского ун-та). 2005. № 3.

Ван Ци-чжоу 2006 — *Ван Ци-чжоу*. «Хань чжи» чжулучжи сяошоцзя «И инь шо», «Юй цзы шо» каобянь (王齊洲。《漢志》著錄之小說家《伊尹說》，《鬻子說》考辨 Разыскания по «Речениям об И Ине» и «Речениям об Юй-цзы», занесеным в ««Трактате о литературе [шести классов] искусств» из «[Истории династи] Хань» в школу сяошо) // Ухань дасюэ сюэбао (Вестник Уханьского ун-та). 2006. № 5.

Ван Ци-чжоу 2008 — *Ван Ци-чжоу*. «Хань шу и вэнь чжи» чжулучжи сяошоцзя «У чэн цзы» дэн сыцзя каобянь (王齊洲。《漢書藝文志》著錄之小說家《务成子》等四家考辨 Разыскания по «Учэн-цзы» и другим трем сочинениям, занесенным школу сяошо в «Трактате о литературе [шести классов] искусств» «Истории [династии] Хань») // Наньцзин шифань дасюэ вэньсюэюань сюэбао (Вестник академии литературы при Наньцзинском пед. ун-те). 2008. № 1.

Ван Цин 1998 — *Ван Цин*. «Хань у ди нэй чжуань» яньцзю (王青。《漢武帝內傳》研究 Изучение «Неофициального жизнеописания ханьского У-ди») // Вэньсянь (Литературные памятники). 1998. № 2.

Ван Цин 2001 — *Ван Цин.* Вэй Цзинь Наньбэйчао шицидэ фоцзяо синьян юй шэньхуа (王青。魏晉南北朝時期的佛教信仰與神話 Буддийские верования и мифы периода Вэй, Цзинь и Южных и северных династий). Пекин, 2001.

Ван Цин 2005 — *Ван Цин. «*Ле сянь чжуань» чэншу няньдай као (王青。《列仙傳》成書年代考 Разыскания о времени создания «Отдельных жизнеописаний бессмертных») // Биньчжоу сюэюань сюэбао (Вестник Биньчжоуской академии). 2005. № 1.

Ван Чан-лин 1984 — Ван Чан-ли шичжу / Ли Юнь-и чжу (王昌齡詩注 / 李雲逸注 Стихи Ван Чан-лина с комментариями / Коммент. Ли Юнь-и). Шанхай, 1984.

Ван Чан-лин 1991 — Ван Чан-лин шицзи / Хуан Мин цзяо бянь (王昌齡詩集 / 黃明校編 Собрание стихов Ван Чан-лина / Крит. текст под ред. Хуан Мина). Наньчан, 1991.

Ван Чжи-мин 2004 — *Ван Чжи-мин.* Сыда мэйнюй вэньхуа цземи (王志明。四大美女文化揭秘 Правда о традции четырех великих красавиц). Пекин, 2004.

Ван Чжи-чжун 1989 — *Ван Чжи-чжун.* Тан чуаньцидэ наньчжуцзяо (王枝忠。唐傳奇中的男主角 Главные герои-мужчины в танских новеллах) // Чжунчжоу сюэкань (Китайский ежемесячник). 1989. № 4.

Ван Чжи-чжун 1994 — *Ван Чжи-чжун.* Пин У Вэй-биньдэ «Ин ин чжуань» яньцзю (王枝忠。平吳偉斌的《鶯鶯傳》研究 Критичская реплика по поводу изучения «Истории Ин-ин» У Вэй-бинем) // Гуюань шичжуань сюэбао (Вестник Гуюаньского высшего спец. пед. училища). 1994. № 2.

Ван Чжи-чжун 1995 — *Ван Чжи-чжун.* Лю И-цин юй гуайъи сяошо (王枝忠。劉義慶與怪異小說 Лю И-цин и рассказы об удивительном) // Гудянь вэньсюэ чжиши (Знания о классической литературе). 1995. № 6.

Ван Чжи-чжун 1996-1 — *Ван Чжи-чжун.* Гуаньюй лянбу «Соу шэнь цзи» (王枝忠。關於兩部《搜神記》 О двух «Записках о поисках духов») // Гуюань шичжуань сюэбао (Вестник Гуюаньского высшего спец. пед. училища). 1996. № 4.

Ван Чжи-чжун 1996-2 — *Ван Чжи-чжун.* Шилунь Ван Цзядэ «Ши и цзи» (王枝忠。試論王嘉的《拾遺記》 По поводу «Записок, восполняющих утраченное» Ван Цзя) // Иньчуань шичжуань сюэбао (Вестник Иньчуаньского высшего спец. пед. училища). 1996. № 4.

Ван Чжи-чжун 1997-1 — *Ван Чжи-чжун.* Хань Вэй Лючао сяошо ши (王枝忠。漢魏六朝小說史 История сюжетной прозы эпох Хань, Вэй и Шести династий). Ханчжоу, 1997.

Ван Чжи-чжун 1997-2 — *Ван Чжи-чжун.* Янь Чжи-туй юй «Юань хунь чжи» (王枝忠。顏之推與《冤魂志》 Янь Чжи-туй и «Записи о душах безвинно погибших») // Вэньдянь вэньсюэ чжиши (Знания о классической литературе). 1997. № 5.

Ван Чжи-чжун 1999 — *Ван Чжи-чжун.* Соу шэнь цзи. Соу шэнь хоу цзи (王枝忠。搜神記。搜神后記 Записки о поисках духов. Продолжение «Записок о поисках духов»). Шэньян, 1999.

Ван Чжун-лин 1988 — *Ван Чжун-лин.* Чжунго чжунгу шигэ ши (王鐘陵。 中國中古詩歌史 История китайской древней и средневековой лирической поэзии). Наньцзин, 1988.

Ван Чжун-ло 1956 — *Ван Чжун-ло.* Цао Цао (王仲犖。曹操). Шанхай, 1956.

Ван Чжун-ло 2003 — *Ван Чжун-ло.* Суй Тан Удай ши (王仲犖。 隋唐五代史 История Суй, Тан и Пяти династий). Шанхай, 2003. Т. 1—2.

Ван Чжун-ло 2004 — *Ван Чжун-ло.* Вэй Цзинь Наньбэйчао ши (王仲犖。 魏晉南北朝史 История Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий). Шанхай, 2004.

Ван Чжун-хуа 2000 — *Ван Чжун-хуа.* Босюэ доцайдэ гудай кэсюэцзя Цзу Чун-чжи (王忠華。博學多才的古代科學家祖冲之 Цзу Чун-чжи — древний ученый-универсал и энциклопедист) // Цзянхань дасюэ сюэюао (Вестник ун-та Цзянхань). 2000. № 3.

Ван Чжун-шу 1984 — *Ван Чжун-шу.* Ханьдай каогусюэ гайшо (王仲殊。漢代考古學概說 Обзор археологии эпохи Хань). Пекин, 1984.

Ван Чжун-юн 1995 — *Ван Чжун-юн.* Ду Се Тяодэ Сюаньчэн ши (王仲鏞。讀謝朓的宣城詩 Читая стихи Се Тяо, созданные в Сюаньчэне) // Се Тяо 1995.

Ван Чэн-люэ 1991 — *Ван Чэн-люэ.* Пин «Ле нюй чжуань ичжу» (王承略。 評《列女傳譯》 Рецензия на «"Отдельные жизнеописания женщин" с переводом на современный язык и комментариями») // Миньсу яньцзю (Фольклорные исследования). 1991. № 3.

Ван Шоу-лян 2008 — *Ван Шоу-лян.* «Хань у гу ши» цзочжэ юй чэншу шидай бяньси (王守亮。《漢武故事》作者與成書時代辨析 Анализ авторства и времени создания «Старых историй о ханьском У-[ди]») // Шаньдун шифань дасюэ сюэбао (Вестник Шаньдунского пед. ун-та). 2008. № 5.

Ван Шоу-лян 2012 — *Ван Шоу-лян.* «Си цзин цза цзи» цзочжэ вэньти шукао (王守亮。《西京雜記》作者問題述考 Изучение проблемы авторства «Разных записей о западной столице») // Линьи дасюэ сюэбао (Вестник ун-та в Линьи). 2012. № 2.

Ван Юань 2006 — *Ван Юань.* «Бо у чжи» дэ чэншу тиле юй лючуань (王媛。《博物》的成書，體例與流傳 Время создания, композиция и распространение «Записей о всех вещах») // Чжунго дяньцзи юй вэньхуа (Китайские классические памятники и культура). 2006. № 4.

Ван Юань 2009 — *Ван Юань*. Фань Нин «Бо у чжи ивэнь» бучжэн (王媛。范寧《博物志佚文》補正 Дополнения и исправления к «Утраченным фрагментам из "Записей о всех вещах"» Фань Нина) // Гуцзи чжэнли яньцзю сюэкань (Текстологические исследования древних памятников). 2009. № 5.

Ван Юань-хуа 1984 — *Ван Юань-хуа*. «Вэнь синь дяо лун» чуанцзо лунь (王元化。 文心彫龍創作論 Архитектоника «Вэнь синь дяо лун»). Шанхай, 1984.

Ван Юань-юань 2007 — *Ван Юань-юань*. И сюй сю и, вэнь би кэ гуань — «Си цзин цза цзи» дэ вэньсюэсин яньцзю (王園媛。意緒秀異，文筆可觀 — 《西京雜記》的文學性研究 В мыслях особый талант, стиль изложенья похвален — исследование литературности «Разных записок о западной столице») // Шэньян гунчэн сюэюань сюэбао (Вестник Шэньянской инженерной академии). 2007. № 4.

Ван Юнь 2007 — *Ван Юнь*. Цун «вай го дао жэнь» дао «э лун шу шэн» (王耘。從《外國道人》到《鵝籠書生》 От «заморского даоса» до «книжника в гусиной плетушке») // Чжунго вэньсюэ яньцзю (Исследования по китайской литературе). 2007. № 4.

Ван Юнь-лян 2012 — *Ван Юнь-лян.* Хань Вэй Лючао цзи син фу каолунь (王允亮。 漢魏六朝紀行賦考論 Об одах тематической категории «путевые заметки» времен Хань, Вэй и Лючао // Чжунго вэньсюэ яньцзю (Исследования китайской литературы). 2012. № 3.

Ван Юнь-си 1955 — *Ван Юнь-си*. Лючао юэфу юй миньгэ (王運熙。 六朝樂府與民歌 Юэфу и народные песни эпохи Шести династий). Шанхай, 1955

Ван Юнь-си 1986 — Ван Юнь-си, Ван Ань-го. Хань Вэй Лючао юэфу ши (王運熙，王國安。 漢魏六朝樂府史 История юэфу эпох Хань, Вэй и Шести династий). Шанхай, 1986.

Ван Юнь-си 1973 — *Ван Юнь-си*. «Тянь вэнь» «Тянь дуй» чжу (王運熙.。天問天對注 Комментарии по поводу того, что «Вопросы [к] Небу» есть «Обращение к Небу»). Шанхай, 1973.

Ван Юнь-си 1994 — *Ван Юнь-си, Ян Мин.* Суй Тан Удай вэньсюэ пипин ши (王運熙, 楊明。 隋唐五代文學批評史 История литературной критики Суй, Тан и Пяти династий)). Шанхай, 1994.

Ван Юй-чжэ 2004 — *Ван Юй-чжэ*. Чжунхуа юаньгу ши (王玉哲。 中華遠古史 История истоков китайской цивилизации). Шанхай, 2004.

Ван Юнь 2007 — *Ван Юнь*. Цун «вай го дао жэнь» дао «э лун шу шэн» (王耘。從《外國道人》到《鵝籠書生》 От «заморского даоса» до «книжника в гусиной плетушке») // Чжунго вэньсюэ яньцзю (Исследования по китайской литературе). 2007. № 4.

Ван Юнь-си 1989 — *Ван Юнь-си, Ян Мин.* Вэй Цзинь Наньбэйчао вэньсюэ пипин ши (王運熙， 楊明。 魏晉南北朝批評史 История литературной критики [эпох] Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий). Шанхай, 1989.

Ван Я-жун 2005 — *Ван Я-жун.* «Хоуцзюэ цянфу» гуши юаньюань синьтань (王雅榮。《猴玃搶婦》故事淵源新探 Новые разыскания об истоках историй о «похищении женщин обезьянами хоуцзюэ») // Миньцзу вэньсюэ яньцзю (Исследования по литературе национальностей). 2005. № 1.

Ван Ян 1992 — *Ван Ян*, *Ма Юань.* Цзяньлунь «Соу шэнь цзи» тэдянь (王揚，馬遠。簡論《搜神記》特點 Коротко об особенностях «Записок о поисках духов») // Нинбо шиюань сюэбао (Вестник Нинбоской пед. академии). 1992. № 2.

Ван Янь-янь 2008 —*Ван Янь-янь, Гао Хуай-шэн*. Цзинь ши нянь «Вэнь синь дяо лун» «Тун бянь» лунь яньцзю цюпин (王艷艷，高淮生。近十年《文心彫龍》《通變》 論研究述評 Комплексный анализ исследований главы «Приноравливание к изменениям» трактата «Вэнь синь дяо лун» за последние 10 лет) // Чуньцин кэцзи сюэюань сюэбао (Вестник Чунцинской академии гуманитарных и технических наук). 2008. № 4.

Ван Яо 1986 — *Ван Яо*. Сяошо юй фаншу (王瑤。小說與方術 Проза сяошо и магия) // Ван Яо. Чжунго вэньсюэши лунь (Статьи по истории китайской литературы). Пекин, 1986.

Вань Гуан-чжи 1989 — *Вань Гуан-чжи*. Хань фу тунлунь (萬光治。 漢賦通論 Общий обзор ханьской одической поэзии). Чэнду, 1989.

Вань Гуан-чжи 2007 — *Вань Гуан-чжи*. Лунь «У Цзюнь ти» (萬光治。論《吳均體》 «О "стиле У Цзюня"») // Вэньсюэ ичань (Литературное наследие). 2007. № 1.

Вань Цин-чуань 2005 — *Вань Цин-чуань*. Чжунго гудай сяошо юй фаншу вэньхуа (萬晴川。中國古代小說與方術文化 Древняя китайская проза сяошо и магическая культура). Пекин, 2005.

Вань Цин-чуань 2009 — *Вань Цин-чуань*, *Чэнь Мяо-фэн*. Лун Тандайдэ ху сяотанских шо (萬晴川，陳苗楓。論唐代虎小說 О рассказах о тиграх) // Гуандун цзишу шифань сюэюань сюэбао (Вестник Гуандунской политехнической пед. академии). 2009. № 3.

Вань шоу Тан жэнь 1983 — Ваньшоу Танжэнь цзюэцзюй цзяочжу цзипин / Чжао Хуань-гуан, Хуан Си-юнь бянь; Лю Чжо-ин цзяо дянь (萬首唐人絕句校注集評 / 趙宦光，黃習運 編；劉卓英校點 «Десять тысяч четверостиший танских авторов» с текстологическими исправлениями, комментариями и сводными толкованиями / Сост. Чжао Чэнь-гуан, Хуан Си-юнь; коммент. и крит. текст Лю Чжо-ина). Пекин, 1983. Т. 1—2.

Вань Шэн-нань 1989 — *Вань Шэн-нань*. Вэй Цзинь Наньбэйчао вэньхуа ши (萬繩楠。魏晉南北朝文化史 История культуы периодов Вэй, Цзинь и Южных и северных династий). Хэфэй, 1989.

Вэй Дянь-цзинь 1995 — *Вэй Дянь-цзинь, Ян Вэй-шэн.* Лунь Ван Ин-линьдэ сюэшу чэнцзю хэ ци тэдянь (魏殿金，楊渭生。論王應麟的學術成就及其特點 О научных достижениях Ван Ин-линя и особенностях этих достижений) // Чжэцзян сюэкань (Чжэцзянский ежемесячник). 1995. № 3.

Вэй Мин-ань 1996 — *Вэй Мин-ань, Чжао И-у.* Фу Сюань пинчжуань (魏明安，趙以武。傅玄評傳 Критическое жизнеописание Фу Сюаня). Нанкин, 1996.

Вэй У-ди 1958 — Вэй У-ди Вэй Вэнь-ди шичжу / Хуан Цзе чжу (魏武帝魏文帝詩注 / 黃節 注 Лирика Вэйского У-ди и Вэйского Вэнь-ди с комментариями / Коммент. Хуан Цзе). Пекин, 1958.

Вэй Цзинь Наньбэйчао 1962 — Вэй Цзинь Наньбэйчао вэньсюэ ши цанькао цзыляо (魏晉南北朝文學史參考資料 Справочные материалы по истории литературы Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий). Пекин, 1962. Т. 1—2.

Вэй Цзинь Наньбэйчао вэньсюэ яньцзю 2003 — Вэй Цзинь Наньбэйчао вэньсюэ яньцзю / Люй Вэй-фэнь, Чжан Янь-цзинь чжубянь (魏晉南北朝文學研究 / 呂薇芬，張燕瑾主編 Исследования по литературе [эпох] Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий / Гл. ред. Люй Вэй-фэнь, Чжан Янь-цзинь). Пекин, 2003.

Вэй Цзюнь-цзе 2008 — *Вэй Цзюнь-цзе.* Шилунь «Суй тан цзя хуа» дэ шиляо цзячжи (魏俊杰。試論《隋唐嘉話》的史料價值 О ценности «Хвалебных речей о Суй и Тан» как исторического источника) // Чучжоу сюэюань сюэбао (Вестник Чучжоуской академии). 2008. № 5.

Вэй Цзянь-хуа 2004 — *Вэй Цзянь-хуа.* «Чжэнь чжун цзи» гуши юаньсин (魏建華。《枕中記》故事原型 Прототип истории «Записок из изголовья») // Цанчжоу шифань чжуанькэ сюэсяо сюэбао (Вестник Цанчжоуского специального пед. училища). 2004. № 1.

Вэй Чжэн-шэнь 1996 — Вэй Чжэн-шэнь. Тао Юань-мин пинчжуань (魏正申。陶淵明評傳 Критическое жизнеописание Тао Юань-мина). Тайбэй, 1996.

Вэй Шао-шэн 2009 — *Вэй Шао-шэн.* (韋紹生。《搜神記》成書年代考論 О времени написания «Записок о поисках духов») // Хэнань цзяоюй сюэюань сюэ-бао (Вестник Хэнаньской образовательной академии). 2009. № 4.

Вэй Ши-минь 2001 — *Вэй Ши-минь.* Лян Цзинь саньбу сяошо чэншу няньдай као (魏世民。兩晉三部小說成書年代考 О времени создания трех сборников сяошо периода обеих Цзинь) // Чжаотун шифань гаодэн чжуанькэ сюэсяо сюэбао (Вестник Чжаотунского высшего пед. специального училища). 2001. № 4.

Вэй Ши-минь 2002 — *Вэй Ши-минь.* «Ши шо синь юй» цзи «чжу» чэншу няньдай као (魏世民。《世說新語》及《注》成書年代考 Разыскания о времени создания «Нового изложения рассказов, в свете ходящих» и «Комментариев» к ним) // Чанчжоу шичжуань сюэбао (Вестник Чанчжоуского высшего спец. пед. училища). 2002. № 3.

Вэй Ши-минь 2003 — *Вэй Ши-минь.* Наньчао Лян цибу сяошо чэншу няньдай као (魏世民。南朝梁七部小說成書年代考 Разыскания о времени создания семи сборников сяошо времени династии Лян из Южных династий) // Хэнъян дасюэ сюэбао (Вестник Хэнъянского ун-та). 2003. № 1.

Вэй Ши-минь 2005 — *Вэй Ши-минь.* «Ле и чжуань», «Сяо линь», «Шэнь и чжуань» чэншу няньдай као (魏世民。《列異傳》，《笑林》，《神異傳》成書年代考 О времени создания «Отдельных повествований о странном», «Леса улыбок» и «Повествований о божественных необычайностях») // Мин Цин сяошо яньцзю (Изучение прозы эпох Мин и Цин). 2005 № 1.

Вэй шу 1974 — Вэй шу / Вэй Шоу чжуань (魏書 / 魏授撰 Книга [о династии Северная] Вэй / Сост. Вэй Шоу). Пекин, 1974. Т. 1—8.

Вэй шу 1984 — Вэй шу / Вэй Шоу чжуань (魏書 / 魏授撰 Книга [о династии Северная] Вэй / Сост. Вэй Шоу). Пекин, 1984. Т. 1—8.

Вэй Юй-чуань 2005 — *Вэй Юй-чуань.* «Фэй янь вай чжуань» каолунь (魏玉川。《飛燕外傳》考論 По поводу «Неофициального жизнеописания Фэй-янь») // Танду сюэкань (Ежемесячник «Танская столица»). 2005. № 6.

Вэй Янь-цзюнь 2009 — *Вэй Янь-цзюнь.* Уцин бусы доцин ку — цун сюйшисюэ цзеду «Ин ин чжуань» (魏艷君。無情不似多情苦 — 從敘事學角度解讀《鶯鶯傳》Бесчувственность в сравнение с печалью от обилья чувств нейдет — анализ-прочтение «Истории Ин-ин» с точки зрения нарратологии) // Чунцин гунсюэюань сюэбао (Вестник Чунцинской технологической академии). 2009. № 10.

Вэй Янь-шань 2008 — *Вэй Янь-шань.* «Дун мин цзи» шусин сяошодэ ишу шоуфа (魏延山。《洞冥記》雛形小說的藝術手法 Художественные приемы в прообразах сюжетной прозы из «Записок, вносящих ясность») // Бэйфан луньцун (Северный форум). 2008. № 4.

Вэнь И-до 2005 — *Вэн И-до.* Шэньхуа юй ши (聞一多。 神話與詩 Миф и поэзия), Шанхай, 2005.

Вэнь Минь 2008 — *Вэнь Минь.* «Янь дань цзы» дэ цихуань сюйши ишу (文敏。《燕丹子》的奇幻敘事藝術 Поразительное нарративное искусство «Яньского наследного принца Даня») // Чунцин Санься сюэюань сюэбао (Вестник Чун-цинского ун-та Санься). 2008. № 5.

Вэнь сюань 1959 — Вэнь сюань / Сяо Тун сюань, Ли Шань чжу (文選 / 蕭統選, 李善注 Избранные произведения изящной словесности / Сост. Сяо Тун, коммент. Ли Шаня). Пекин, 1959. Т. 1—2.

Вэнь сюань 1985 — Вэнь сюань Ли чжу и шу / Гао Бу-ин чжэ, Цао Дао-хэн, Шэнь Юй-чэн дянь цзяо (文選李注義疏 / 高步瀛著， 曹道衡，沈玉成點校 / Избранные произведения изящной словесности с истолкованием смысла комментариев Ли [Шаня] / Автор издания Гао Бу-ин, крит. текст Цао Дао-хэна и Шэнь Юэй-чэна). Пекин, 1985. Т. 1—4.

Вэнь сюань 1987 — Чжао-мин Вэнь сюань и чжу (昭明文選譯注 / 陳宏天，趙福海，陳復興主編 Избранные произведения изящной словесности Чжао-мина с комментариями и переводом на современный язык / Под ред. Чэнь Хун-тяня, Чжао Фу-хая, Чэнь Фу-сина). Гуйлинь. Т. 1—2.

Вэнь сюань 1994 — Вэнь сюань цюань и / Сяо Тун бянь, Чжан Ци-чэн, Сюй Да, дэн и чжу (文選全譯 / 蕭統編， 張成， 徐達等譯註 Избранные произведения изящной словесности с полным переводом на современный китайский язык / Под ред. Сяо Туна, пер. и коммент. Чжан Ци-чэна, Сюй Да и др.). Гуйян, 1994. Т. 1—5.

Вэнь сюань 2000 — Чжао-мин Вэнь сюань чжу си / Ван Ю-хуай, Вэй Цюань-жуй чжубянь (昭明文選注析 / 王友懷， 魏全瑞主編 Избранные произведения изящной словесности Чжао-мина с комментариями по частям / Под ред. Ван Ю-хуай и Вэй Цюань-жуя). Сиань, 2000.

Вэнь Хуай-ша 1955 — *Вэнь Хуай-ша.* Цюй Юань цзюгэ цзиньи (文懷沙。 屈原九歌今譯 Девять песен Цюй Юаня с переводом на современный язык). Шанхай, 1955.

Гань Бао 1979 — *Гань Бао.* Соу шэнь цзи / Ван Шао-ин цзяочжу (干寶。搜神記 / 王紹楹校注 Записки о поисках духов / Крит. текст и коммент. Ван Шао-ина). Пекин, 1979.

Гань Бао 1991 — *Гань Бао.* Соу шэнь цзи цюаньи / Хуан Ди-мин чжуи (干寶。搜神記全譯 / 黃滌明注譯 Записки о поисках духов с полным переводом на современный язык / Коммент. и пер. Хуан Ди-мина). Гуйян, 1991.

Гань Бао 1997-1 — *Гань Бао.* Соу шэнь цзи / Цзя Эр-цян цзяодянь (干寶。搜神記全譯 / 賈二強校點 Записки о поисках духов / Крит. текст Цзя Эр-цяна). Шэньян, 1997.

Гань Бао 1997-2 — *Гань Бао.* Соу шэнь цзи. *Тао Цянь*. Соу шэнь хоу цзи ичжу / Лю Ци, Лян Го-фу ичжу (干寶。搜神記。陶潛。搜神後記譯注 / 劉琦，梁國輔譯注 Записки о поисках духов. Последующие записки о поисках духов с переводом на современный язык и примечаниями / Пер. и примеч. Лю Ци и Лян Го-фу). Чанчунь, 1997.

Гань Бао 2008-1 — *Гань Бао.* Синьцзи Соу шэнь цзи. *Тао Цянь*. Синьцзи Соу шэнь хоу цзи / Ли Цзянь-го цзицзяо (干寶。新輯搜神記。陶潛。新輯搜神後記 / 李劍國輯校 Новая редакция «Записок о поисках духов. Новая редакция «Последующих записок о поисках духов» / Ред. и крит. текст Ли Цзянь-го). Пекин, 2008. Т. 1—2.

Гань Бао 2008-2 — *Гань Бао.* Соу шэнь цзи (байхуа чатубэнь) / Хэ И-хуа, Ван Ю-юань, Цзэн Лин-сянь ичжу (干寶。搜神記 (白話插圖本) / 何意華，汪有源，曾令先注譯 Записки о поисках духов (иллюстрированное издание на разговорном языке) / Коммент. и пер. Хэ И-хуа, Ван Ю-юаня и Цзэн Лин-сяня). Чунцин, 2008.

Гань Бао 2009 — *Гань Бао.*Соу шэнь цзи / Ма Инь-цинь, Чжоу Гуан-жун ичжу (干寶。搜神記 / 馬銀琴，周廣榮譯注 Записки о поисках духов / Пер. на современный язык и коммент. Ма Инь-цинь и Чжоу Гуан-жуна). Пекин, 2009.

Гао Го-фэнь 1985 — *Гао Го-фань*. Го Пу цзяньлунь (高國蕃。郭璞簡論 Кратко о Го Пу) // Цилу сюэкань (Шаньдунский ежемесячник). 1985. № 3.

Гао Синь-минь 1996 — *Гао Синь-минь*. Фу Сюань сысян яньцзю (高新民。 傅玄思想研究 Исследования идеологии Фу Сюаня). Ланьчжоу, 1996.

Гао Чэнь-ян 1994 — *Гао Чэнь-ян*. Жуань Цзи пинчжуань (高晨陽。 阮籍評傳 Критическое жизнеописание Жуань Цзи). Нанкин, 1994.

Гао Шу-цзюнь 2012 — *Гао Шу-цзюнь*. «Бянь и чжи» юй сяошо чжигуай чуаньтун (高淑君。《辨疑志》與小說志怪傳統 «Записи, развеивающие подозрения» и традиция удивительного в прозе сяошо) // Нинся дасюэ сюэбао (Вестник Нинсяского ун-та). 2012. № 5.

Гао Юэ 2009 — *Гао Юэ.* Лунь Лю Сян «Шо юань» дэ лиши ичжи — цзяньлунь «Шо юань» цзай Чжунго сяошо вэньти синчэн гочэнчжундэ цзоюн (高月。論劉向《說苑》的歷史意識 — 兼論《說苑》在中國小說文體形成過程中的作用 Об историческом значении «Сада речений» Лю Сяна — а также о роли «Сада речений» в процессе формирования жанра китайского прозаического рассказа) // Синань дасюэ сюэбао (Вестник Юго-западного ун-та). 2009. № 4.

Гао Юэ 2010 — *Гао Юэ.* Лю Сян «Шо юань» дэ бяньчжуань тили (高月。劉向《說苑》的編撰體例 Архитектоника композиции «Сада речений» Лю Сяна) // Синьвэнь айхаочжэ (Любитель новых знаний). 2010. № 1.

Го Вэй-сэнь 1984 — *Гао Вэй-сэнь.* Цзи Кан [пинчжуань] (郭維森。 嵇康 [評傳] Цзи Кан: [критическое жизнеописание] // Чжунго лидай чжэмин 1984. Т. 1.

Го Вэй-сэнь 1996 — *Го Вэй-сэнь, Сюй Цзе.* Чжунго цы фу фачжань ши (郭維森，許結。中國辭賦發展史 История китайской поэзии в жанрах *цы* и *фу*). Нан-кин, 1996.

Го Вэй-сэнь 1998 — *Го Вэй-сэнь*. Цюй Юань пинчжуань (郭維森。 屈原評傳 Критическое жизнеописание Цюй Юаня). Нанкин, 1998.

Го Лян-юй 1992 — *Го Лян-юй.* Тан Мин-хуан (郭良玉。唐明皇 Танский Мин-хуан). Пекин, 1992.

Го Мо-жо 1935 — Го Мо-жо. Цюй Юань (郭沫若. 屈原). Шанхай, 1935.

Го Сянь 1999 — *Го Сянь.* Хань у ди бе го дун мин цзи / Ван Гэнь-линь цзяодянь (郭憲。漢武帝別國洞冥記 / 王根林校點 Записки, раскрывающие суть о ханьском 1999.У-ди и иных странах / Крит. текст Ван Гэнь-линя) // Хань Вэй Лючао бицзи сяошо дагуань 1999.

Го сэ тянь сян 1999 — Го сэ тянь сян. Чжао фэй янь вай чжуань (國色天香。趙飛燕外傳 Необыкновенная красота и божественный аромат. Неофициальное жизнеописание Яжао Фэй-янь). Чанчунь, 1999.

Го Цзин-фан 2009 — *Го Цзин-фан*. «Жэнь ши чжуань» чжун фунюй синсяндэ ии (郭競芳。《任氏傳》中婦女形象的意義 Значение женских образов в «Истории госпожи Жэнь») // Яньду сюэкань (Яньдуский вестник). 2009. № 1.

Го Чжэнь-и 1984 — *Го Чжэнь-и*. Чжунго сяошо ши (郭箴一。中國小說史 История китайской прозы сяошо). Шанхай, 1984. Т. 1—2.

Го Чжэн-юань 1986 — *Го Чжэн-юань.* Вэй Цзинь Наньбэйчао вэньсюэ луньвэнь минпянь ичжу (郭正元。魏晉南北朝文學名篇譯註 Прославленные литературно-теоретические произведения литературы Вэй, Цзинь и Южных и Северных династий с комментарием и переводом на современный язык). Ухань, 1986.

Го Чэн-по 2011 — *Го Чэн-по*. «Соу шэнь хоу цзи» чжун дуй гуйдэ тайду цзици вэньхуа юаньинь (郭成波。《搜神後記》中對鬼的態度及其文化原因 Отношение к душам умерших в «Последующих записках о поисках духов» и его культурный базис) // Чуань ци, чуаньцзи вэньсюэ сюанькань (Сборник трудов по танской новелле и истоическим жизнеописаниям). 2011. № 2.

Го Шао-юй 1959 — *Го Шао-юй.* Чжунго гудянь вэньсюэ лилунь пипин ши (郭紹虞。中國古典文學理論批評史 История китайской литературной критики и теоретической мысли). Пекин, 1959.

Го Шао-юй 1979 — *Го Шао-юй*. Сун шихуа као (郭紹虞。宋詩話考 Исследования сунских шихуа). Пекин, 1979.

Го Шао-юй 1986 — *Го Шао-юй.* Чжунго вэньсюэ пипин ши (郭紹虞. 中國文批評史 История китайской литературной критики). Шанхай, 1986.

Го юй 1978 — Го юй (國語 Государственные речи). Шанхай, 1978. Т. 1—2.

Го Юн 2010 — *Го Юн*, *Чжан Ин-ин*. «Си цзин цза цзи»: Ван Чжао-цзюнь вэньхуа синсяндэ чубу шэнчэн (郭勇，張瑩瑩。《西京雜記》：王昭君文化形象的初步生成 «Разные записки о западной столице»: начало формирования образа Ван Шао-цзюнь в китайской культуре) // Саньсяся лунь-тань (Саньсяский форум). 2010, № 2.

Гуан хун мин цзи 1963 — Гуан хун мин цзи (廣弘明集 Расширенное «Собрание [сочинений], светоч [истины] распространяющих») // Трипитака 1963. Т. 52.

Гуань-цзы 1988 — Гуань-цзы цзяо чжэн / Дай Ван чжэ (管子校正 / 戴望著 Правильный и сверенный [текст сочинения] учителя Гуаня / Выполнен Дай Ваном // Чжу цзы цзи чэн 1988. Т. 3.

Гуань ши инь ин янь цзи 2002 — Гуань ши инь ин янь цзи саньчжун ичжу / Дун Чжи-цяо ичжу (《觀世音應驗記三種》譯注 / 董志翹譯注 «Три сборника записок свидетельств об Авалокитешваре» с переводом на современный язык и примечаниями / Пер. и примеч. Дун Чжи-цяо). Наньцзин, 2002.

Гуань Шу-мин 1988 — *Гуань Шу-минь*. Тандай цзяофан фунюй шэнхо цзяньшу (關書敏。唐代校坊婦女生活簡述 Краткий очерк жизни женщин в придворных школах эпохи Тан) // Синань шифань сюэюань сюэбао (Вестник Юго-западной пед. акад.). 1988. № 4.

Гу вэнь юань 1937 — Гу вэнь юань (古文苑 Сад древней словесности). Шанхай, Т. 1—4.

Гудай вэньянь дуаньпянь сяошо сюаньчжу 1983 — Гудай вэньянь дуаньпянь сяошо сюаньчжу / Чэн Бо-цюань сюаньчжу (古代文言短篇小說選注 / 成柏泉選注 Комментированный сборник старых рассказов на классическом языке / Сост. и коммент. Чэн Бо-цюаня). Шанхай, 1983. Т. 1—2.

Гудай дуаньпянь сяошо сюаньчжу 1988 — Гудай дуаньпянь сяошо сюаньчжу / Ван Цзэ-цзюнь, Чан Сы-чунь сюаньчжу (古代短篇小說選注 / 王澤君，常思春選注 Комментированный сборник старых рассказов / Сост. и коммент. Ван Цзэ-цзюнь и Чан Сы-чуня). Пекин, 1988. Т. 1—2.

Гу Дэ-жун 2003 — *Гу Дэ-жун, Чжу Шунь-лун.* Чуньцю ши (顧德融， 朱順龍。 春秋史 История Весен и осеней). Шанхай, 2003.

Гун Вэй-ин 1992 — *Гун Вэй-ин.* Лунь И Инь (龔維英。論伊尹 Об И Ине) // Шэ-хэуэй кэсюэцзя (Гуманитарий). 1992. № 4.

Гун Кэ-чан 1990 — *Гун Кэ-чан.* Хань фу яньцзю (龔克昌。漢賦研究 Исследование ханьской одической поэзии). Цзинань, 1990.

Гу Нун 2008 — *Гу Нун*. Гудай фаньчуаньтундэ нюй инсюн цзици цзюйсянь — и Лу Сюнь цзибэнь «Ду цзи» вэй чжунсиньдэ цзай таньтао (顧農。 古代反傳統的女英雄及其局限 — 以魯迅輯本《妒記》為中心的再探討 Древние восстающие против традиций женщины-герои и накладываемые на них ограничения — новое исследование на основании собранных Лу Синем «Записок о ревности») // Болань цюньшу (Книжное обозрение). 2008. № 9.

Гу Нун 2012 — *Гу Нун*. «Бо у чжи» юй «Ши и цзи» (顧農。《博物志》與《拾遺記》 «Записи обо всех вещах» и «Записки, восполняющие утраченное») // Гудянь вэньсюэ чжиши (Знания по клссической литературе). 2012. № 1.

Гу Цзин-хэн 1991 — *Гу Цзин-хэн*. Танжэнь сяошо «Сюань ши чжи» чжацзи (古敬恒。唐人小說《宣室志》札記 Заметки о танском сборнике «Записи из высочайшей палаты») // Сюйчжоу шифань сюэюань сюэбао (Вестник Сюй-чжоуской пед. академии). 1991. № 1.

Гун Цин-янь 2010 — *Гун Цин-янь*. Цун сюши ишу кань «Янь дань цзы» дэ сяошо синчжи (鞏青燕。從敘事藝術看《燕丹子》的小說性質 Прозаические особенности «Яньского наследного принца Даня» с точки зрения повествовательного искусства) // Ляочэн дасюэ сюэбао (Вестник Ляочэнского ун-та). 2010. № 2.

Гу Цзе-ган 1998 — *Гу Цзе-ган*. Цинь Хань ды фанши юй жушэн (顧頡剛. 秦漢的方士與儒生 Маги-*фанши* и конфуцианство при Цинь и Хань). Шанхай, 1998.

Гу Цзин-хэн 1991 — *Гу Цзин-хэн*. Танжэнь сяошо «Сюань ши чжи» чжацзи (古敬恒。唐人小說《宣室志》札記 Заметки о танском сборнике «Заметки из высочайшей палаты») // Сюйчжоу шифань сюэюань сюэбао (Вестник Сюй-чжоуской пед. академии). 1991. № 1.

Гу Цин-янь 2010 — *Гун Цин-янь*. Цун сюйши ишу кань «Янь дань цзы» дэ сяошо синчжи (鞏青燕。從敘事藝術看《燕丹子》的小說性質 Прозаические особенности «Яньского наследного принца Даня» с точки зрения нарративного искусства) // Ляочэн дасюэ сюэбао (Вестник Ляочэнского ун-та). 2010. № 2.

Гу ши юань 1977 — Гу ши юань / Шэнь Дэ-цянь сюань (古詩源 / 沈德潛選 Истоки древней стихотворной поэзии / Сост. Шэнь Дэ-цянь). Пекин, 1977.

Гушэнь-цзы 1980 — *Гушэнь-цзы*. Бо и чжи. *Сюэ Юн-жо*. Цзи и чжи (谷神子。博異志。薛用弱。集異志 Записи обо всех странностях. Собрание записок о странном). Пекин, 1980.

Гу яо янь 1958 — Гу яо янь / Ду Вэнь-лань цзи (古謠諺 / 杜文蘭輯 Древние яо и речения / Собрал Ду Вэнь-лань). Пекин, 1958.

Гэ Сяо-инь 1993 — *Гэ Сяо-инь*. Шаньшуй тяньюань шипай яньцзю (葛曉音。 山水田園詩派研究 Исследование направления «стихи о горах, водах, полях и садах»). Шэньян, 1993.

Гэ Хун 1961 — *Гэ Хун*. Си цзин цза цзи / Ло Гэнь-цзэ дяньцзяо (葛洪。西京雜記 / 羅根澤點校 Разные записки о западной столице / Крит. текст Ло Гэнь-цзэ). Пекин, 1961.

Гэ Хун 1985 — *Гэ Хун*. Си цзин цза цзи / Ло Гэнь-цзэ дяньцзяо (葛洪。西京雜記 / 羅根澤點校 Разные записки о западной столице / Крит. текст Ло Гэнь-цзэ). Пекин, 1985.

Гэ Хун 1993 — *Гэ Хун*. Си цзин цза цзи цюаньи / Чэн Линь, Чэн Чжан-цань ичжу (葛洪。西京雜記全譯 / 成林，程章燦譯注 Полный перевод «Разных записок о западной столице» на современный язык / Пер. и коммент. Чэн Линя и Чэн Чжан-цаня). Гуйян, 1993.

Гэ Хун 1998 — *Гэ Хун*. Шэнь сянь чжуань цюаньи / Чжоу Го-линь ичжу (葛洪。神仙傳全譯 / 周國林譯注 «Жизнеописания божественных бессмертных» с переводом на совр. язык / Пер. и коммент. Чжоу Го-линя). Гуйян, 1998.

Гэ Хун 2006 — *Гэ Хун*. Си цзин цза цзи / Чжоу Тянь-ю цзяочжу (葛洪。西京雜記 / 周天游校注 Разные записки о западной столице / Крит. текст и коммент. Чжоу Тянь-ю). Пекин, 2006.

Гэ Хун 2008 — Гэ Хун яньцзю эрцзи / Ян Ши-хуа чжубянь (葛洪研究二集 / 楊世華主編 Изучение Гэ Хуна. Второй сборник / Гл. ред. Ян Ши-хуа). Ухань, 2008.

Гэ Чжао-гуан 1985 — *Гэ Чжао-гуан*. Сундай шихуа маньтань (葛兆光 Заметки о шихуа сунской эпохи) // Вэньши чжиши (Лит. и ист. знания). 1985. № 8.

Гэ Чжи-и 1997 — *Гэ Чжи-и*. «Ле нюй чжуань» юй гудай шэхуэйдэ фунюй шэнхо (葛志毅。《列女傳》與古代社會婦女生活 «Отдельные жизнеописания женщин» и и жизнь женщин в древнем обществе) // Чжунхуа вэньхуа луньтань (Форум «Китайская культура»). 1997. № 3.

Гэ Юн-хай 2004 — *Гэ Юн-хай*. Гудай сяошо юй чэнши вэньхуа яньцзю (葛永海。古代小說與城市文化研究 Старая проза сяошо и городская культура). Шанхай, 2004.

Дай Вэнь-мэй 2006 — *Дай Вэнь-мэй*. Лунь «Гу цзин цзи» дэ сюйши ишу (戴文梅。論《古鏡記》的敘事藝術 О повествовательном искусстве в «Записках о древнем зеркале») // Аньян гунсюэюань сюэбао (Вестник Аньянской технологической академии). 2006. № 3.

Дай Ли-чжэ 2009 — *Дай Ли-чжэ*, *Чжоу Тин*. Тандай сань да айцин чуаньцичжи бицзяо (戴立哲，周婷。唐代三大愛情傳奇之比較 Сравнение трех великих танских новелл чуаньци о любви) // Гунхуэй болань (Профсоюзный кругозор). 2009. № 5.

Дан Шэн-юань 1999 — *Дан Шэн-юань* Юй гу вэй линь (黨聖元. 與古為鄰 Соседствуя с древностью). Сиань, 1999.

Дао дэ цзин 1988 — Лао цзы / Ван Би чжу (老子 / 王弼注 Учитель Лао / Коммент. Ван Би) // Чжу цзы цзи чэн 1988. Т. 3.

Даоцзяо сяо цыдянь 2001 — Даоцзяо сяо цыдянь / Чжун Чжао-пэн чжубянь (道教小辭典 / 鍾肇鵬主編 Краткий словарь даосизма) / Под ред. Чжун Чжао-пэна). Шанхай, 2001.

Дин Гуань-чжи 1980 — *Дин Гуань-чжи.* Цзи Кан [пинчжуань] (丁冠之。嵇康[評傳] Цзи Кан: [критическое жизнеописание]) // Чжунго гудай чжэ мин чжэсюэ-цзя 1980. Т. 2.

Дин Дин 1993 — *Дин Дин.* Ню Сэн-жу няньпу цзяньбянь (丁鼎。牛僧孺年譜簡編 Краткая погодичная хроника Ню Сэн-жу) // Яньтай шифань сюэюань сюэбао (Вестник Яньтайской пед. академии). 1993. № 2.

Дин Дин 1995 — *Дин Дин.* Ню Сэн-жу лунь (丁鼎。牛僧孺論 О Ню Сэн-жу) // Жэньвэнь цзачжи (Журнал «Народная литература»). 1995. № 1.

Дин Дин 1997 — *Дин Дин.* Ню Сэн-жу няньпу (丁鼎。牛僧孺年譜 Погодичная хроника Ню Сэн-жу). Шэньян, 1997.

Дин И-хуа 1996 — *Дин И-хуа.* Хань Танцзянь шицзичжундэ чжигуай (丁毅華。漢唐間史籍中的志怪 Удивительное в истоических памятниках ханьско-танского времени) // Хэбэй сюэкань (Хэбэйский ежемесячник). 1996. № 4.

Дин Фу-бао 1984 — *Дин Фу-бао*. Фоцзяо да цыдянь (丁福保。 佛教大辭典 Энциклопедический словарь буддизма). Пекин, 1984

Дин Фу-линь 1999 — Дин Фу-линь. Бао Чжао няньпу цзяньбянь (丁福林。鮑照年譜簡編 Краткая погодичная хроника Бао Чжао) // Лючао цзоцзя 1999. Т. 1.

Дин Хун-у 2005 — *Дин Хун-у.* «Си цзин цза цзи» фэй Гэ Хун вэйто каобянь (丁宏武。《西京雜記》非葛洪偽托考辨 Разыскание о том, что Гэ Хун подлинный автор «Разных записок о западной столице») // Тушугуань цзачжи (Билиотечный журнал). 2005. № 11.

Дин Хун-у 2006 — *Дин Хун-у.* Каогу фасянь дуй «Си цзин цза цзи» шиляо цзячжидэ иньчжэн (丁宏武。考古發現對《西京雜記》史料價值的印證 Ареологические находки, подтверждающие историческую значимость «Разных записок о западной столице») // Вэньсянь (Литературные памятники). 2006. № 2.

Дин Хун-у 2007 — *Дин Хун-у.* Гэ Хун цзунянь као (丁宏武。葛洪卒年考 О годе смерти Гэ Хуна) // Цзунцзяосюэ яньцзю (Исследование по религиеведению). 2007. № 2.

Дин Хун-у 2011-1 — *Дин Хун-у.* Гэ Хун няньбяо (丁宏武。葛洪年表 Хронология Гэ Хуна) // Цзунцзяосюэ яньцзю (Исследования по религиеведениению). 2011. № 1.

Дин Хун-у 2011-2 — *Дин Хун-у.* «Хань у ди нэй чжуань» фэй Гэ Хун чжи цзо бучжэн (丁宏武。《漢武帝內傳》非葛洪之作補證 Доказательное дополнение о том, что не Гэ Хун написал «Официальное жизнеописание ханьского У-ди») // Вэнь ши чжэ (Литература, история, философия). 2011. № 3.

Дин Чуань-цзин 2003 — *Дин Чуань-цзин.* Сунжэнь иши хуэйбянь (丁傳靖。宋人軼事彙編 Собрание неофициальных историй о живших при Сун). Пекин, 2003. Т. 1—2.

Дин Чэн-цюань 1990 — *Дин Чэн-цюан.* Чжунго шаньшуйши ши (丁成泉。中國山水詩史 История китайских стихов о горах и водах). Учан, 1990.

Дин Ю-го 2008 — *Дин Ю-го.* Юй Сюн ши Чуго сяньцзу цзечудэ чжэнчжицзя (丁有國。鬻熊是楚國先祖杰出的政治家 Юй Сюн — выдающийся политик, предок государства Чу) // Эчжоу дасюэ сюэбао (Вестник Эчжоуского ун-та). 2008. № 6.

Дуань Ли-хуэй 2008 — *Дуань Ли-хуэй.* «Да тан чуань цзай» цзяньчжэн саньцзэ (段麗惠。《大唐傳載》箋證三則 Комментированное исследование трех фрагментов из «Собрания того, что передают о Великой Тан») // Гудянь вэньсянь яньцзю (Исследование классических письменных памятников). Вып. 11. Наньцзин, 2008.

Дуань Чэн-ши 1958 — *Дуань Чэн-ши.* Ю ян цза цзу (段成式。酉陽雜俎 «Разные заметки с южной стороны Ю[шани]»). Пекин, 1958. Т. 1—3.

Дуань Чэн-ши 1981 — *Дуань Чэн-ши*. Ю ян цза цзу / Фан Нань-шэн дяньцзяо (段成式。酉陽雜俎 / 方南生點校 «Разные заметки с южной стороны Ю[шани]» / Крит. текст Фан Нань-шэна). Пекин, 1981.

Дуань Чэн-ши 1987 — *Дуань Чэн-ши.* Ю ян цза цзу / Цзинь Сан сюаньи (段成式。酉陽雜俎 / 金桑選譯 Разные заметки с южной стороны Ю[шани] / Сост. и пер. на современный язык Цзинь Сана). Пекин, 1987.

Дуань Чэн-ши 1995 — Дуань Чэн-ши шивэнь цзичжу / Юань Фэн, Янь Чжао бяньчжу (段成式詩文輯注 / 元鋒，煙照編注 Комментированное собрание стихов и прозы Дуань Чэн-ши / Сост. и коммент. Юань Фэна и Янь Чжао). Цзинань, 1995.

Дуань Чэн-ши 2001-1 — *Дуань Чэн-ши.* Ю ян цза цзу / Сюй И-минь цзяочжу (段成式。酉陽雜俎 / 許逸民校注 «Разные заметки с южной стороны Ю[шани]» / Крит. текст и коммент. Сюй И-миня). Пекин, 2001.

Дуань Чэн-ши 2001-2 — *Дуань Чэн-ши.* Ю ян цза цзу / Цзинь Сан сюаньи (段成式。酉陽雜俎 / 金桑選譯 Разные заметки с южной стороны Ю[шани] / Сост. и пер. на современный язык Цзинь Сана). Пекин, 2001.

Дуань Чэн-ши 2007 — *Дуань Чэн-ши.* Ю ян цза цзу / Ду Цун цзяочжу (段成式。酉陽雜俎 / 杜聰校注 «Разные заметки с южной стороны Ю[шани]» / Крит. текст и коммент. Ду Цуна). Пекин, 2007.

Дуань Юн-шэн 2006 — *Дуань Юн-шэн.* Гудай сяошочжундэ Кун-цзы синсян (段庸生。古代小說中的孔子形象 Образ Конфуция в древней сюжетной прозе) // Цзы яньцзю (Изучение философов). 2006. № 1.

Ду Гуй-чэнь 1988 — *Ду Гуй-чэнь.* Лунь Суй Тан фоцзяо сяошо (杜貴晨。論隋唐佛教小說 О буддийской сюжетной прозе эпох Суй и Тан) // Цюйцзин шичжуань сюэбао (Вестник Цюйцзинского высшего спец. пед. училища). 1988. № 1.

Ду Му цюаньцзи 1997 — Ду Му цюаньцзи / Чэнь Чун-цзи цзяодянь (杜牧全集 / 陳充吉校點 Полное собрание сочинений Ду Му / Крит. текст Чэнь Чун-цзи). Шанхай, 1997.

Дун Мэй-кань 1983 — *Дун Мэй-кань.* Лунь Суй Тан цзянь лян гэуцзюй — чжиэр: «Таяонян») (董每戡。論隋唐間兩歌舞劇 — 之二：踏謠娘 О двух песенно-танцевальных представлениях времен Суй и Тан, второе из них: «Таяо-нян» // Сицзюй ишу (Театральное искусство). 1983. № 3.

Дун Най-бинь 1985 — *Дун Най-бинь.* Ли Шан-инь чжуань (董乃斌。李商隱傳 Жизнеописание Ли Шан-иня). Сиань, 1985.

Дун Ся 2008 — *Дун Ся.* «Цян нюй ли хунь» юй «Ли хунь цзи» чжи бицзяо (董霞。《倩女離魂》與《離魂記》之比較 Сравнение «Девица Цянь расстается с душой» и «Записок о душе, покинувшей [тело]») // Чанша тунсинь чжие цзишу сбэюань сюэбао (Вестник Чаншаской телекоммуникационной и технологической академии). 2008. № 2.

Дунфан Шо 1999-1 — *Дунфан Шо.* Хай нэй ши чжоу цзи / Ван Гэнь-линь цзяодянь (東方朔。海內十洲記 / 王根林校點 Записки о десяти сушах среди морей / Крит. текст Ван Гэнь-линя) // Хань Вэй Лючао бицзи сяошо дагуань 1999.

Дунфан Шо 1999-2 — *Дунфан Шо.* Шэнь и цзин / Чжан Хуа чжу. Ван Гэнь-линь цзяодянь (東方朔。神異經 / 張華注。王根林校點 Книга о чудесах духов / Коммент. Чжан Хуа. Крит. текст Ван Гэнь-линя) // Хань Вэй Лючао бицзи сяошо дагуань 1999.

Дун Хань хуэйяо 2006 — Дун Хань хуэйяо / Сюй Тянь-лин чжуань (東漢會要 / 徐天麟撰 Собрание сведений о важнейших событиях [династии] Восточная Хань / Сост. Сюй Тянь-лин). Шанхай, 2006.

Дун Чжи-цяо 1996 — *Дун Чжи-цяо.* «Гуань ши инь ин янь цзи сань чжун» цзяодянь цзюйу. Шан (董志翹。《觀世音應驗記三種》校點舉誤。上 Исправление ошибок в критическом тексте «Трех сборников записок свидетельств о Гуаньшиинь». Часть первая) // Гуцзи чжэнли яньцзю сюэкань (Текстологические исследования древних памятников). 1996. № 5.

Дун Чжи-цяо 1997 — *Дун Чжи-цяо.* «Гуань ши инь ин янь цзи сань чжун» цзяодянь цзюйу. Ся (董志翹。《觀世音應驗記三種》校點舉誤。下 Исправление ошибок в критическом тексте «Трех сборников записок свидетельств о Гуаньшиинь». Часть вторая) // Гуцзи чжэнли яньцзю сюэкань (Текстологические исследования древних памятников). 1997. № 2.

Дун Чжи-цяо 2002 — *Дун Чжи-цяо.* «Гуань ши инь ин янь сань чжун» суцзы, суюй линчжа (董志翹。《觀世音應驗記三種》俗字，俗語零札 Мелкие заметки о «вульгарных иероглифах» и «вульгарных выражениях» в «Трех сборниках записок свидетельств о Гуаньшиинь») // Сучжоу цзяоюй сюэюань сюэбао (Вестник Сучжоуской образовательной академии). 2002. № 6.

Дун Чжи-цяо 2006 — *Дун Чжи-цяо.* Цзичжубэнь «Ци янь лу» цыюй чжуши шандуй (董志翹。輯注本《啟顏錄》詞語注釋商兌 Обсуждение толкований оборотов речи в сводном комментированном тексте «Записей, рождающих улыбку») // Наньцзин шифань дасюэ вэньсюэюань сюэбао (Вестник Литературной академии Нанькинского пед. ун-та). 2006. № 1.

Дун Чжи-цяо 2008 — *Дун Чжи-цяо.* «Ши шо синь юй» инань сыюй каосо (эр) (董志翹。《世說新語》疑難詞語考索 （二） Изучение трудных слов в «Новом изложении рассказов, в свете ходящих» (вторая часть)) // Сычуань дасюэ сюэбао (Вестник Сычуаньского ун-та). 2008. № 1.

Дун Чжи-цяо 2012 — *Дун Чжи-цяо.* Дуньхуан себэнь «Ци янь лу» цзяньчжу (сюань) (董志翹。敦煌寫本《啟顏錄》箋注 (選) Разъяснения и комментарии к дуньхуанской рукописи «Записей, рождающих улыбку» (избранное)) // Синань миньцзу дасюэ сюэбао (Вестник Юго-Западного ун-та национальностей). 2012. № 3.

Ду Фу 1983 — Ду Фу сюань цзи (杜甫選集 Избранные произведения Ду Фу). Шанхай, 1983.

Ду Цзюань 2011 — *Ду Цзюань.* Цзяньшу Ци Лян шижэнь У Цзюньдэ чуанцзо бэйцзин (杜鵑。簡述齊梁詩人吳均的創作背景 Коротко о творческом окружении жившего при Ци и Лян поэта У Цзюня) // Ляонин шичжуань сюэбао (Вестник Ляонинского высшего спец. пед. училища). 2011. № 5.

Дэн Ань-шэн 1991 — *Дэн Ань-шэн.* Тао Юань-мин няньпу (鄧安生。陶淵明年譜 Погодичная хроника Тао Юань-мина). Тяньцзинь, 1991

Дэн Ань-шэн 1995 — *Дэн Ань-шэн.* Тао Юань-мин синь тань (鄧安生。 陶淵明新探 Новые изыскания о Тао Юань-мине). Тайбэй, 1995

Дэн Чжи-чэн 1983 — *Дэн Чжи-чэн.* Чжунхуа эр цянь нянь ши (鄧之誠。 中華二千年史 Китайская истории за две тысячи лет). Пекин, 1983. Т. 1—5.

Дэн Юй-хуа 1995 — *Дэн Юй-хуа.* Тан чуаньци юй Вэй Цзинь Наньбэйчао чжижэнь сяошо гуаньси цяньшо (鄧裕華。唐傳奇與魏晉南北朝志人小說關係淺說 Первоначальные сведения о связи

между танской новеллой и рассказами о людях эпох Вэй, Цзинь и Наньбэйчао) // Хуанань шифань дасюэ сюэбао (Вестник Южнокитайского пед. университа). 1995. № 2.

Дэн Юй-хуа 2008 — *Дэн Юй-хуа.* «Соу шэнь цзи» сяи гуши лунь (鄧裕華。《搜神記》俠義故事論 Истории о доблести из «Записок о поисках духов») // Хуанань шифань дасюэ сюэбао (Вестник Южно-китайского пед. ун-та). 2008. № 2.

Дэн Юн-ган 1981 — *Дэн Юн-кан.* Вэй Цао Цзы-цзянь сяньшэн Чжи няньпу (鄧永康。 魏曹子建先生植 Погодичная хроника, господина вэйского Цао Цзы-цзяня, Чжи), Тайбэй, 1981.

Е Ган 2009 — *Е Ган.* «Ши шо синь юй» цзуаньцзи «Юй линь» цзювэнь каолунь (葉剛。《世說新語》纂輯《語林》舊文考論 По поводу использования первоначального текста «Леса речей» при составлении «Нового изложения рассказов, в свете ходящих») // Синьсян сюэюань сюэбао (Вестник Синьсянской академии). 2009. № 4.

Е Да-цин 1985 — *Е Да-цин.* Као гу чжи и / Ли Вэй-го цзяодянь (葉大慶。考古質疑 / 李偉國校點 Разрешения сомнений в разысканиях о древности / Крит. текст Ли Вэй-го) // Юань Вэнь. Вэн ю сянь пин; Е Да-цин. Као гу чжи и. Шанхай, 1985.

Е Фэн-юй 1997 — *Е Фэн-юй.* «Су шо» цзочжэ каобянь цзиюй «Ши шо синь юй» чжи бицзяо (葉楓宇。《俗說》作者考辨及與《世說新語》之比較 Разыскание об авторе «Рассказов о нравах», а также сравнение с «Новым изложением рассказов, в свете ходящих») // Фуцзянь луньтань (Фуцзяньский форум). 1997. № 1.

Е Цзин 2012 — *Е Цзин.* Лю Мэй шэнпин шии цзи цзяою као (葉菁。劉玫生平事逸及交遊考 О дошедших до нас сведениях о жизни Лю Мэя и круге его знакомств) // Цзиси дасюэ сюэбао (Вестник Цзисиского ун-та). 2012. № 9.

Жао Дао-цин 2007 — *Жао Дао-цин.* Лю Сян «Ле ши чжуань» ивэнь цзицзяо цзэнбу (饒道慶。劉向《列士傳》逸文輯校增補 Дополнения к собранным и выверенным утраченным фрагментам из «Отдельных жизнеописаний ученых мужей» Лю Сяна) // Вэньсянь (Литературные памятники). 2007. № 1.

Жуань Цзи 1984 — *Жуань Цзи.* Жуань-*бубин* «Юн хуай ши» чжу / Хуан Цзе чжу, Хуа Чэнь-чжи дяо чжу (阮籍。阮步兵 《詠懷詩註 / 黃節註，華忱之校註 «Стихи, поющие о том, что на душе» пехотинца Жуаня с комментариями / Коммент. Хуан Цзе, текстолог. исправления и коммент. Хуа Чэнь-чжи). Пекин, 1957.

Жуань Цзи 1987 — Жуань Цзи цзи цзяо чжу / Чэнь Бо-цзюнь цзяо чжу (阮籍集校注 / 陳伯君校注 Критический текст собрания сочинений Жуань Цзи с комаентарием / Крит. текст и коммент. Чэнь Бо-цзюня). Пекин, 1987.

Жун Сяо-цо 2005 — *Жун Сяо-цо*, *Чжан Сяо-цянь*. «Ю мин ду» чжундэ сяньши цзинсян (榮小措，張曉倩。《幽明錄》中的現實鏡像 Зеркальное отображение реальности в «Записях о тьме и свете») // Шанло шифань чжуанькэ сюэсяо сюэбао (Вестник спец. пед. училища в Шанло). 2005. № 19.

Жэнь Го-дуань 1990 — *Жэнь Го-дуань.* Цюй Юань няньпу (任國端. 屈原年譜 Погодичная хроника Цюй Юаня). Пекин, 1990.

Жэнь Фан 1936 — *Жэнь Фан.* Шу и цзи (任昉。述異記 Записи, излагающие удивительное). [Шанхай, 1936].

И вэнь лэй цзюнь 1999—И вэнь лэй цзюй / Оуян Сюй чжуань, Ван Шао-ин цзяочжу (藝文類聚 / 歐陽詢撰， 汪紹楹校注 Собрание классифицированных по категориям [выдержек из] литературных произведений [шести классов] искусств / Сост. Оуян Сюнь, крит. текст и коммент. Ван Шао-ина). Шанхай, 1999. Т. 1—2.

Ин Цзы 2012 — *Ин Цзы.* Цзяньлунь «Ши шо синь юй» чжун Цао Цаодэ синсян (應紫。濺論《世說新語》中曹操的形象 Коротко об образе Цао Цао в «Новом изложении рассказов, в свете ходящих») // Сычуань чжие цзишу сюэюань сюэбао (Вестник Сычуаньской профессионально-технической академии). 2012. № 3.

Ин Цзюнь 2008 — *Ин Цзюнь.* Цун «Ле нюй чжуань» кань Лю Сяндэ кайтачжи гун (應雋。從《列女傳》看劉向的開拓之功 Достижения Лю Сяна по материалам «Отдельных жизнеописаний женщин») // Суйхуа сюэюань сюэбао (Вестник академии в Суйхуа). 2008. № 3.

Ин Шао 1936 — *Ин Шао*. Фэн су тун и (應邵。風俗通義 Проникновенный смысл нравов и обычаев) // Сы бу цун кань (Библиотека-серия по четырем разделам). Шанхай, 1936. Т. 100.

Ин Шао 1981 — *Ин Шао.* Фэн су тун и цзяочжу / Ван Ли-ци цзяочжу (應邵。風俗通義校注 / 王利器校注 Критический текст «Проникновенного смысла нравов и обычаев» с комментариями / Крит. текст и коммент. Ван Ли-ци). Пекин, 1981. Т. 1—2.

Инь Хун-бин 2008 — *Инь Хун-бин*. Юй Сюн шиши цзеси (尹弘兵。鬻熊史事解析 Анализ исторических сведений о Юй Сюне) // Цзянхань луньтань (Цзянханьский форум). 2008. № 5.

Инь Цзюнь 2011 — *Инь Цзюнь.* «Юй чу кунь ган» — Лу Цзи, Лу Юнь пинчжуань (尹軍。《玉出昆岡》— 陸機， 陸雲評傳 «Братья-хребты, возникшие из нефрита» — критическое жизнеописание Лу Цзи и Лу Юня). Шанхай, 2011.

Инь Цэ 2010 — *Инь Цэ*. «Синь сюй» чжуаньшу тили као (尹策。《新序》撰書體例考 Архитектоника построения «Нового предуведомления») // Дунцзин вэнь-сюэ (Литература Восточной столицы). 2010. № 10.

Инь Чжань-хуа 2001 — *Инь Чжань-хуа*. «Ин ин чжуань» ши Юань Чжэнь цзыюй — цзянь юй У Вэй-бинь сяньшэн шанцюэ (尹占華。《鶯鶯傳》是元稹自寓 — 兼與吳偉斌先生商榷 В «История Ин-ин» Юань Чжэнь намекает на себя — а также к дискуссии с господином У Вэй-бинем) // Сибэй шида сюэбао (Вестник Северо-западного пед. ун-та). 2001. № 4.

Инь Чжань-хуа 2011 — *Инь Чжань-хуа*. «Лун чэн лу» цзай каобянь (尹占華。《龍城錄》再考辨 Повторное разыскание о «Записях из Лунчэна») // Яньчэн шифань сюэюань сюэбао (Вестник Яньчэнской пед. академии). 2011. № 6.

Инь Юнь 1984 — Инь юнь сяо шо / Чжоу Лэн-цзя цзичжу (殷芸小說 / 周楞伽輯注 «Пустяковые росказни» Инь Юня / Ред. и коммент. Чжоу Лэн-цзя). Шанхай, 1984.

Инь Юнь 1999 — *Инь Юнь*. Сяо шо / Ван Гэнь-линь цзяодянь (殷芸。小說 / 王根林校點 Пустяковые росказни / Крит. текст Ван Гэнь-линя) // Хань Вэй Лючао бицзи сяошо дагуань 1999.

Кай юань тянь бао и ши 1985 — Кай юань тянь бао и ши ши чжун / Дин Жу-мин цзицзяо (開元天寶遺事十種 / 丁如明輯校 «Забытые истории годов Кай-юань и Тянь-бао»: десять текстов / Ред. и крит. текст Дин Жу-мин). Шанхай, 1985.

Камато Сигео 1990 — *Камато Сигео*. Цзяньмин чжунго фоцзяо ши / Чжэн Пэн-нянь фаньи (鎌田茂雄. 簡明中國佛教史 / 鄭彭年翻譯 Краткая история китайского буддизма / Пер. Чжэн Пэн-няня). Шанхай, 1990.

Кан-си цзыдянь 1980 — Кан-си цзыдянь (康熙字典 Словарь иероглифов, составленный в годы правления Кан-си). Пекин, 1980.

Кан Цзинь-шэн 2005 — *Кан Цзинь-шэн*. Гайсе чжунго сяошо ши (康金聲。改寫中國小說史 О переписывании истории китайской прозы сяошо) // Шаньси дасюэ сюэбао (Вестник Шаньсийского ун-та). 2005. № 2.

Кань Сюй-лян 2002 — *Кань Сюй-лян*. «Ши шо синь юй» сыюй чжацзи (闞緒良。《世說新語》詞語札記 Заметки о лексике «Нового изложения рассказов, в свете ходящих») // Аньхой гуанбо дяньши дасюэ сюэбао (Вестник Аньхойского ун-та радио и телевидения). 2002. № 4.

Коминами Итиро 1993 — *Коминами Итиро*. Чжунгодэ шэньхуа чуаньшо юй гу сяошо (小南一郎。中國的神話傳說與古小說 Китайские мифы и предания и древняя проза). Пекин, 1993.

Коминами Итиро 2008 — *Коминами Итиро*. Лунь сяошодэ циюань: цун «юй» дао «шо» (小南一郎。論小說的起源：從《語》到《說》Об истоках сюжетной прозы: от «слов» к «речениям») // Нанькай сюэбао (Нанькайский вестник). 2008. № 5.

Кун Дэ-мин 2011 — *Кун Дэ-мин*. Фоцзяо гуши юй «Бу цзун цзян бай юань чжуань» (孔德明。佛教故事與補江總白猿傳 Буддийские рассказы и «Дополнение к истории Цзун Цзяна о белой обезьяне») // Чуаньшань сюэкань (Чуаньшаньский журнал). 2011. № 2.

Кун Минь 2011 — *Кун Минь*. «Да тан синь юй» яньцзю (孔敏。《大唐新語》研究 Изучение «Новых рассказов о Великой Тан») // Шаньдун шэхуэй кэсюэ (Общественные науки в Шаньдуне). 2011. № 5.

Кун Фань-ли 2000 — *Кун Фань-ли*. Гуаньюй Сунь Гуан-сянь хэ тадэ «Бэй мэн со янь» цзигэ вэньтидэ яньцзю (孔凡禮。關於孫光憲和他的《北夢瑣言》幾個問題的研究 Исследование по некоторым вопросам, касающимся Сунь Гуан-сяня и его «Кратких речений из Бэймэн») // Сунь Гуан-сянь. Бэй мэн со янь (Краткие речения из Бэймэн). Пекин, 2000.

Кун Фань-ли 2001 — *Кун Фань-ли*. Сунь Гуан-сянь юй «Бэй мэн со янь» сокао (孔凡禮。孫光憲輿《北夢瑣言》索考 Небольшие разыскания о Сунь Гуан-сяне и «Кратких речениях из Бэймэн») // Вэньши (Литература и история). 2001. № 1.

Кун Фань-ли 2006 — *Кун Фань-ли*. Сундай вэньши луньцун (孔凡禮。宋代文史論叢 Статьи по сунской литературе и истории). Пекин, 2006.

Лань Лань 2002 — *Лань Лань*. «Ши и цзи» цзици цзочжэ (藍嵐。《拾遺記》及其作者 «Записки, восполняющие упущенное» и их автор) // Тяньчжун сюэкань (Тяньчжунский журнал). 2002. № 3.

Ле сянь чжуань 1996 — Ле сянь чжуань чжуи / Тэн Сю-чжань, Ван Ци чжуи. Шэнь сянь чжуань чжуи / Чжан Шу-цинь, Гао Янь чжуи (列仙傳 / 滕修展，王奇注譯。神仙傳注譯 / 張淑琴，高艷注譯 «Отдельные жизнеописания бессмертных» с комментариями и переводом на современный язык / Коммент. и пер. Тэн Сю-чжаня и Ван Ци. «Жизнеописания божественных бессмертных» с комментариями и переводом на современный язык / Коммент. и пер. Чжан Шу-цинь и Гао Яня). Тяньцзинь, 1996.

Ле сянь чжуань 2004 — Ле сянь чжуань чжуи. Шэнь сянь чжуань чжуи / Цю Хэ-тин чжуи (列仙傳注譯，神仙傳注譯 / 邱鶴亭注譯 «Отдельные жизнеописания бессмертных» с комментарием и переводом на современный язык, «Жизнеописания бессмертных» с комментарием и переводом на современный язык / Коммент. и пер. Цю Хэ-тина). Пекин, 2004.

Ле сянь чжуань 2007 — Ле сянь чжуань цзяоцзянь / Ван Шу-минь чжуань (列仙傳校箋/ 王叔岷撰 / «Жизнеописания бессмертных» с примечаниями и толкованиями / Сост. Ван Шу-миня). Пекин, 2007.

Ле-цзы 1990 — Ле-цзы 列子 // Эршиэр цзы (Двадцать два философа). Шанхай, 1990.

Ли Бо 2008 — *Ли Бо*. Лу Сюнь соцзи «Го цзы» цзяокань цзи (李柏。魯迅所輯《郭子》校勘記 Текстологические заметки о собранных Лу Синем фрагментах из «Го-цзы») // Гуцзи чжэнли яньцзю сюэкань (Текстологические исследования древних памятников). 2008. № 6.

Ли Бянь-юй 2010 — *Ли Бянь-юй*. Лунь «Сюань гуай лу» дэ жэньцин чжигуай тэчжэн (李忭玉。論《玄怪錄》的人情志怪特征 О специфике очеловечивания сверхъестественного в «Записях о сокровенных чудесах») // Чунцин санься сюэюань сюэбао (Вестник Чунцинской академии в Санься). 2010. № 6.

Ли Вэнь-цзюань 2008 — *Ли Вэнь-цзюань*. «Си цзин цза цзи» «Гэ Хун шо» бучжэн (李文娟。《西京雜記》《葛洪說》補證 Дополнительные свидетельства об «авторстве Гэ Хуна» «Разных записок о западной столице») // Аньхой вэньсюэ (Литература в Аньхое). 2008. № 3.

Лидай сяохуа цзи 1956 — Лидай сяохуа цзи / Ван Ли-ци цзилу (歷代笑話集 / 王利器輯錄 Собрание анекдотов различных эпох / Сост. Ван Ли-ци). Шанхай, 1956.

Лидай сяошо бицзи сюань 1984 — Лидай сяошо бицзи сюань. Хань Вэй Лючао / Цзян Юй-цзин сюань-бянь (歷代小說筆記選。漢魏六朝 / 江畬經選編 Избранные сяошо и бицзи разных эпох. Хань, Вэй и Шесть династий / Сост. Цзян Юй-цзин). Гуанчжоу, 1984.

Лидай шихуа 1982 — Лидай шихуа / Хэ Вэнь-хуань цзи (歷代詩話 / 何文煥輯 Рассуждения о стихах различных эпох / Сост. Хэ Вэнь-хуань). Пекин, 1982. Т. 1—2.

Ли Дань 2004 — *Ли Дань*, *Шан Юн-лян*. Юань Чжэнь байнянь яньцзю цзуншу (李丹，尚永亮。元稹百年研究綜述 Очерк изучения Юань Чжэня за сто лет) // Сюэшу цзяолю (Научный обмен). 2004. № 4.

Ли Дао-хэ 2007 — *Ли Дао-хэ*. Цзинь Тан сяошо лонюй гуши каолунь (李道和。晉唐小說螺女故事考論 По поводу предания о деве-улитке в сюжетной прозе с Цзинь по Тан) // Вэньсюэ ичань (Литературное наследие). 2007. № 3.

Ли Дао-юань 1996 — *Ли Дао-юань*. Шуй цзин чжу цюаньи / Чэнь Цяо-и, Е Гуан-тин, Е Ян ижу (酈道元。水經注全譯 / 陳橋驛，葉光庭，葉揚譯注 «Книга вод с комментариями» в полном переводе на совеменный язык / Пер. и коммент. Чэнь Цяо-и, Е Гуан-ина и и Е Яна). Гуйян, 1996. Т. 1—2.

Ли Дэ-шэн 2010 — *Ли Дэ-шэн*. Эрши шицзи илай «Лю бинь кэ цзя хуа лу» яньцзю шупин (李德生。二十世紀以來《劉賓客嘉話錄》研究述評 Обозрение исследований «Записей достойных похвалы рассказов бинькэ Лю» в XX веке) // Чэнду дасюэ сюэбао (Вестник Чэндуского униеристета). 2010. № 4.

Ли Жунь-цян 2002 — *Ли Жунь-цян*. Ню Сэн-жу чуаньци чуанцзо яньцзю (李潤強。牛僧孺傳奇創作研究 Как Ню Сэн-жу создавал новеллы) // Сибэй шида сюэ-бао (Вестник Северо-западного пед. ун-та). 2002. № 3.

Ли И 2008 — *Ли И*. Цун «Тай пин гуан цзи» чжи сяньцзин мяосе кань даоцзяодэ шисухуа цюйши (李懿。從《太平廣記》之仙境描寫看道教的世俗化趨勢 Тенденция к секуляризации даосизма по описаниям сферы обитания бессмертных в «Обширных записках годов Тай-пин») // Дачжун вэньи (Популярная литература). 2008. № 11.

Ли И-кэ 1985 — *Ли И-кэ*. Шилунь «Ши шо синь юй чжу» (李穎科。試論《世說新語注》Коротко о «Новом изложении рассказов, в свете ходящих с комментариями») // Шисюэши яньцзю (Историографические исследования). 1985. № 4.

Ли И-фэй 1994 — *Ли И-фэй*. «Инь хуа лу» цзочжэ Чжао Линьдэ шэнцу юй жэнь-люй (李一飛。《因話錄》作者趙璘的生卒與任履 Даты жизни и служебный рост автора «Записей, основанных на рассказах» Чжао Линя) // Вэньсянь (Литературные памятники). 1994. № 4.

Ли И-фэй 1997 — *Ли И-фэй*. «Цзяо фан цзи» цзочжэ Цуй Лин-цинь шэнпин каобу (李一飛。《校坊記》作者崔令欽生平考補 Дополнения к биографии автора «Записок о [придворной] школе» Цуй Лин-циня) // Вэньсянь (Литературные памятники). 1997. № 2.

Ли Ин-кэ 1985 — *Ли Ин-кэ*. Шилунь «Ши шо синь юй чжу» (李穎科。試論《世說新語注》 По поводу комменатриев к «Новому изложению рассказов, в свете ходящих») // Шисюэши яньцзю (Историографические исследования). 1985. № 4.

Ли Ли-вэнь 2010 — *Ли Ли-вэнь*. Вэй Цзинь Наньбэйчао фоцзяо сяошодэ фаньсин — и «Ю мин лу» вэйли (李立文。魏晉南北朝佛教小說範型 — 以《幽明錄》為例 Модель буддийских сяошо периодов Вэй Цзинь и Южных и северных династий — на примере «Записей о тьме и свете») // Чуаньци, чуаньци вэньсюэ сюанькань (Литература новелл и биографических сочинений: сборник). 2010. № 11.

Ли Мин 2005 — *Ли Мин*. «Соу шэнь цзи» яньцзю чжацзи (李明。《搜神記》研究札記 Разные заметки при изучении «Записок о поисках духов») // Тяньчжун сюэкань (Тяньчжунский журнал). 2005. № 4.

Ли Мин-цзин 2000 — *Ли Мин-цзин.* «Мин бао цзи» дэ гучаобэнь юй чуаньчэн (李銘敬。《冥報記》的古抄本與傳承 Старые списки «Записок о загробном воздаянии» и наше наследие) // Вэньсянь (Литературные памятники). 2000. № 3.

Ли Мин-цзин 2006 — *Ли Мин-цзин.* Жибэнь Тион цзан «Мин бао цзи» гусебэньдэ чуаньчэн юй чжулу каолюэ (李銘敬。日本知恩院藏《冥報記》古寫本的傳承與著錄考略 Коротко о преемственности традиций и составе древней рукописи «Записок о загробном воздаянии», хранящейся в храме Тион в Японии) // Вэньсянь (Литературные памятники). 2006. № 2.

Ли Мэй-во 1992 — *Ли Мэй-во.* Чжунго сяошо ши маньгао (李梅吾。中國小說史漫稿 Наброски к истории китайской сюжетной прозы). Ухань, 1992.

Ли Нань-хуэй 2000 — *Ли Нань-хуэй.* «Да тан синь юй» цзяочжа (李南暉。《大唐新語》校扎 Редакторские заметки о «Новых рассказах о Великой Тан») // Гуцзи чжэнли яньцзю сюэкань (Текстологические исследования древних па-мятников). 2000. № 5.

Лин Юй-чжи 2000 — *Лин Юй-чжи.* Хун Май чжуцзо синянь каочжэн (凌郁之。洪邁著作系年考證 Исследование творческой хронологии Хун Мая) // Вэньсянь (Литературные памятники). 2000. № 2.

Лин Юй-чжи 2006 — *Лин Юй-чжи.* Хун Май няньпу (凌郁之。洪邁年譜 Погодичная хроника Хун Мая). Шанхай, 2006.

Линь Ай-юань 1982 — *Линь Ай-юань.* «Бэй мэн со янь» дэ шиляо цзячжи (林艾園。《北夢瑣言》的史料價值 О ценности исторических материалов из «Кратких речений из Юэймэн») // Хуадун шифань дасюэ сюэбао (Вестник Восточного китайского пед. ун-та). 1982. № 5.

Линь Вэнь 2008 — *Линь Вэнь.* Цун Тан чуаньци «Чжэнь чжун цзи» кань Тандай шижэньдэ ичжи юй минюнь (林文。從唐傳奇《枕中記》看唐代士人的意識與命運 Самосознание и предназначение ученых мужей эпохи Тан по материалам танской новеллы «Записики из изголовья») // Ниндэ шичжуань сюэбао (Вестник Ниндэского высшего спец. пед. училища). 2008. № 1.

Линь Вэнь-юэ 1977 — Линь Вэнь-юэ. Се Лин-юнь (林文月。 謝靈運). Тайбэй, 1977.

Линь Гуань-фу 1998 — *Линь Гуань-фу.* Ли Фу-янь као (林冠夫。李复言考 О Ли Фу-ляне) // Хуацяо дасюэ сюэбао (Вестник ун-та Хуацяо). 1998. № 3.

Линь Гуань-фу 2003 — *Линь Гуань-фу.* Тан чуаньци цункао (林冠夫。唐傳奇叢考 Исследования танских новелл) // Хуацяо дасюэ сюэбао (Вестник ун-та Хуацяо). 2003. № 2.

Линь Гэн 1957 — *Линь Гэн.* Чжунго вэньсюэ цзянь ши (林庚. 中國文學簡史 Краткая история китайской литературы). Шанхай, 1957. Т. 1—3.

Линь Гэн 1983 — *Линь Гэн.* Тянь вэнь лунь цзянь (林庚. 天問論箋 Обсуждения и толкования «Вопросов [к] Небу»). Пекин, 1983.

Линь Гэн 2006 — *Линь Гэн.* Чу цы яньцзю лян чжун (林庚. 楚辭研究兩種 Два типа исследований чуских строф). Пекин, 2006.

Линь Да-чжи 2007 — *Линь Да-чжи.* Сы Сяо яньцзю — и вэньсюэ вэй чжун синь (林大志. 四蕭研究 — 以文學為中心 Исследования Четырех Сяо — сердце литературы). Пекин, 2007.

Линь Дун-хай 1984 — *Линь Дун-хай.* Се Тяо [пинчжуань] (林東海。謝朓[評傳] Се Тяо: [критическое жизнеописание]) // Чжунго лидай чжэмин 1984. Т. 1.

Линь Ли-сюэ 1977 — *Линь Ли-сюэ.* Гэ Хун шицзи юй чжушу као (林麗雪。葛洪事蹟與著述 Вехи жизни и сочинения Гэ Хуна) // Голи бяньигуань гуанькань (Вестник Государственной палаты сочинений и переводов). 1977. № 12.

Линь Сянь-лян 2008 — *Линь Сянь-лян.* Лунь Лю И-цин дуй «Юй линь» чжи тайду (林憲亮。論劉義慶對《語林》之態度 Отношение Лю И-цина к «Лесу записей») // Цзяннань дасюэ сюэбао (Вестник Цзяннаньского ун-та). 2008. № 6.

Линь Сянь-лян 2009 — *Линь Сянь-лян.* Лунь Се Ань фоудин «Юй линь» чжи юаньинь (林憲亮。論謝安否定《語林》之原因 Причина, по которой Се Ань отверг «Лес речей») // Чжунго дяньцзи юй вэньхуа (Китайские классические письменные памятники и культура). 2009. № 1.

Линь Сянь-лян 2010 — *Линь Сянь-лян.* Елунь «Юй линь» чжи саньши (林憲亮。也論《語林》之散失 Еще раз об утерянных фрагментах из «Леса речений») // Чжуннань дасюэ сюэбао (Вестник Южнокитайского ун-та). 2010. № 5.

Линь Цзи-фу 2008 — *Линь Цзи-фу.* Цзы-гу синьян любянь яньцзю (林繼富。紫姑信仰流變研究 Исследование трансформации веры в Цзы-гу) // Чанцзян дасюэ сюэбао (Вестник ун-та «Янцзыцзян»). 2008. № 1.

Линь Цзя-ли 2000 — *Линь Цзя-ли.* Шэнь Юэ яньцзю (林家驪。沈約研究 Исследование Шэнь Юэ). Ханчжоу, 2000.

Линь Чжэнь-сян 2007 — *Линь Чжэнь-сян.* Шиси «Мин бао цзи» юй Тан Линьчжи минбаогуань (林貞祥。試析《冥報記》與唐臨之冥報觀 Попытка анализа «Записок о загробном воздаянии» и воззрения Тан Линя на загробное воздаяние) // Дунъу чжунвэнь яньцзю цзикань (Сборник исследований по китайской литературе ун-та Дунъу). Вып. 14. Тайбэй, 2007.

Линь Чэнь 1998 — *Линь Чэнь*. Шэньгуай сяошо ши (林辰。神怪小說史 История волшебного рассказа). Ханчжоу, 1998.

Линь Чэнь 2006 — *Линь Чэнь*. Гудай сяошо гайлунь (林辰。古代小說概論 Очерки о старой сюжетной прозы). Шэньян, 2006.

Линь Шэнь-цин 1997 — *Линь Шэнь-цин*. Лидай мулучжундэ «сяошоцзя» цзяньси (林申清。歷代目錄中的《小說家》淺析 Краткий анализ «школы сяошо» в библиографиях разных эпох) // Тушу юй цинбао (Библиотека и информация). 1997. № 2.

Линь Юй-чжи 2005 — *Лин Юй-чжи*. «Тай пин гуан цзи» дэ бянькэ, чуаньбо цзи сяошо гуаньнянь (凌郁之。《太平廣記》的編刻，傳播及小說觀念 Ксилографические издания «Обширных записок годов Тай-пин», их распространение и представления о прозе сяошо) // Сучжоу кэцзи сюэюань сюэбао (Вестник Сучжоуской технологической академии). 2005. № 3.

Линь Ян-цзе 2010 — *Линь Ян-цзе*. Цзуй юсюдэ «Ши ши фуцзяочжи шу» — цзеду «Юань хунь чжи» (林揚潔。最優秀的《釋氏輔教之書》— 解讀《冤魂志》Самая прекрасная из «книг, способствующих учению господина Шакья», — дешифровка «Записей о душах безвинно погибших») // Синь сибу (Новый Запад). 2010. № 6.

Линь Яо-линь 1996 — *Линь Яо-линь*. Си Хань сань цзя ши-сюэ яньцзю (林耀潾。 西漢三家詩學研究 Исследование учений о стихах-*ши* трех школ Западной Хань). Тайбэй, 1996.

Лин Юй-чжи 2005 — *Лин Юй-чжи*. «Тай пин гуан цзи» дэ бянькэ, чуаньбо цзи сяошо гуаньнянь (凌郁之。《太平廣記》的編刻，傳播及小說觀念 Ксилографические издания «Обширных записок годов Тай-пин», их распространение и представления о сюжетной прозе) // Сучжоу кэцзи сюэюань сюэбао (Вестник Сучжоуской технологической академии). 2005. № 3.

Ли сао 1980 — Ли сао цзуань и / Ю Го-энь чжубянь (離騷纂繹 / 遊國恩主編 «Ли сао» с полным комментарием / Под ред. Ю Го-эня). Пекин, 1980.

Ли Синь-фу 1994 — *Ли Синь-фу*. Шилунь Го Пудэ шэньхуасюэ сысян (李欣复。試論郭璞的神話學思想 Коротко о воззрениях Го Пу на мифологию) // Сюэшу юэкань (Ежемесячник «Наука»). 1994. № 8.

Ли Сэнь-нань 1989 — Линь Сэн-нань. Шаньшуй шижэнь Се Лин-юнь (李森南。 山水詩人謝靈運 Поэт-пейзажист Се Лин-юнь)。Тайбэй，1989.

Ли Сяо-ся 2009 — *Ли Сяо-ся*. «Ю ян цза цзу» чжундэ гуй вэньхуа цяньтань (李曉霞。《酉陽雜俎》中的鬼文化淺探 Краткий анализ представлений о душах умерших в «Разных заметках с южной стороны Ю[шани]») // Ляонин гунчэн цзишу дасюэ сюэбао (Вестник Ляонинского инженерно-технического ун-та). 2009. № 2.

Ли Фэн-мао 1983 — *Ли Фэн-мао*. Шичжоу чуаньшодэ синчэн цзици яньбянь (李豐楙。十洲傳說的形成及其衍變 Формирование и развитие легенд о десяти сушах) // Чжунго гудянь сяошо яньцзю чжуаньцзи (Отдельный сборник исследований китайской классической прозы). Вып. 6. Тайбэй, 1983.

Ли Хай-янь 2008 — *Ли Хай-янь*. Ван Ду цзи ци «Гу цзин цзи» дэ ишу тэсэ (李海燕。王度及其《古鏡記》的藝術特色 Ван Ду и художественные особенности его «Записок о древнем зеркале») // Юньчэн сюэсюнь сюэбао (Вестник Юньчэнской академии). 2008. № 6.

Ли Хуа 1988 — *Ли Хуа*. Тао Юань-мин шивэнь шанси цзи (李華. 陶淵明詩文賞析集 Сборник художественного анализа стихов и прозы Тао Юань-мина). Чэнду, 1988.

Ли Хэ 2003 — Ли Хэ цзи / Ван Ю-шэн, Ли Дэ-хуэй цзяочжу (李賀集 / 王友勝，李德輝校注 Собрание сочинений Ли Хэ / Крит. текст и коммент. Ван Ю-шэна и Ли Дэ-хуэя). Чанша, 2003.

Ли Хэ 2005 — Ли Хэ ши / Хуан Ши-чжун цзяочжу (李賀詩 / 黃世中校注 Стихи Ли Хэ / Крит. текст и коммент. Хуан Ши-чжуна). Пекин, 2005.

Ли Цзе 2006 — *Ли Цзе*. Лунь «Бо у чжи» дили сюйшудэ цзячжи юй ии (李婕。論《博物志》地理敘述的價值與意義 О ценности и смысле географических описаний из «Записей о всех вещах») // Нинся дасюэ сюэбао (Вестник Нинсяского ун-та). 2006. № 28.

Ли цзи 1989 — Ли цзи цзи шо / Чэнь Хао чжу (禮記集說 / 陳澔注 «Записи о ритуалах» со сводными растолкованиями / Коммент. Чэнь Хао // Сы шу У цзин 1989. Т. 2.

Ли Цзин-мин 1998 — *Ли Цзин-мин*. Чжунго жусюэ ши. Цинь Хань цзюань (李景明。 中國儒學史。秦漢卷 История китайского конфуцианства: Том Цинь и Хань). Гуанчжоу, 1998.

Ли Цзун-вэй 1985 — *Ли Цзун-вэй*. Танжэнь чуаньци (李宗為。唐人傳奇 Танские новеллы чуаньци). Пекин, 1985.

Ли Цзун-вэй 2004 — *Ли Цзун-вэй*. Цзянь-ань фэнгу (李宗為。建安風骨 Ветер и остов эры Цзянь-ань). Пекин, 2004.

Ли Цзюань 2011 — *Ли Цзюань*, *Юань Тянь-фэнь*. «Ду цзи» чжун дуфу синсяндэ чжунсинь цзеду (李娟，袁天芬。《妒記》中妒婦形象的重心解讀 Новое прочтение образов женщин-ревнивиц из «Записок о ревности») // Вэньи шэнхо (Литературная жизнь). 2011. № 8.

Ли Цзюнь 2012-1 — *Ли Цзюнь*. «Гань цзэ яо» чжи лиши жэньу као (李軍。《甘澤謠》之歷史人物考 Об исторических персонажах в «Россказнях [в дни] благодатной влаги») // Чанчунь дасюэ сюэбао (Вестник Чанчуньского ун-та. 2012. № 1.

Ли Цзюнь 2012-2 — *Ли Цзюнь*. Лунь «Гань цзэ яо» чжундэ иньюэ цинсу (李軍。論《甘澤謠》中的音樂情愫 О сути музыки в «Россказни [в дни] благодатной влаги») // Тяньшуй шифань сюэюань сюэбао (Вестник Тяньшуйской пед. академии). 2012. № 4.

Ли Цзюнь 2012-3 — *Ли Цзюнь*. Лунь фодаося чжучжун сысян дуй «Гань цзэ яо» чуанцзочжи инсян (李軍。論佛道俠諸種思想對《甘澤謠》創作之影響 О влиянии разнообразных представлений о буддийских и даосских поборниках справедливости на создание «Россказней [в дни] благодатной влаги») // Лоян шифань сюэюань сюбао (Вестник Лоянской пед. академии). 2012. № 7.

Ли Цзюнь 2012-4 — *Ли Цзюнь*, *Ли Янь-цинь*. «Гань цзэ яо» чжи лючуань юй инсян као (李軍，李延琴。《甘澤謠》之流傳與影響考 О бытовании и влиянии «Россказней [в дни] благодатной влаги») // Чжунго гудай сяошо сицзюй яньцзю (Исследования по древнекитайского прозе и драме). 2012. № 12.

Ли Цзюнь 2013 — *Ли Цзюнь*. «Гань цзэ яо» каоу (李軍。《甘澤謠》考誤 Ошибки в «Россказнях [в дни] благодатной влаги») // Гуанчжоу дасюэ сюэбао (Вестник Гуанчжоуского ун-та). 2013. № 3.

Ли Цзюнь-юнь 2007 — *Ли Цзюнь-юнь*. Чуаньци сяошо вэньти яньцзю (李軍均。傳奇小說文體研究 Изучение жанра новеллы чуаньци). Ухань, 2007.

Ли Цзюнь-юнь 2011 — *Ли Цзюнь-юнь*. «Чжи гуай» юйи юаньлю каолунь (李軍均。《志怪》語義源流考論 Разыскания об истоках значения термина «чжи гуай») // Вэньи лилунь яньцзю (Исследования по теории литературы). 2011. № 5.

Ли Цзюнь-шэн 2009 — *Ли Цзюнь-шэн*. «Гуйфэй» гуши каои (李俊生。《貴妃》故事考異 Разночтения в историях о «гуйфэй») // Синтай сюэюань сюэбао (Вестник Синтайской академии). 2009. № 4.

Ли Цзя-ли 2006 — *Ли Цзя-ли*. И дай цы цзун: Шэнь Юэ чжуань (林家驪. 一代辭宗：沈約傳. Корифей своего времени: биография Шэнь Юэ). Ханчжоу, 2006.

Ли Цзянь-го 1982 — *Ли Цзянь-го*. Лючао чжигуайчжундэ дунку чуаньшо (李劍國。六朝志怪中的洞窟傳說 Легенды о пещерах в рассказах об удивительном периода Шести Династий) // Тяньцзинь шида сюэбао (Вестник Тяньцзиньского пед. унивеситета). 1982. № 6.

Ли Цзянь-го 1984-1 — *Ли Цзянь-го*. Дили боути чжигуай сяошодэ чаньшэн хэ фачжань (李劍國。地理博物體志怪小說的產生和發展 Возникновение и развитие сюжетной прозы об удивительном географического и энциклопедического типа) // Нанькай сюэбао (Вестник Нанькайского ун-та). 1984. № 5.

Ли Цзянь-го 1984-2 — *Ли Цзянь-го*. Танцянь чжигуай сяошо ши (李劍國。唐前志怪小說史 История дотанских рассказов об удивительном). Тяньцзинь, 1984.

Ли Цзянь-го 1986 — *Ли Цзянь-го*. Танцянь чжигуай сяошо цзиши (李劍國。唐前志怪小說輯釋 Сборник дотанских рассказов об удивительном с пояснениями). Шанхай, 1986.

Ли Цзянь-го 1993 — *Ли Цзянь-го*. Тан Удай чжигуай чуаньци сюйлу (李劍國。唐五代志怪傳奇敘錄 Новеллы чуаньци об удивительном эпох Тан и Пяти династий с заметками). Тяньцзинь, 1993. Т. 1—2.

Ли Цзянь-го 1997 — *Ли Цзянь-го*. Сундай чжигуай чуаньци сюйлу (李劍國。宋代志怪傳奇敘錄 Заметки о новеллах чуаньци об удивительном эпохи Сун). Тяньцзинь, 1997.

Ли Цзянь-го 2000 — *Ли Цзянь-го*. Эршицзюаньбэнь «Соу шэнь цзи» као (李劍國。二十卷本《搜神記》考 Исследование списка «Записок о поисках духов» в двадцати цзюанях) // Вэньсянь (Литературные памятники). 2000. № 4.

Ли Цзянь-го 2001-1 — *Ли Цзянь-го*. Гань Бао као (李劍國。干寶考 О Гань Бао) // Вэньсюэ ичань (Литературное наследие). 2001. № 2.

Ли Цзянь-го 2001-2 — *Ли Цзянь-го*. Сяошодэ циюань юй сяошо дули вэньтидэ синчэн (李劍國。小說的起源與小說獨立文體的形成 Истоки сюжетной прозы и оформление сюжетной прозы в отдельный жанр) // Цзиньчжоу шифань сюэюань сюэбао (Вестник Цзиньчжоуской пед. академии). 2001. № 3.

Ли Цзянь-го 2001-3 — *Ли Цзянь-го*. Цзаоци сяошогуань юй сяошо гайняньдэ кэсюэ цзедин (李劍國。早期小說觀與小說概念的科學界定 Ранние представления о сюжетной прозе и научное определение понятия сяошо) // Ухань дасюэ сюэбао (Вестник Уханьского ун-та). 2001. № 5.

Ли Цзянь-го 2001-4 — *Ли Цзянь-го*. Цинь Чунь «Чжао фэй янь бе чжуань» каолунь (李劍國。秦醇《趙飛燕別傳》考論 По поводу «Другого жизнеописания Чжао Фэй-янь» Цинь Чуня) // Гуюань шичжуань сюэбао (Вестник Гуюаньского высшего спец. пед. училища). 2001. № 1.

Ли Цзянь-го 2002 — *Ли Цзянь-го*. Сянь Тан гу сяошодэ фэньлэй (李劍國。先唐古小說的分類 Классификация дотанской старой сюжетной прозы) // Гудянь вэньсюэ чжиши (Знания по классической литературе). 2002. № 2.

Ли Цзянь-го 2002-2 — *Ли Цзянь-го*. Чжунго ху вэньхуа (李建國。中國狐文化 Культура лисы в Китае). Пекин, 2002.

Ли Цзянь-го 2004 — *Ли Цзянь-го*. Чуаньцичжи шоу «Чжао фэй янь вай чжуань» (李劍國。傳奇之首《趙飛燕外傳》 Прародительница новелл чуаньци, «Неофициальное жизнеописание Чжао Фэй-янь») // Гудань вэньсюэ чжиши (Знания по древней литературе). 2004. № 1.

Ли Цзянь-го 2005 — *Ли Цзянь-го.* Ван Шао-ин «Соу шэнь цзи и вэнь» бяньчжэн (李劍國。汪紹楹《搜神記逸文》辨正 Исправления к «Утраченным рассказам из "Записок о поисках духов"» Ван Шао-ина) // Гудянь вэньсюэ чжиши (Знания по классической литературе). 2005. № 4.

Ли Цзянь-го 2007 — *Ли Цзянь-го.* «Ли ва чжуань» ивэнь каобянь цзи цита (李劍國。《李娃傳》疑文考辨及其他 — 兼議《太平廣記》的引文體例 Выправление сомнительных мест в «Истории Ли Красавицы » и другое — а также по поводу архитектоники заимствований в «Обширных записках годов Тай-пин») // Вэньсюэ ичань (Литературное наследие). 2007. № 7.

Ли Цзянь-го 2008-1 — *Ли Цзянь-го.* Тан чуаньци цзяоду чжацзи (и) (李劍國。唐傳奇校讀札記（一） Разные редакторские заметки о танских новеллах (первая)) // Вэньсюэ ичань (Литературное наследие). 2008. № 2.

Ли Цзянь-го 2008-2 — *Ли Цзянь-го*, *Чжан Юй-лянь.* Хань Вэй Лючао чжигуай сяошо чжундэ тин гуши (李劍國，張玉蓮。漢魏六朝志怪小說中的亭故事 Истории о почтовых станциях в сюжетной прозе об удивительном эпох Хань, Вэй и Шести династий) // Нанькай сюэбао (Вестник Нанькайского ун-та). 2008. № 3.

Ли Цзянь-го 2010-1 — *Ли Цзянь-го.* Гу сяошодэ вэньхуа чаньши юй сюйши чаньши (李劍國。古小說的文化闡釋與敘事闡釋 Культурная и нарративная интерпретация старой сюжетной прозы) // Хэнань шифань дасюэ сюэбао (Вестник Хэнаньского пед. ун-та). 2010. № 5.

Ли Цзянь-го 2010-2 — *Ли Цзянь-го.* Тан чуаньци цзяоду чжацзи (эр) (李劍國。唐傳奇校讀札記（二） Разные редакторские заметки о танских новеллах (вторая)) // Вэньсюэ ичань (Литературное наследие). 2010. № 5.

Ли Цзянь-го 2011 — *Ли Цзянь-го.* Тан чуаньци цзяоду чжацзи (сань) (李劍國。唐傳奇校讀札記（三） Разные редакторские заметки о танских новеллах (третья)) // Вэньсюэ ичань (Литературное наследие). 2011. № 2.

Ли Цзянь-го 2011-1 — *Ли Цзянь-го.* Танцянь чжигуай сяошо ши (李劍國。唐前志怪小說史 История дотанских рассказов об удивительном). Пекин, 2011.

Ли Цзянь-го 2012 — *Ли Цзянь-го.* Тан чуаньци цзяоду чжацзи (сы) (李劍國。唐傳奇校讀札記（四） Разные редакторские заметки о танских новеллах (четвертая)) // Вэньсюэ ичань (Литературное наследие). 2012. № 3.

Ли Цзянь-фэн 2004 — *Ли Цзянь-фэн.* Тань Тао Юань-мин чуанцзо «Соу шэнь хоу цзи» дэ саньгэ кэнэнсин (李劍峰。談陶淵明創作《搜神後記》的三種可能性 О трех резонах того, что Тао Юань-мин написал «Последующие записки о поисках духов») // Цзюцзян сюэюань сюэбао (Вестник Цзюцзанской академии). 2004. № 4.

Ли Цзянь-чжун 2001 — *Ли Цзянь-чжун*, *Гао Вэнь-цян.* Жи юэ цин лан, цянь гу фэн лю: «Ши шо синь юй» (李建中，高文強。日月清朗，千古風流：《世說新語》Неизменно свежо, на века прелестно: «Новое изложение рассказов, в свете ходящих»). Куньмин. 2001.

Ли Цзянь-чжун 2003 — *Ли Цзянь-чжун, Гао Хуа-пин.* Сюаньсюэ юй Вэй Цзинь шэхуэй (李建中，高華平。玄學與魏晉社會 Учение о сокровенном и общество при Вэй и Цзинь). Шицзячжуан, 2003.

Ли Ци-чжэнь 2009 — *Ли Ци-чжэнь*, *Ли Чжи-хун.* Цун «Хуэй гунян» юаньсин кань чжунсифан вэньхуа нэйханьдэ чаи — и «Хуэй гунян» юй «Е сянь» вэйли (黎琪珍，李志紅。從《灰姑娘》原型看中西方文化內涵的差異 — 以《灰姑娘》與《葉限》為例 О содержательных различиях китайской и западной культур в прототипе «Золушки» — на примере «Золушки» и «Е-сянь») // Дачжун вэньи (Популярная литература). 2009. № 6.

Ли Цяо 1995 — Ли Цяо шичжу, Су Вэй-дао шичжу / Сюй Дин-сян чжу (李嶠詩注；蘇味道詩注 / 徐定祥注 Стихи Ли Цяо с комментариями; стихи Су Вэй-дао с комментариями / Коммент. Сюй Дин-сяна). Шанхай, 1995.

Ли Чан-цзи 1988 — *Ли Чан-цзи.* Чжунго цзаоци сяошоганьдэ лиши яньбянь (李昌集。中國早期小說觀的歷史衍變 Историческая эволюция ранних представлений о китайской прозе сяошо) // Вэньсюэ ичань (Литературное наследие). 1988. № 3.

Ли Чан-чжи 1954 — *Ли Чан-чжи.* Чжунго вэньсюэ ши люэ гао (李長之. 中國文學史略稿 Очерк истории китайской литературы). Пекин, 1954. Т. 1—3.

Ли Чжань-фэн 2009 — *Ли Чжань-фэн*, *Хуан Да-хун.* «Хань у гу ши» дэ цзочжэ каошу (李占鋒，黃大宏。《漢武故事》的作者考述 Разыскания об авторе «Старых историй о ханьском У[-ди]») // Сянфань чжие цзишу сюэюань сюэбао (Вестник Сянфаньской проф.-тех. академии). 2009. № 4.

Ли Чжао 1979 — *Ли Чжао.* Тан го ши бу. *Чжао Линь.* Инь хуа лу (李肇。唐國史補。趙璘。因話錄 Дополнения к истории танского государства. Записи, основанные на рассказах). Шанхай, 1979.

Ли Чжэн-хуэй 2009 — *Ли Чжэн-хуэй.* «Чжэн ши мин ши чжуань» цзицзяо (李正輝。《正始名士傳》輯校 Критический текст «Историй славных мужей годов под девизом правления Чжэн-ши») // Цзилинь гуанбо дяньши дасюэ сюэбао (Вестник Цзилиньского ун-та радио и телевидения). 2009. № 4.

Ли Чжэнь-хуа 1994 — *Ли Чжэнь-хуа.* Ван Чан-лин яньцзю (李珍華。王昌齡研究 Исследование Ван Чан-лина). Сиань, 1994.

Ли Чуань-цзян 2004 — *Ли Чуань-цзян*. Шиси «Соу шэнь цзи» чжундэ шэ вэньхуа (李傳江。試析《搜神記》中的蛇文化 Попытка анализа представлений о змеях в «Записках о поисках духов») // Яньчэн шифань сюэюань сюэбао (Вестник Яньчэнской пед. академии). 2004. № 3.

Ли Чуань-цзян 2006 — *Ли Чуань-цзян*, *Е Жу-тянь*. Танцянь чжигуай сяошочжун «ни шоу хуа» шэ исян цзеду (李傳江，葉如田。唐前志怪小說中《擬獸化》蛇意象解讀 Анализ представлений о «принимающей вид животного» змее в дотанской сюжетной прозе об удивительном) // Чунцин шифань дасюэ сюэбао (Вестник Чунцинского пед. ун-та). 2006. № 1.

Ли Чун-ян 1976 — *Ли Чун-ян*. Цао Цао яньцзю (李充陽。曹操研究 Исследования Цао Цао). Тайбэй, 1976.

Ли Шан-инь 1985 — Ли Шан-инь шицзи шучжу / Е Цун-ци чжу (李商隱詩集疏注 / 嘩葱奇注 Собрание стихов Ли Шан-иня с углубленным комментарием / Коммент. Е Цун-ци). Пекин, 1985. Т. 1—2.

Ли Шан-инь 1997 — Ли Шан-инь айцин шицзе / Чжун Лай-инь чжэ (李商隱愛情詩解 / 鍾來茵著 Стихи Ли Шан-иня на любовные темы с пояснениями / Сост. Чжун Лай-инь). Шанхай, 1997.

Ли Ши-юэ 1988 — *Ли Ши-юэ*. Жэнь у пинь пин юй Вэй Цзинь Наньбэйчао вэньсюэ пипин (李世躍。 人物品評與魏晉南北朝文學批評 Система категорий людей и явлений и литературная критика в эпохи Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий) // Нанькай вэньсюэ яньцзю (Литературоведческие исследования Нанькайского ун-та). Тяньцзинь, 1988.

Ли Шу-лань 2003 — *Ли Шу-лань*. Сюньми «Ши шо синь юй» чжундэ тунсинь (李淑欄。尋覓《世說新語》中的童心 Разыскания о детских образах в «Новом изложении рассказов, в свете ходящих») // Чжуншань нюйгао сюэбао (Вестник высшего женского училища имени Сунь Ят-сена). 2003. № 4.

Ли Юй-ань 1989 — *Ли Юй-ань*, *Чэнь Чуань-и*. Чжунго цаншуцзя сыдянь (李玉安，陳傳藝。中國藏書家辭典 Словарь китайских библиофилов). Ухань, 1989.

Ли Юй-ган 2007 — *Ли Юй-ган*. Фоцзин юй «Ле сянь чжуань» гуаньси бянь (李渝剛。佛經與《列仙傳》關係辨 Внесение ясности в вопрос о соотношении «Отдельных жизнеописаний бессмертных» с буддийским каноном) // Кандин миньцзу шифань гаодэн чжуанькэ сюэсяо сюэбао (Вестник Кандинского высшего специального пед. училища национальностей). 2007. № 3.

Ли Юн 2012 — *Ли Юн*. «Тан чжи янь» соцзянь Тан Чанъаньчэн «кэхуфан» сяокао (李永。《唐摭言》所见唐长安城《客户坊》小考 Небольшая заметка о «квартале приезжих» в танском Чанъане по материалам «Свода рассказов о Тан») // Шисюэши яньцзю (Историографические исследования). 2012. № 1.

Ли Юн-цинь 2009 — *Ли Юн-цинь*. Цяньси «Гу цзин цзи» дэ сюйши цэлюэ хэ сюйши шицзянь (李永琴。淺析《古鏡記》的敘事策略和敘事時間 Предварительный анализ повествовательных приемов и времени повествования в «Записках о древнем зеркале») // Синьсян сюэюань сюэбао (Вестник Синьсянской академии). 2009. № 2.

Ли Янь 2003 — *Ли Янь*. Фу Сюань ши фу яньцзю (李艷. 傅玄詩賦研究 Исследование лирики и одической поэзии Фу Сюаня). Ухань, 2003.

Ли Янь 2005 — *Ли Янь*. Се Лин-юнь яньцзю (李雁. 謝靈運研究 Исследования о Се Лин-юне). Пекин, 2005.

Ли Янь 2011 — *Ли Янь*. Шилунь Гэ Хун «Шэнь сянь чжуань» дэ жэньу суцзао тэсэ (李燕。試論葛洪《神仙傳》的人物塑造特色 Коротко об особенностях образов героев в «Жизнеописаниях божественных бессмертных» Гэ Хуна) // Вэнь-сюэцзе (Литературное обозрение). 2011. № 4.

Ли Янь-тин 2004 — *Ли Янь-тин*. Цун «Инь юнь сяо шо» кань сяошо вэньти хэ дивэйдэ ии шэнчэн цзи бяньхуа (李艷婷。從〈殷芸小說〉看小說文體和地位的意義生成及變化 Становление представлений о жанре сяошо и его месте, а также изменениях на примере «Коротких рассказов Инь Юня») // Чжанцзякоу шичжуань сюэбао (Вестник Чжанцзякоуского высшего спец. пед. училища). 2004. № 1.

Ло Бинь-ван 1989 — Ло Бинь-ван ши пинчжу / Ло Сян-фа чжу (駱賓王詩評注/ 駱祥發注 Стихи Ло Бинь-вана с критическими комментариями / Коммент. Ло Сян-фа). Пекин, 1989.

Ло Гэнь-цзэ 1957 — *Ло Гэнь-цзэ*. Чжунго вэньсюэ пипин ши (羅根澤。 中國文學批評史 История китайской литературной критики). Шанхай, 1957. Т. 1—3.

Ло Гэнь-цзэ 1966 — *Ло Гэнь-цзэ*. Чжоу, Цинь, лян Хань вэньсюэ пипин ши (羅根澤。 周秦兩漢文學批評史 История литературной критики Чжоу, Цинь и обеих Хань). Тайбэй, 1966

Ло Гэнь-цзэ 1966-1 — *Ло Гэнь-цзэ*. Вэй, Цзинь, Лю-чао вэньсюэ пипинши (羅根澤。 魏晉六朝文學批評史 История литературной критики Вэй, Цзинь и Шести династий). Тайбэй, 1966.

Ло Гэнь-цзэ 1996 — *Ло Гэнь-цзэ*. Суй Тан вэньсюэ пипин ши (羅根澤。 隋唐文學批評史 История литературной критики Суй и Тан). Тайбэй, 1996.

Ло Гэнь-цзэ 1996-1 — *Ло Гэнь-цзэ*. Вань Тан У дай вэньсюэ пи пин ши (羅根澤。 晚唐五代文學批評史 История литературной критики конца Тан и Пяти династий). Тайбэй, 1996.

Ло Гэнь-цзэ 1996-2 — *Ло Гэнь-цзэ*. Юэфу вэньсюэ ши (羅根澤。樂府文學史 История юэфу). Пекин, 1996.

Ло Гэнь-цзэ 1998 — *Ло Гэнь-цзэ*. «Янь дань цзы» чжэньвэй няньдайчжи цзюшо юй синькао (羅根澤。《燕丹子》真偽年代之舊說與新考 Старые мнения и новые разыскания о достоверности вре-

мени создания «Яньского наследного принца Яня») // Гуши бянь (Разыскания по древней истории). 1998. № 6.

Ло Гэнь-цзэ 2001 — *Ло Гэнь-цзэ*. «Янь дань цзы» чжэньвэй няньдайчжи цзюшо юй синькао (羅根澤。《燕丹子》真偽年代之舊說與新考 Старые мнения и новые разыскания о достоверности времени создания «Яньского наследного принца Яня») // Ло Гэнь-цзэ шо чжуцзы (Ло Гэнь-цзэ о старых мыслителях). Шанхай, 2001.

Ло Е 1957 — *Ло Е*. Цзуй вэн тань лу (羅燁。醉翁談錄 Записи баек хмельного старца). Шанхай, 1957.

Ло Линьхай 1985 — Ло Линьхай цзи цзяньчжу / [Цин] Чэнь Си-цзинь цзяньчжу (駱臨海集箋注 / [清]陳熙晉箋注 Критический текст собрания сочинений Ло из Линьхая с комментарием / Крит. текст и коммент. [цинского] Чэнь Си-цзиня). Шанхай, 1985.

Ло Нин 1999-1 — *Ло Нин*. Сяошо юй байгуань (羅寧。小說與稗官 Сюжетная проза и байгуань) // Сычуань дасюэ сюэбао (Вестник Сычуаньского ун-та). 1999. № 6.

Ло Нин 1999-2 — *Ло Нин*. «Хуан ди шо» цзи цита «Хань чжи» сяошо (羅寧。《皇帝說》及其他《漢志》小說 «Речения о Хуан-ди» и другая сюжетная проза из «Трактата [об искусстве и литературе» «Истории династии] Хань») // Сычуань шифань дасюэ сюэбао (Вестник Сычуаньского пед. ун-та). 1999. № 3.

Ло Нин 2003-1 — *Ло Нин*. Лунь «Инь юнь сяо шо» цзици фаньин Лючао сяошо гуаньнянь (羅寧。論《殷芸小說》及其反映的六朝小說觀念 О «Коротких рассказах Инь Юня», а также об отразившихся в них представлениях о сяошо периода Шести династий) // Мин Цин сяошо яньцзю (Исследования по сюжетной прозе династий Мин и Цин). 2003. № 1.

Ло Нин 2003-2 — *Ло Нин*. Лунь Тандай вэньянь сяошо фэньлэй (羅寧。論唐代文言小說分類 О классификации сюжетной прозы эпохи Тан на классическом языке) // Синань шифань дасюэ сюэбао (Вестник Юго-западного пед. ун-та). 2003. № 3.

Ло Нин 2003-3 — *Ло Нин*. Чжунго гудайдэ лянчжун сяошо гайнянь (羅寧。中國古代的兩種小說概念 Две концепции сяошо в старом Китае) // Шэхуэй кэсюэ яньцхю (Исследования в области общественных наук). 2003. № 2.

Ло Нин 2008 — *Ло Нин*. «Пай се цзи» юй «Се цзюэ лу» каобянь (羅寧。《俳諧集》與《諧噱錄》考辨 Исследование «Собрания шуток» и «Записей шуток и веселья») // Чжунго сувэньхуа яньцзю (Исследования по простонародной культуре). Вып. 4. 2008.

Ло Нин 2009 — *Ло Нин*. Лянчжун вэньянь сяошо шуму бучжэн (羅寧。兩種文言小說書目補正 Дополнения и исправления к двум каталогам прозы сяошо на старом языке) // Чжунго сувэньхуа яньцзю (Исследования по простонародной культуре). Вып. 6. Чэнду, 2009.

Ло Си-ши 1999 — *Ло Си-ши, Ся Цин*. Вэй Цзинь Наньбэйчао Суй Тан вэньсюэ ши (羅錫詩, 夏晴。魏晉南北朝隋唐文學史 История литературы Вэй, Цзинь Южных и Северных династий, Суй и Тан). Гуанчжоу, 1999.

Ло Сяо-пин 1993 — *Ло Сяо-пин*. «Ши шо синь юй цзяоцзянь» бяодянь сяньи (駱曉平。《世說新語校箋》標點獻疑 Сомнения по поводу правильности разметки текста в «Критическом тексте "Нового изложение рассказов, в свете ходящих"») // Хубэй миньцзу сюэюань сюэбао (Вестник Хубэйской академии национальностей). 1993. № 1.

Ло Хун-кай 1989 — *Ло Хун-кай*. Вэнь сюань сюэ (駱鴻凱。 文選學 Изучение «Вэнь сюань»). Пекин, 1989.

Ло Цзун-цян 1986 — Ло Цзун-цян. Суй Тан Удай вэньсюэ сысян ши (羅宗強。隋唐五代文學思想史 История теории литературы Суй, Тан и Пяти династий). Шанхай, 1986.

Ло Цзун-цян 1991 — *Ло Цзун-цянь*. Сюаньсюэ юй Вэй Цзинь ши жэнь синь тай (羅宗強. 玄學與魏晉士人心態 Учение о сокровенном и менталитет чиновников в эпохи Вэй и Цзинь). Ханчжоу, 1991.

Ло Цзун-цян 1993 — *Ло Цзун-цянь, Хао Ши-фэн*. Суй Тан Удай вэньсюэ ши (羅宗強，郝世峰。隋唐五代文學史 История литературы Суй, Тан и Пяти династий). Пекин, 1993. Т. 1.

Ло Цзун-цян 1996 — *Ло Цзун-цян*. Вэй Цзинь Наньбэйчао вэньсюэ сысян ши (羅宗強.魏晉南北朝文學思想史 История идеологии литературы [эпох] Вэй, Цзинь и Южных и Северных династий). Пекин, 1996.

Ло Цянь-вэй 2011 — *Ло Цян-вэй*. Гань Бао чжушу као (羅薔薇。干寶著述考 О сочинениях Гань Бао) // Хуачжун шифань дасюэ яньцзюшэн сюэбао (Аспирантский вестник Центрального пед. ун-та). 2011. № 3.

Ло Чжу-фэн 1984 — *Ло Чжу-фэн*. Жуань Цзи [пинчжуань] (羅竹風。阮籍[評傳] Жуань Цзи: [критическое жизнеописание] // Чжунго лидай чжэмин 1984. Т. 1.

Ло Чжэн-мин 2004 — *Ло Чжэн-мин*. Ду Гуан-тин чжушу каобянь (羅爭鳴。杜光庭著述考辨 Разыскания о сочинениях Ду Гуан-тина) // Цзунцзяосюэ яньцзю (Религиоведческие исследования). 2004. № 4.

Ло Чжэн-мин 2005 — *Ло Чжэн-мин*. Ду Гуан-тин даоцзяо сяошо яньцзю (羅爭鳴。杜光庭道教小說研究 Исследование даосских сяошо Ду Гуан-тина). Чэнду. 2005.

Ло Чжэн-мин 2011 — *Ло Чжэн-мин*. Чжаоши юй чуаньяньчжи цзянь: гуаньюй «Цю жань кэ чжуань» цзочжэ вэньтидэ цзай сыкао (羅爭鳴。肇始與傳衍之間：關於《虯髯客傳》作者問題的再思考 Между истоком и бытованием: новые соображения относительно проблемы авторства «Истории незнакомца с курчавой бородой») // Дуннань дасюэ сюэбао (Вестник Юго-восточного ун-та). 2011. № 3.

Ло Шу-хуа 2007 — *Ло Шу-хуа*. Чжунго сяошосюэ чжулю (羅書華。中國小說學主流 Основные направления изучения китайской сюжетной прозы). Шанхай, 2007.

Ло Юн 1986 — *Ло Юн*. Тан Чэнь Цзы-ан сяньшэн Бо-юй няньпу (羅庸。唐陳子昂先生伯玉年譜 Погодичная хроника танского господина Чэня по имени Бо-юй). Тайбэй, 1986.

Ло Юн-чжун 2007 — *Ло Юн-чжун*. «Ин ин чжуань» най Юань Чжэнь юсичжи цзо (羅永忠。《鶯鶯傳》乃元稹遊戲之作 «История Ин-ин» была написана Юань Чжэнем забавы ради) // Гуйчжоу миньцзу сюэюань сюэбао (Вестник Гуйчжоуской академии национальностей). 2007. № 1.

Луань Бао-цюнь 2009 — *Луань Бао-цюнь*. Чжунго шэньгуай дацыдянь (欒保群。中國神怪大辭典 Большой словарь китайских сверхъестественностей). Пекин, 2009.

Лу Кань-жу 1956 — *Лу Кань-жу, Фэн Юань-цзюнь*. Чжунго ши ши 中國詩史 (陸侃如, 馮沅君. 中國詩史 История китайской поэзии). Пекин, 1956. Т. 1—3.

Лунь юй 1988 — Лунь юй чжэн и / Лю Бао-нань чжэ (論語正義. 劉寶楠著 «Суждения и беседы» с выверенным комментарием / Коммент. Лю Бао-наня // Чжу цзы цзи чэн. Т. 1.

Лунь юй 1990 — Лунь юй (論語 Беседы и суждения). Цюйфу, 1990.

Лу Синь 1973 — *Лу Синь*. Гу сяошо гоучэнь (魯迅。古小說鉤沉 Извлечения из книг старой прозы) // Лу Сюнь цюаньцзи. Шанхай, 1973. Т. 8.

Лу Синь 1981 — Лу Синь цюаньцзи (魯迅. 全集 Полное собрание сочинений Лу Синя). Пекин, 1981. Т. 9.

Лу Синь 1999 — Лу Синь цзилу гуцзи цунбянь (魯迅輯錄古籍從編 Сводное издание собранных Лу Синем древних памятников). Пекин, 1999. Т. 1—4.

Лу Синь 2006 — *Лу Синь*. Чжунго сяошо шилюэ (魯迅。中國小說史略 Очерк истории китайской сюжетной прозы). Пекин, 2006.

Лу Тун-цюнь 1997 — *Лу Тун-цюнь* Юй Синь чжуань лунь (魯同群. 庾信傳論 Рассуждения о жизнеописании Юй Синя). Тяньцзинь, 1997.

Лу Тун-янь 2005 — *Лу Тун-янь*. Лунь «Ши шо синь юй» дэ шисюэ тэчжэн (魯統彥。論《世說新語》的史學特征 Об особенностях «Нового изложения рассказов, в свете ходящих» с точки зрения исторической науки) // Шоуду шифань дасюэ сюэбао (Вестник пед. ун-та «Столица»). 2005. № 2.

Лу Хай-оу 2996 — *Лу Хай-оу*. Кэтань цзюйсин Цзу Чун-чжи цзици цзяцзу као (盧海鷗。科壇巨星祖冲之及其家族考 О звезде научного небосклона Цзу Чун-чжи и его роде) // Наньцзин шичжи (Наньцзинские исторические заметки). 1996. № 2.

Лу Хун 1992 — *Лу Хун*. «Бо у чжи цзяочжэн» чжацзи (盧紅。《博物志校證》扎記 Заметки о «Критическом тексте "Записей о всех вещах"») // Наньцзин шида сюэбао (Вестник Наньцзинского пед. ун-та). 1992. № 1.

Лу Хуэй 2011 — *Лу Хуэй*. Цун «Ю ян цза цзу» кань Тандай дисэн миньчжундэ жичан шэнхо (逯慧。從《酉陽雜俎》看唐代底層民眾的日常生活 О повседневной жизни низших слоев общества эпохи Тан по материалам «Разных заметок с южной стороны Ю[шани]») // Линьи дасюэ сюэбао (Вестник университета в Линьи). 2011. № 6.

Лу Цзи 1958 — Лу Ши-хэн ши чжу / Хэ Ли-цюань цзи чжу (陸士衡詩注 / 郝立權 集注 Лирические произведения Ли Ши-хэна с комментариями / Сост. и коммент. Хэ Ли-цюаня). Пекин, 1958.

Лу Цзи 1982 — *Лу Цзи* цзи / Цзинь Тао-шэн дянь цзяо (陸機集 / 金濤聲點校 Собрание сочинений Лу Цзи / Крит. текст Цзинь Тао-шэна). Пекин, 1982.

Лу Цзи 1984 — *Лу Цзи*. Вэнь фу / Чжан Хуай-цзинь и чжу (陸機。文賦 / 張懷瑾譯註 «Ода [об] изящной словесности» / Построчный коммент. Чжан Хуай-цзиня). Пекин, 1984.

Лу Цзи 2002 — *Лу Цзи*. Вэнь фу / Чжан Шао-кан цзи ши (陸機。文賦 / 張少康集釋 «Ода [об] изящной словесности» / Сводные толкования Чжао Шао-кана). Пекин, 2002.

Лу Цзянь-чжун 1980 — Лу Цзянь-жун. Цао Цао (盧建榮。曹操). Тайбэй, 1980.

Лу Чжао-линь 1980 — Лу Чжао-линь цзи, Ян Цзюн цзи / Сюй Мин-ся дяньцзяо (盧照鄰集， 楊炯集 / 徐明霞點校 Собрание сочинений Лу Чжао-линя, собрание сочинений Ян Цзюна / Крит. текст Сюй Мин-ся). Пекин, 1980.

Лу Чжао-линь 1994 — Лу Чжао-линь цзи цзяньчжу / Чжу Шан-шу цзяньчжу (盧照鄰集箋注 / 祝尚書箋注 Критический текст собрания сочинений Лу Чжао-линя с комментариями / Крит. текст и коммент. Чжу Шан-шу). Шанхай, 1994.

Лу Чжао-линь 1998 — Лу Чжао-линь цзи цзяочжу / Ли Юнь-и цзяочжу (盧照鄰集校注 / 李云逸校注 Критический текст собрания сочинений Лу Чжао-линя с комментариями / Крит. текст и коммент. Ли Юнь-и). Пекин, 1998.

Лу Юн-пинь 1984 — *Лу Юн-пинь*. Сун Юй [пинчжуань] (陸 永品 。宋玉[評傳] [Критическое жизнеописание] Сун Юя) // Чжунго лидай чжэмин 1984. Т. 1.

Лу Юнь цзи 1988 — Лу Юнь цзи / Хуан Цай дяньцзяо (陸雲集 / 黃蔡點校 Собрание сочинений Лу Юня / Крит. текст Хуан Цая). Пекин, 1988.

Лэй Цзя-шэнь 1986 — *Лэй Цзя-шэнь*. Гуаньюй ши Куан (雷家骁。關於師曠 О мастере Куане) // Цзяосян Сиань иньюань сюэбао (Вестник Сианьской симфонической музыкальной академии). 1986. № 4.

Лю Бан-фу 1982 — *Лю Бан-фу*. Чжунчан Тун (劉邦富。仲長統) // Чжунго гудай чжэмин чжэсюэцзя 1982. Т. 1.

Лю Вэй 2004 — *Лю Вэй*. Цун «Жэнь ши чжуань» кань хуцзин сяошо яньгэ чжи Тан чуаньцишидэ цзоусян (劉偉。從《任氏傳》看狐精小說沿革至唐傳奇時的走向 Тенденции в эволюции лисы-оборотня ко времени танских новелл на примере «Истории госпожи Жэнь») // Нинбо гуанбо дяньши дасюэ сюэбао (Вестник Нинбоского ун-та радио и телевидения). 2004. № 4.

Лю Вэй 2005 — *Лю Вэй*. Шилунь «Жэнь ши чжуань» ху исяндэ цзибэнь тэчжэн (劉偉。試論《任氏傳》狐意象的基本特正 Предварительно об основных особенностях образа лисы в «Истории госпожи Жэнь») // Пу Сун-лин яньцзю (Изучение Пу Сун-лина). 2005. № 3.

Лю Вэй-чжи 2007 — *Лю Вэй-чжи*. Етань «Ин ин чжуань» чжун Чжан шэн цзи Юань Чжэнь цзыюй шо — и вэньбэнь цзеду вэй чжунсинь (劉維治。也談《鶯鶯傳》中張生即元稹自寓說 — 以文本解讀為中心 Еще раз о том, что книжник Чжан из «Истории Ин-ин» суть намек Юань Чжэня на себя — на основании анализа текста) // Наньян шифань сюэюань сюэбао (Вестник Наньянской пед. академии). 2007. № 10.

Лю Вэй-чун 1978 — *Лю Вэй-чун*. Тао Юань-мин пинчжуань (劉維崇。陶淵明評傳 Критическое жизнеописание Тао Юань-мина). Тайбэй, 1978.

Лю Вэнь-ган 1995 — *Лю Вэнь-ган*. Мэн Хао-жань няньпу (劉文剛。 孟浩然年譜 Погодичная хроника жизни и творчества Мэн Хао-жаня). Пекин, 1995.

Лю Вэнь-чжун 1999 — *Лю Вэнь-чжун*. Цзо Сы Лю Кунь (劉文忠。左思，劉琨 Цзо Сы и Лю Кунь) Шэньян, 1999

Лю Вэнь-чжун 2000-1 — *Лю Вэнь-чжун*. «Хань у гу ши» сецзо шидай синькао (劉文忠。《漢武故事》寫作時代新考 Новое разыскание о времени написания «Старых историй о ханьском У-[ди]») // Чжунгу вэньсюэ юй луньвэнь яньцзю (Изучение древнекитайских литературы и трактатов). Пекин, 2000.

Лю Вэнь-чжун 2000-2 — *Лю Вэнь-чжун*. «Ши шо синь юй» чжундэ вэньлунь гайшо (劉文忠。《世說新語》中的文論概述 Кратко о теории литературы в «Новом изложении рассказов, в свете ходящих») // Чжунго вэньсюэ юй веньлунь яньцзю (Исследования в области китайской литературы и литературной теории). Пекин, 2000.

Лю Гуй-ли 1998 — *Лю Гуй-ли*. «Ши шо синь юй» цзяньлунь (劉桂莉。《世說新語》淺論 Коротко о «Новом изложении рассказов, в свете ходящих») // Сычуань шифань сюэюань сюэбао (Вестник Сычуаньской пед. академии). 1998. № 1.

Лю Да-цзе 1957 — *Лю Да-цзе*. Чжунго вэньсюэ фачжань ши (劉大杰. 中國文學發展史 История развития китайской литературы). Шанхай, 1957. Т. 1—3.

Лю Дэ-цзе 2008 — *Лю Дэ-цзе*. И Инь шицзи каошу (劉德杰。伊尹史跡考述 Разыскания об исторический свидетельствах об И Ине) // Лоян шифань сюэюань сюэбао (Вестник Лоянской пед. академии). 2008. № 1.

Лю Е-цю 1980 — *Лю Е-цю*. Лидай бицзи гайшу (劉葉秋。歷代筆記概述 Очерк истории бицзи разных эпох). Пекин, 1980.

Лю Е-цю 1985 — *Лю Е-цю*. Гудянь сяошо бицзи луньцун (劉葉秋。古典小說筆記論叢 Сборник статей о классической сюжетной прозе и бицзи). Тяньцзинь, 1985.

Лю Жуй-мин 1987 — *Лю Жуй-мин*. «Суй тан цзя хуа», «Чао е цянь цзай» цзяокань шанцюэ (劉瑞明。《隋唐嘉話》，《朝野僉載》校勘商榷 К дискуссии о сличнении текстов «Достойных похвалы рассказов о Суй и Тан» и «Полного собрания [известий] о дворе и окраинах») // Вэйсянь (Литературные памятники). 1987. № 1.

Лю Жу-линь 1936 — *Лю Жу-линь*. Дун Цзинь Наньбэйчао сюэшу бяньнянь (劉汝霖。東晉南北朝學術編年 Хронология науки при Восточной Цзинь и Южных и северных династиях). Шанхай, 1936.

Лю И-цин 1983 — *Лю И-цин*. Ши шо синь юй цзяньшу / Юй Цзя-си цзяньшу (劉義慶。世說新語校疏 / 余嘉錫校疏，周祖謨，余淑宜整理 «Новое изложение рассказов, в свете ходящих» с комментариями и толкованиям / Крит. текст и толкования Юй Цзя-си, подг. текста Чжоу Цзу-мо и Юй Шу-и). Шанхай, 1983. Т. 1—3.

Лю И-цин 1984 — *Лю И-цин*. Ши шо синь юй цзяоцзянь / Сюй Чжэнь-э цзяоцзянь (劉義慶。世說新語校箋 / 徐震堮校箋 Критический текст «Нового изложения рассказов, в свете ходящих» с комментариями / Крит. текст и коммент. Сюй Чжэнь-э). Пекин, 1984. Т. 1—2.

Лю И-цин 1988 — *Лю И-цин*. Ю мин лу / Чжэн Вань-цин цзичжу (劉義慶。幽明錄 / 鄭晚晴輯注 Записи о тьме и свете / Ред. и коммент. Чжэн Вань-цина). Пекин, 1988.

Лю И-цин 1988-1 — *Лю И-цин*. Ши шо синь юй (劉義慶. 世說新語 Новое изложение рассказов, в свете ходящих) // Чжуцзы цзичэн. Т. 8.

Лю И-цин 1991 — *Лю И-цин*. Ши шо синь юй сюаньи / Лю Ши-чжэнь сюаньи (劉義慶。世說新語選譯 / 劉士鎮選譯 Избранное из «Нового изложения рассказов, в свете ходящих» с переводом на современный язык / Сост. и пер. Лю Ши-чжэнь). Чэнду, 1991.

Лю И-цин 1996 — *Лю И-цин*. Ши шо синь юй цюаньи / Лю Ши-чжэнь, Лю Кай-хуа ичжу (劉義慶。世說新語全譯 / 劉士鎮，劉開驊譯注 «Новое изложение рассказов, в свете ходящих» с полным переводом на современный язык / Пер. и коммент. Лю Ши-чжэня и Лю Кай-хуа). Гуйян, 1996.

Лю И-цин 1999 — *Лю И-цин*. Ю мин лу / Ван Гэнь-лин цзяодянь (劉義慶。幽明錄 / 王根林校點 Записи тьме и свете / Крит. текст Ван Гэнь-линя) // Хань Вэй Лючао бицзи сяошо дагуань 1999.

Лю И-цин 2002 — *Лю И-цин*. Ши шо синь юй хуэйцзяоцзи чжу / Чжу Чжу-юй хуэйцзяо цзичжу (劉義慶。世說新語彙校集注 / 朱鑄禹彙校集注 Сводный критический текст «Нового изложения рассказов, в свете ходящих» с комментариями / Крит. текст и коммент. Чжу Чжу-юя). Шанхай, 2002.

Лю И-цин 2006-1 — *Лю И-цин*. Ши шо синь юй ичжу / Чжан Вань-ци, Лю Шан-цы ичжу (劉義慶。世說新語譯注 / 張萬起，劉尚慈譯注 «Новое изложение рассказов, в свете ходящих» с переводом на современный язык и комментарими / Пер. и коммент. Чжан Вань-ци и Лю Шан-цы). Пекин, 2006.

Лю И-цин 2006-2 — *Лю И-цин*. Ши шо синь юй цзяоцзянь / Ян Юн цзяоцзянь (劉義慶。世說新語校箋 / 楊勇校箋 Критический текст «Нового изложения рассказов, в свете ходящих» с комментариями / Крит. текст и коммент. Ян Юна). Пекин, 2006. Т. 1—2.

Лю И-цин 2007-1 — *Лю И-цин*. Ши шо синь юй цзяньшу / Юй Цзя-си цзяньшу, Чжоу Цзу-мо, Юй Шу-и, Чжоу Ши-ци чжэнли (劉義慶。世說新語箋疏 / 余嘉錫校疏，周祖謨，余淑宜，周士琦整理 «Новое изложение рассказов, в свете ходящих» с комментариями и толкованиям / Крит. текст и толкования Юй Цзя-си, подг. текста Чжоу Цзу-мо, Юй Шу-и и Чжоу Ши-ци). Пекин, 2007. Т. 1—3.

Лю И-цин 2007-2 — *Лю И-цин*. Ши шо синь юй: чатубэнь / Шэнь Хай-бо пинчжу (劉義慶。世說新語：插圖本 / 沈海波評注 «Новое изложение рассказов, в свете ходящих»: иллюстрированное издание / Заметки и коммент. Шэй Хай-бо). Пекин, 2007.

Лю И-цин 2012 — *Лю И-цин*. Ши шо синь юй: тувэньбань / Ся Хуа дэн бяньи (劉義慶。世說新語：圖文版 / 夏華等編譯 «Новое изложение рассказов, в свете ходящих»: иллюстрированное издание / Подг. и пер. на современный язык Ся Хуа и др.). Шэньян, 2012.

Лю Ин 1982 — *Лю Ин*. Тандай чуаньци яньцзю (劉瑛。唐代傳奇研究 Изучение новелл чуаньци эпохи Тан). Тайбэй, 1982.

Лю Ин 2008 — *Лю Ин*. Лю Сян «Ле нюй чжуань» яньцзю цзуншо (劉穎。劉向《列女傳》研究綜述 Очерк изучения «Отдельных жизнеописаний женщин» Лю Сяна) // Ичунь сюэюань сюэбао (Вестник Ичуньской академии). 2008. № 30.

Люй Бу-вэй 2002 — *Люй Бу-вэй*. Люй ши чунь цю синьцяоши / Чэнь Ци-ю цзяоши (呂不韋。呂氏春秋新校釋 / 陳奇猷校釋 «Вёсны и осени господина Люя» в новой редакции и с новым толкованием / Крит. текст и толкование Чэнь Ци-ю). Шанхай, 2002. Т. 1—2.

Люй ши чунь цю 1988 – Люй ши чунь цю / Гао Ю чжу (呂氏春秋 / 高誘注 Осени и весны господина Люя / Коммент. Гао Ю) // Чжуцзы цзичэн 1988. Т. 6.

Люй Сы-мянь 1961 — *Люй Сы-мянь* Суй Тан Удай ши (呂思勉. 隋唐五代史 (История [эпох] Суй, Тан и Пяти династий). Шанхай, 1961. Т. 1—2.

Лю Кай-жун 1955 — *Лю Кай-жун*. Тандай сяошо яньцзю (劉開榮。唐代小說研究 Изучение сюжетной прозы эпохи Тан). Шанхай, 1955.

Лю Кэ-чжуан 1983 — *Лю Кэ-чжуан*. Хоу цунь ши хуа / Ван Сю-мэй дяньцзяо (劉克莊。後村詩話 / 王秀梅點校 Рассуждение о стихах Хоу-цуня / Критический текст Ван Сю-мэй). Пекин, 1983.

Лю Ли-ли 2009 — *Лю Ли-ли*. Тан чуаньци «Гу цзин цзи» сюйшисюэ фэньси (劉俐俐。唐傳奇《古鏡記》的敘事學分析 Нарративный анализ танской новеллы чуаньци «Записки о древнем зеркале») // Ланьчжоу дасюэ сюэбао (Вестник Ланьчжоуского ун-та). 2009. № 4.

Лю Ли-юнь 2000 — *Лю Ли-юнь*. Тан чуаньцидэ вэньти тэчжэн (劉立雲。唐傳奇的文體特征 Специфика стиля танских новелл) // Сычуань шифань дасюэ сюэбао (Вестник Сычуаньского пед. ун-та). 2000. № 6.

Лю Мэй 1998 — *Лю Мэй*. «Вэнь синь дяо лун» вэньтилунь яньцзю (劉渼。《文心彫龍》文體論研究 Исследования стилистико-терминологических особенностей «Вэнь синь дяо лун»). Тайбэй, 1998.

Лю Мэй 2001 — *Лю Мэй*. Тайвань цзинь у ши няньлай «Вэнь синь дяо лун» сюэ яньцзю (劉渼。臺灣近五十年來 《文心彫龍學》 研究 Изучение исследований «Вэнь синь дяо лун» на Тайване за последние пятьдесят лет). Тайбэй, 2001.

Лю Сай 2007 — *Лю Сай*. Линьчуань-ван Лю И-цин чжаоцзи вэньши ходун каобянь (劉賽。臨川王劉義慶 招集文士活動考辨 Разыскания о деятельности Линьчуаньского князя Лю И-цина по объединию вокруг себя литераторов) // Хубэй дасюэ сюэбао (Вестник Хубэйского ун-та). 2007. № 6.

Лю Се 1957 — *Лю Се*. Вэнь синь дяо лун / Фань Вэнь-лань чжу (劉勰。文心雕龍 / 范文瀾注 «Вэнь синь дяо лун» / Коммент. Фань Вэнь-ланя). Пекин, 1957. Т. 1—2.

Лю Се 1959 — *Лю Се*. Вэнь синь дяо лун чжу / Хуан Шу-линь чжу (劉勰。 文心雕龍注 / 黃叔琳注 «Вэнь синь дяо лун» с комментариями / Коммент. Хуан Шу-линя). Тайбэй, 1959.

Лю Се 1962 — *Лю Се*. «Вэнь синь дяо лун» цзяо чжу / Хуан Шу-линь чжу, Ян Сян бу чжу, Ян Мин-чжао чжу ши и (劉勰. 文心雕龍校注 / 黃叔琳注， 李詳補注， 楊明照注拾遺 Критический текст «Вэнь синь дяо лун» с комментарием / Коммент. Хуан Шу-линя, доп. коммент. Ли Сяня, восстановл. коммент. Ян Мин-чжао). Шанхай, 1962.

Лю Се 1973 — *Лю Се*. «Вэнь синь дяо лун» цзи чжу / Хуан Шу-линь чжу (劉勰。 文心雕龍輯注 / 黃叔琳注 «Вэнь синь дяо лун» с объединенными комментариями / Коммент. Хуан Шу-линя). Пекин, 1973.

Лю Се 1981 — *Лю Се*. Вэнь синь дяо лун / Моу Ши-цзинь и чжу (劉勰。 文心雕龍 / 牟世金譯注 Вэнь синь дяо лун / Коммент. и пер. на современный язык Моу Ши-цзяня). Цзинань, 1981—1982. Т. 1—2.

Лю Се 1984 — *Лю Се*. Вэнь синь дяо лун / Лу Кань-чжу, Моу Ши-цзинь и чжу (劉勰。 文心雕龍 / 陸侃如，牟世金譯注 Вэнь синь дяо лун / Коммент. и пер. на современный язык Лу Кань-жу и Моу Ши-цзиня). Пекин, 1984.

Лю Се 1987 — *Лю Се*. Вэнь синь дяо лун со инь / Чжу Ин-пин бянь (劉勰。文心雕龍索引 / 朱迎平編 «Резной дракон литературной мысли» с индексами / Под ред. Чжу Ин-пина). Шанхай, 1987.

Лю Се 1992 — *Лю Се*. Вэнь синь дяо лун цюаньи / Лун Би-кунь ичжу (劉勰。文心雕龍全譯 / 龍必錕譯注 «Резной дракон литературной мысли» с полным переводом на современный язык / Пер. и коммент. Лун Би-куня). Гуйян, 1992.

Лю Се 1998 – *Лю Се*. Вэнь синь дяо лун и чжу / Ван Юнь-си, Чжоу Фэн чжуань (劉勰。 文心雕龍譯注 / 王運熙， 周鋒撰 «Вэнь синь дяо лун» с переводом на современный язык и комментариями / Под. Ван Юнь-си и Чжоу Фэном). Шанхай, 1998.

Лю Се 1995 — Вэнь синь дяо лун цзинь и / Чжоу Чэнь-фу чжэ (文心彫龍今譯 / 周振甫著 «Вэнь синь дяо лун» с переводом на современный язык / Сост. Чжоу Чжэнь-фу). Пекин, 1995.

Лю Се 2005 — *Лю Се*. «Вэнь синь дяо лун» хуэй пин / Хуан Линь бяньчжэ (劉勰。 《文心雕龍》 彙評 «Вэнь синь дяо лун» со сводными толкованиями / Под. ред. Хуан Линя 黃霖). Шанхай, 2005.

Лю Се 2008 — *Лю Се*. Вэнь синь дяо лун цюань и / Лун Би-кунь и чжу (劉勰。 文心雕龍全譯 / 龍必錕譯注 «Вэнь синь дяо лун» с полным переводом на современный язык / Пер. и коммент. Лун Би-куня). Гуйян, 2008.

Лю Су 1979 — *Лю Су*. Суй тан цзя хуа / Чэн И-чжун цзяодянь. *Чжан Чжо*. Чао е цянь цзай / Чжао Шоу-янь цзяодянь (劉餗。隋唐嘉話 / 程毅中校點 Хвалебные речи о Суй и Тан / Крит. текст Чэн И-чжуна. 張鷟。朝野僉載 / 趙守儼校點 Полные известия о столице и окраинах / Крит. текст Чжао Шоу-яня). Пекин, 1979.

Лю Су 1984 — *Лю Су*. Да тан синь юй / Сюй Дэ-нань, Ли Дин-ся цзяодянь (劉肅。大唐新語 / 許德楠，李鼎霞校點 Новые рассказы о Великой Тан / Крит. текст Сюй Дэ-наня и Ли Дин-ся). Пекин, 1984.

Лю Су 1986 — *Лю Су*. Суй тан цзя хуа. *Ли Чжао*. Тан го ши бу / Хуан Шао-юнь, Чэн Чжун-цзянь сюаньчжу (劉餗。隋唐嘉話。李肇。唐國史補 / 黃紹筠，盛鐘健選注 Хвалебные речи о Суй и Тан. Дополнения к истории танского государства / Сост. и коммент. Хуан Шао-юня и Чэн Чжун-цзяня). Ханчжоу, 1986.

Лю Су 1998 — *Лю Су*. Да тан синь юй ичжу / Хэ Чжэн-пин, Ван Дэ-мин бяньчжэ (劉肅。大唐新語譯注 / 何正平，王德明編著 «Новые рассказы о Великой Тан» с переводом на современный язык и комментарием / Под ред. Хэ Чжэн-пина и Ван Дэ-мина). Наньнин, 1998.

Лю Су 2004 — *Лю Су*. Суй тан цзя хуа. *Чжан Чжо*. Чао е цянь цзай / Юань Сянь цзяочжу (劉餗。隋唐嘉話。張鷟。朝野僉載 / 袁憲校注 Хвалебные речи о Суй и Тан. Полные известия о столице и окраинах / Крит. текст и коммент. Юань Сяня). Пекин, 2004.

Лю Су 2008 — *Лю Су*. Суй тан цзя хуа / Чэн И-чжун цзяодянь. *Чжан Чжо*. Чао е цянь цзай / Чжао Шоу-янь цзяодянь (劉餗。隋唐嘉話 / 程毅中校點 Достойные похвалы рассказы о Суй и Тан / Крит. текст Чэн И-чжуна. 張鷟。朝野僉載 / 趙守儼校點 Полное собрание [известий] о дворе и окраинах» / Крит. текст Чжао Шоу-яня). Пекин, 2008.

Лю Сян 1979 — *Лю Сян*. Шо юань цзиньчжу цзиньи / Лу Юань-цзюнь чжуи (說苑今註今譯 / 盧元駿註譯 «Сад речений» с современным толкованием и современным переводом / Толкование и пер. Лу Юань-цзюня). Тайбэй, 1979.

Лю Сян 1985 — *Лю Сян*. Шо юань шучжэн / Чжао Шань-и шучжэн (劉向。說苑疏證 / 趙善詒疏證 «Сад речений» с документальными комментариями / Коммент. Чжао Шань-и). Шанхай, 1985.

Лю Сян 1987 — *Лю Сян*. Шо юань цзяочжэн / Сян Цзун-лу цзяочжэн (劉向。說苑校證 / 向宗魯校證 Критический текст «Сада речений» / Крит. текст Сян Цзун-лу). Пекин, 1987.

Лю Сян 1988 — *Лю Сян*. Синь сюй цзиньчжу цзиньи / Лу Юань-цзюнь чжуи (劉向。新序今注今譯 / 盧元駿注譯 «Новое предуведомление» с современным комментарием и переводом на современный язык / Коммент. и пер. Лу Юань-цзюня). Тяньцзинь, 1988.

Лю Сян 1991 — *Лю Сян*. «Синь сюй», «Шо юань» сюаньи / Цао И-бин ичжу (劉向。《新序》，《說苑》選譯 / 曹亦冰譯注 Избранное из «Нового предуведомления» и «Сада речений» с переводом на современный язык / Пер. и коммент. Цао И-бина). Чэнду, 1991.

Лю Сян 1992 — *Лю Сян*. Шо юань цюаньи / Ван Ин, Ван Тянь-хай ичжу (劉向。說苑全譯 / 王瑛，王天海譯注 «Сад речений» с полным переводом на современный язык / Пер. и коммент. Ван Ин и Ван Тянь-хая). Гуйян, 1992.

Лю Сян 1994 — *Лю Сян*. Синь сюй цюань и / Ли Хуа-нянь и (劉向。新序全譯 / 李華年譯 «Новое предуведомление» с полным переводом на современный язык / Пер. Ли Хуа-няня). Гуйян, 1994.

Лю Сян 1996 — Ле сянь чжуань чжуи / Тэн Сю-чжань, Ван Ци чжуи. Шэнь сянь чжуань чжуи / Чжан Шу-цинь, Гао Янь чжуи (列仙傳 / 滕修展，王奇注譯。神仙傳注譯 / 張淑琴，高艷注譯 «Отдельные жизнеописания бессмертных» с комментариями и переводом на современный язык / Коммент. и пер. Тэн Сю-чжаня и Ван Ци. «Жизнеописания божественных бессмертных» с комментариями и переводом на современный язык / Коммент. и пер. Чжан Шу-цинь и Гао Яня). Тяньцзинь, 1996.

Лю Сян 1997 — *Лю Сян*. Шо юань / Сун Пин-шэн цюаньи чжубянь (劉向。說苑 / 宋平生詮譯 Сад речений / Толкования и пер. на современный язык Сун Пин-шэна) // Чжунго таолюэ дадянь (Свод китайской классики по тактике и стратегии). Пекин, 1997. Т. 3.

Лю Сян 2004 — Ле сянь чжуань чжуи. Шэнь сянь чжуань чжуи / Цю Хэ-тин чжуи (列仙傳注譯，神仙傳注譯 / 邱鶴亭注譯 «Отдельные жизнеописания бессмертных» с комментарием и переводом на современный язык, «Жизнеописания божественных бессмертных» с комментарием и переводом на современный язык / Коммент. и пер. Цю Хэ-тина). Пекин, 2004.

Лю Сян 2007 — Ле сянь чжуань цзяоцзянь / Ван Шу-минь чжуань (列仙傳校箋 / 王叔岷撰 Критический текст «Отдельных жизнеописаний бессмертных» / Сост. Ван Шу-минь). Пекин, 2007.

Лю Сян 2009-1 — *Лю Сян*. Гу ле нюй чжуань / Шан Жуй, Чжан Фэн-фан бяньи (劉向。古列女傳 / 尚蕊，張佩芳編譯 Отдельные жизнеописания древних женщин / Подг. и пер. на современный язык Шан Жуя и Чжан Фэн-фан). Харбин, 2009.

Лю Сян 2009-2 — *Лю Сян*. Шо юань ичжу / Чэн Сян ичжу (劉向。說苑譯注 / 程翔譯注 «Сад речений» с переводом на современный язык и комментариями / Пер. и коммент. Чэн Сяна). Пекин, 2009.

Лю Сян-лань 2006 — *Лю Сян-лань*, *Хун Вэй*. Лунь Гэ Хун «Шэнь сянь чжуань» дэ сюйши ишу цзи циу вэньсюэ ии (劉湘蘭，洪偉。論葛洪《神仙傳》的敘事藝術及啓悟文學意義 Повествовательное искусство «Жизнеописаний свтяых-бессмертных» Гэ Хуан и смысл осозания литературы) // Наньцзин шэхуэйсюэ (Общественные науки в Наньцзине). 2006. № 10.

Лю Сян-лань 2009 — *Лю Сян-лань*. Лунь Хань Танцзяньдэ усинчжи юй чжигуай сяошо (劉湘蘭。論漢唐間的五行志與志怪小說 О «Записях о пяти стихиях» и сюжетной прозе об удивительном ханьско-танского времени) // Чжуншань дасюэ сюэбао (Вестник ун-та им. Сунь Ят-сена). 2009. № 5.

Лю Сянь-жань 1991 — *Лю Сянь-жань*. «Ле нюй чжуань» силе нюйсин лунь (劉曉然。《列女传》系列女性论 По поводу женских образов в «Отдельных жизнеописаниях женщин») // Цзямусы цзяоюй сюэюань сюэбао (Вестник образовательной академии в Цзямусы). 1991. № 1.

Лю Тао 2008 — *Лю Тао*. Шилунь Фу Ляндэ саньвэнь (劉濤。試論傅亮的散文 Предварительно о бессюжетной прозе Фу Ляна) // Или шифань сюэюань сюэбао (Вестник Илиской пед. академии). 2008. № 1.

Лю Фу 1983 — *Лю Фу*. Цин со гао и / Чэн И-чжун цзяодянь (劉斧。青瑣高議 / 程毅中校點 Высокие суждения у дворцовых ворот / Крит. текст Чэн И-чжуна). Шанхай, 1983.

Лю Хуа-цзин 2006 — *Лю Хуа-цзин*. «Хань у гу ши» дэ цзочжэ юй чэншу шидай (劉化晶。《漢武故事》的作者與成書時代 Автор и время создания «Старых историй о ханьскому У-[ди]») // Шэньян шифань дасюэ сюэбао (Вестник Шэньянского пед. ун-та). 2006. № 2.

Лю Хуэй-цин 2009 — *Лю Хуэй-цин*. Фоцзяо чандао юй Лючао сюаньфо сяошодэ чаньшэн (劉惠卿。佛教唱導輿六朝宣佛小說的產生 Буддийская проповедь и появление прославляющих Будду рассказов при Шести династиях) // Чжэцзян шэхуэй кэсюэ (Общественные науки в Чжэцзяне). 2009. № 1.

Лю Хуэй-цин 2010 — *Лю Хуэй-цин*. Фоцзяо вэньсюэ юй Лючао сяошо саньшэнюань мути (劉惠卿。佛教文學與六朝小說三生緣母題 Буддийская литература и мотив перерождения в прозе Шести династий) // Чунцин лигун дасюэ сюэбао (Вестник Чунцинского естественнотехнического ун-та). 2010. № 1.

Лю Цзин 2009 — *Лю Цзин*. «Цзи шэнь лу» цзяокань шии (劉婧。《稽神錄》校勘拾遺 Восполнение пропусков при сличении списков «Записей собранного о духах») // Синтай сюэюань сюэбао (Вестник Синтайской академии). 2009. № 4.

Лю Цзунь-мин 1989 — *Лю Цзунь-мин*. «Хуацзянь цыжэнь» Сунь Гуан-сянь шэнпин шиъи каочжэн (劉尊明。《花間》詞人孫光憲生平事遺考證 Исследование дошедших до нас фактов биографии Сунь Гуан-сяня, поэта из собрания «Среди цветов») // Вэньсюэ ичань (Литературное наследие). 1989. № 6.

Лю Цзун-юань 1993 — Лю Цзун-юань ши цзяньши / Ван Го-ань цзянь ши (柳宗元詩箋釋 / 王國安箋釋 Стихи Лю Цзун-юаня с построчными толкованиями / Толкования Ван Го-аня). Шанхай, 1993.

Лю Цзун-юань 2013 — Лю Цзун-юань цзи цзяочжу / Инь Чжань-хуа, Хань Вэнь-ци цзяо чжу (柳宗元集校注 / 尹占華，韓文奇校注 Критический текст собрания сочинений Лю Цзун-юаня с комментариями / Крит. текст и коммент. Инь Чжань-хуа и Хань Вэнь-ци). Пекин, 2013. Т. 1—10.

Лю Цзюнь 2008 — *Лю Цзюнь*, *Чэнь Да-юань*. «Янь дань цзы» цзяньлунь (劉軍，陳大運。《燕丹子》簡論 Коротко о «Яньском наследном принце Дане») // Суйхуа сюэюань сюэбао (Вестник Суйхуаской академии). 2008. № 2.

Лю Цзянь-фэн 2005 — *Лю Цзянь-фэн*. Лунь Гэ Хундэ шэнцзунянь цзи сянгуань вэньти (劉劍鋒。論葛洪生卒年及相關問題 О годах рождения и смерти Гэ Хуан и о сопутствующих вопросах) // Чуаньшань сюэкань (Чуаньшаньский журнал). 2005. № 4.

Лю Цин 1991 — *Лю Цин*. Чжунго гудай удао (刘芹。 中国古代舞蹈 Китайское древнее танцевальное искусство), Пекин, 1991.

Лю Цин-чжу 2003 — *Лю Цин-чжу*, *Ли Юй-фан*. Хань Чанъаньчэн (劉慶柱，李毓芳。漢長安城 Ханьский город Чанъань). Пекин, 2003.

Лю Цю-цзюань 2012 — *Лю Цю-цзюань*. Цяньси Тандай сяошо «Ли хунь цзи» дэ чунсе сяньсян (劉秋娟。淺析唐代小說《離魂記》的重寫現象 Предварительный анализ заимствований в рассказе танской эпохи «Записки о том, как душа рассталась [с телом]») // Лэшань шифань сюэюань сюэбао (Вестник Лэшаньской пед. академии). 2012. № 1.

Лю Цян 1997 — *Лю Цян*, *У Инь*. «Ши шо синь юй» вэньти каобянь (劉強，吳寅。《世說新語》文體考辨 Разыскания о литературном стиле «Нового изложения рассказов, в свете ходящих») // Фудань сюэбао (Вестник Фуданьского ун-та). 2005. № 2.

Лю Цян 2000 — *Лю Цян*. Эрши шицзи «Ши шо синь юй» яньцзю цзуншу (劉強。二十世紀《世說新語》研究綜述 Очерк исследований «Нового изложения рассказов, в свете ходящих» в XX веке) // Вэньши чжиши (Литературные и исторические знания). 2000. № 4.

Лю Цян 2005 — *Лю Цян*, *У Инь*. «Ши шо синь юй» вэньти каобянь (劉強，吳寅。《世說新語》文體考辨 Разыскания о литературном стиле «Нового изложения рассказов, в свете ходящих») // Фудань сюэбао (Вестник Фуданьского ун-та). 2005. № 2.

Лю Цян 2006 — *Лю Цян*, *Го Юн-хуэй*. Дандай «Ши шо синь юй» юйяньсюэ яньцзю шулунь (劉強，郭永輝。當代《世說新語》語言學研究述論 Очерк современных лингвистистических исследований «Нового изложения рассказов, в свете ходящих») // Тунцзи дасюэ сюэбао (Вестник Тунцзиского ун-та). 2006. № 4.

Лю Цян 2012 — *Лю Цян*. Пэй чжу юй «Ши шо синь юй» цзи Лю чжучжи гуаньси (劉強。裴注輿《世說新語》及劉注之關係 Комментарии Пэя и «Новое изложение рассказов, в свете ходящих», а также их связь с комментариями Лю) // Хэнань шифань дасюэ сюэбао (Вестник Хэнаньского пед. ун-та) 2012. № 1.

Лючао сяошо 1997 — Лючао сяошо / Чэнь Вэнь-синь бяньчжу (六朝小說 / 陳文新編著 Проза сяошо Шести династий / Сост. Чэнь Вэнь-синь). Тяньцзинь, 1997.

Лючао цзоцзя 1999 — Лючао цзоцзя няньпу цзияо / Лю Юэ-цзинь, Фань Цзы-е бянь (六朝作家年譜輯要 / 劉躍進，范子燁 編 Избранные погодичные хроники литераторов Шести династий / Под ред. Лю Юэ-цзиня, Фань Цзы-е). Харбин, 1999. Т. 1—2.

Лю Чжи-цзи 1990 — *Лю Чжи-цзи*. Ши тун синьцзяочжу / Чжао Люй-фу цзяочжу (劉知幾。史通新校注 / 趙呂甫校注 «Проникновение в историю» в новой редакции и с комментариями / Ред. и коммент. Чжао Люй-фу). Чунцин, 1990.

Лю Чжи-чжэ 1985 — *Лю Чжи-чжэ*. Цзяньань вэньсюэ бяньняньши (劉知浙。 建安文學編年史 Хроника Литературы эры Цзянь-ань). Чунцин, 1985.

Лю Чжо-ся 2009 — *Лю Чжо-ся*. Мао хэ шэнь ли — Ли Гун-цзо «Се сяо э чжуань», Ли Фу-янь «Ни мяо цзи», «Синь тан шу: се сяо э чжуань» бицзяо юэду (貌合神離 — 李公佐《謝小娥傳》，李復言《尼妙寂》，《新唐書：謝小娥傳》比較閱讀 Обликом схожи, духом различны — сравнительное прочтение «Истории Се Сяо-э» Ли Гун-цзо, «Ни Мяо-цзи» Ли Фу-яня и «Биографии Се Сяо-э» из «Новой истории [династии] Тан») // Шэхуэй кэсюэ луньтань (Форум общественных наук). 2009. № 7. Ч. 2.

Лю Чжун-сюй 1992 — *Лю Чжун-сюй*, *Ван Чжу-лян*. «Соу шэнь цзи» цзай гудай сяошо фачжань шишандэ дивэй (劉中頊，王竹良。《搜神記》在古代小說發展史上的地位 Место «Записок о поисках духов» в истории развития старой сюжетной прозы) // Чанша шуйдянь шиюань сюэбао (Вестник гидроэнергетической пед. академии в Чанша). 1992. № 2.

Лю Чжэнь-дун 1998 — *Лю Чжэнь-дун.* Чжунго жусюэ ши: Вэй Цзинь Нань-бэй-чао цзюань. (劉振東。中國儒學史. 魏晉南北朝卷 История китайского конфуцианства: Вэй, Цзинь, Южные и Северные династии). Гуанчжоу, 1998.

Лю Чжэнь-лунь 1987 — *Лю Чжэнь-лунь.* Чжан Чжо шицзи синянь као (劉真倫。張鷟事跡系年考 Разбор свидетельств о Чжан Чжо в хронологическом порядке) // Чунцин шиюань сюэбао (Вестник Чунцинской пед. академии). 1987. № 4.

Лю Чи 1991 — *Лю Чи.* Сянь Цинь лян Хань вэньсюэ шигао (劉持。先秦兩漢文學史稿 Очерки истории литературы до Цинь и обеих Хань). Сиань, 1991.

Лю Чуань-ся 2004 — *Лю Чуань-ся.* 20 шицзи чжунго вэньсюэ сюйшичжундэ Ван Чжао-цзюнь (劉傳霞。20 世紀中國文學敘事中的王昭君 Образ Ван Чжао-цзюнь в китайской литературе 20 века) // Хубэй шэхуэй кэсюэ (Общественные науки в Хубэе). 2004. № 10.

Лю Чуань-хун 2007 — *Лю Чуань-хун.* «Ю ян цза цзу» цзяокань чжацзи (劉傳鴻。《酉陽雜俎》校勘札記 Разные редакторские заметки о «Разных заметках с южного склона Ю[шани]») // Вэньчжоу дасюэ сюэбао (Вестник Вэньчжоуского ун-та). 2007. № 4.

Лю Чунь-ли 2006 — *Лю Чунь-ли.* «Суй тан цзя хуа» дуй шисюэ цзиншэньдэ цзичэн юй тупо (劉春麗。《隋唐嘉話》對史學精神的繼承與突破 Преемственность и прорыв сущности истории в «Хвалебных речах о Суй и Тан») // Цзянсу гуанбо дяньши дасюэ сюэбао (Вестник Ун-та телевидения и радиовещания пров. Цзянсу). 2006. № 1.

Лю Чу-хуа 2003 — *Лю Чу-хуа.* «Гуан и цзи» чжундэ юмин цинюань (劉初華。《廣異記》中的幽冥情緣 Предопределенность любовных чувств в загробном мире в «Обширных записках о странном») // Вэньсюэ ичань (Литературное наследие). 2003. № 2.

Лю Ши-вэнь 1994 — *Лю Ши-вэнь, Чэнь И-чунь, Ван Бэнь-син.* Чжунго Суй, Тан, Удай ишу ши (劉士文，陳奕純, 王本興. 中國隋唐五代藝術史 История китайского искусства Суй, Тан и Пяти династий) // Чжунго цюань ши 1994. Т. 10.

Лю Ши-пэй 1957 — *Лю Ши-пэй.* Чжунго чжунгу вэньсюэ ши цзянъи (劉師培. 中國中古文學史講義 Лекции по истории китайской средневековой литературы). Пекин, 1957.

Лю Юань-жу 2007-1 — *Лю Юань-жу.* Ван Янь юй шэнхо фоцзяо — цун «Мин сян цзи» таньчжун гу цзунцзяо синьян юй фоцзфоцзи, чжуаньдэн сянгуань вэньти (劉苑如。王琰與生活佛教 — 從《冥祥記》談中古宗教信仰與佛教記，傳等相關問題 Ван Янь и низовой буддизм — к проблеме взаимосвязи древних религиозных верований и буддийских записок и биографий в «Записках о потусторонних знамениях») // Шэньчуань юй шичань: чжунго вэньсюэ юй цзунцзяо луньвэньцзи (Агиография и поэзия чань: сборник статей по китайской литературе и религии). Тайбэй, 2007.

Лю Юань-жу 2007-2 — *Лю Юань-жу.* Тимин, цзии юй фуюань — «Сюань чжун цзи» дэ иши цзегоусян (劉苑如。題名，輯佚與復原 — 《玄中記》的異世界構想 Авторство, реконструкция и новая жизнь — замысел мира странного в «Записках из мрака») // Чжунго вэньчжэ яньцзю цзикань (Исследования по китайской литературе и философии). Вып. 31. Тайбэй, 2007.

Лю Юань-жу 2008 — *Лю Юань-жу.* Шэньти юй цзии — Лючао чжигуайчжундэ синбе бяньлуань (劉苑如。身體輿記憶 — 六朝志怪中的性別變亂 Тело и память — смешение полов в лючаоской прозе об удивительном) // Лиюнь сюэкань (Ежемесячник «Лиюнь»). 2008. № 2.

Лю Юань-чжи 1987 — *Лю Юань-чжи.* Чэнь Цзы-ан цзи «Гань юй ши» яньцзю (劉元智。 陳子昂及感遇詩研究 Чэнь Цзы-ан и «Стихи о впечатлениях от встреченного»). Тайбэй, 1987.

Лю Юань-юань 2011 — *Лю Юань-юань.* Лю Сян «Ле нюй чжуань» баньбэнь каолюэ (劉園園。劉向《列女傳》版本考略 Коротко об ксилографических изданиях «Отдельных жизнеописаний женщин» Лю Сяна) // Цзяннань дасюэ сюэбао (Вестник Цзяннаньского ун-та). 2011. № 1.

Лю Юй-си 2003 — Лю Юй-си цюаньцзи бяньнянь цзяочжу / Тао Минь, Тао Хун-юй цзяочжу (劉禹錫全集編年校注 / 陶敏，陶紅雨校注 Полное собрание сочинений Лю Юй-си, в хронологическом порядке и с комментариями / Подг. текста и коммент. Тао Миня и Тао Хун-юй). Чанша, 2003. Т. 1—2.

Лю Юнь 2008 — *Лю Юнь.* Пяньдуань болань до «ли хунь» сянсян ци — Тан чуаньци «Ли хунь цзи» мэйшу цзяньшан (劉筠。篇短波瀾多，《離魂》想象奇 — 唐傳奇《離魂記》美術鑒賞 Все больше вдохновенья в тексте, все удивительней фантазии о «тело покинувшей душе» — художественная оценка танской новеллы «Записки о том, как душа рассталась [с телом]») // Синьсян сюэюань сюэбао (Вестник Синьсянской академии). 2008. № 3.

Лю Юнь-хао 2003 — *Лю Юань-хао.* Вэй Цзинь чжэсюэ юй шисюэ (劉運好。 魏晉哲學與詩學 Философия и поэзия Вэй и Цзинь). Хэфэй, 2003.

Лю Юэ-цзинь 1999 — *Лю Юэ-цзинь.* Сюй Лин няньпу цзяньбянь (劉躍進。徐陵年譜簡編 Краткая погодичная хроника жизни Сюй Лина) // Лючао цзоцзя 1999. Т. 2.

Лю Юэ-цзинь 2000 — *Лю Юэ-цзинь.* «Юй тай синь юн» яньцзю (劉躍進. 《玉臺新詠》 研究 Исследования антологии «Новые напевы Нефритовой башни»). Пекин, 2000.

Лю Я-кэ 2001 — *Лю Я-кэ*. «Ю мин лу» чжундэ минши фэнлю (劉亞科。《幽明錄》中的名士風流 Индивидуальная самобытность «славных мужей» в «Записях о тьме и свете») // Аньян шифань сюэюань сюэбао (Вестник Аньянской пед. академии). 2001. № 3.

Лю Я-кэ 2011 — *Лю Я-кэ*. «Ю мин лу» чжундэ нюйсин синсян (劉亞科。《幽明錄》中的女性形象 Женские образы в «Записях о тьме и свете») // Шидай вэньсюэ (Литература века). 2011. № 6.

Лю Я-кэ 2012 — *Лю Я-кэ*. «Ю мин лу» чжундэ илэй иньюань (劉亞科。《幽明錄》中的異類姻緣 Необычаные брачные узы в «Записях о тьме и свете») // Шэкэ чжунхэн (Обозрение социальных наук). 2012. № 1.

Лю Ян-чжун 1999 — *Лю Ян-чжун*. Тан Сун цы люпай ши (劉楊忠。唐宋詞流派史 История течений поэзии-*цы* при Тан и Сун). Фучжоу, 1999.

Лю Янь-пин 2000 — *Лю Янь-пин*. Цзин чэн со чжи — лунь Чэнь Сюань-ю «Ли хунь цзи» (劉燕萍。精誠所至 — 論陳玄祐《離魂記》 Если искренность есть — о «Записках о том, как душа рассталась [с телом]» Чэнь Сюань-ю) // Тандай вэньсюэ яньцзю (Исследования по литературе эпохи Тан). Вып 8. Гуйлинь, 2000.

Лян Сэнь 1995 — Лян Сэнь. Се Тяо юй Ли Бо гуанькуй (梁森。謝朓與李白管窺 Незначащие соображения о Се Тяо и Ли Бо). Пекин, 1995.

Ляньцин ши 1990 — Ляньцин ши / Ван Сы-юй сюаньчжу (戀情詩 / 王思宇選注 Стихи о любви / Сост. и коммент. Ван Сы-юя). Пекин, 1990.

Лян Фан-чжэн 2011 — *Лян Фан-чжэн*. Тан чуаньци «Ван чжи гу» сяошо ишу таньлюэ (梁方正。唐傳奇《王知古》小說藝術探略 Короткий анализ повествовательного искусства в танской новелле «Ван Чжи-гу») // Ишу байцзя (Сто школ в искусстве). 2011. № 8.

Лян Хань вэньсюэ 1990 — Лян Хань вэньсюэ ши цанькао цзыляо (兩漢文學史參考資料 Справочные материалы к истории литературы обеих Хань). Пекин, 1990. Т. 1—2.

Лян шу 1987 — Лян шу / Яо Сы-лянь чжуань (梁書 / 姚思廉 撰 Книга [о династии] Лян / Сост. Яо Сы-лянь). Пекин, 1987 . Т. 1—3.

Лян Шу-фэн 2010 — *Лян Шу-фэн*. Тао Шу «Цзин цзе сян шэн цзи» чэншу юй лючуань яньцзю (梁樹風。陶澍 《靖節先生集》 成書與流傳研究 Исследование истории создания и распространения «Собрания сочинений Господина, обретшего покой в уединении» Тао Шу // Вэньсюэ луньхэн (Весы суждений литературы). № 16 (2010).

Ляо Да-го 2001 — *Ляо Да-го*. Шэнь Цзи-цзи хэ тадэ чуаньци сяошо (寥大國。沈既濟和他的傳奇小說 Шэнь Цзи-цзи и его новеллы) // Сучжоу дасюэ сюэбао (Вестник Сучжоуского универтитета). 2001. № 4.

Ляо ши 1974 — Ляо ши / Тото дэн чжуань (遼史 / 脫脫等撰 История Ляо / Сост. Тото и др.). Пекин, 1974. Т. 1—3.

Ляо Юань-лан 1986 — *Ляо Юань-лан*. Ван Жэнь-юй хэ «Кай юань тянь бао и ши» (繆元朗。王仁裕和《開元天寶遺事》 Ван Жэнь-юй и «Забытые истории годов Кай-юань и Тянь-бао») // Лиши чжиши (Исторические знания). 1986. № 2.

Ляо Юань-лан 1986-2 — *Ляо Юань-лан*. «Кай юань тянь бао и ши» цзяодянь шанцюэ (繆元朗。《開元天寶遺事》校點商榷 Дискуссия о разметке текста «Забытых историй годов Кай-юань и Тянь-бао») // Сычуань дасюэ сюэбао (Вестник Сычуаньского ун-та). 1986. № 4.

Ма Дэ-юй 2008 — *Ма Дэ-юй*. «Соу шэнь цзи» ушу линъудэ вэньхуа июнь (馬得禹。《搜神記》巫術靈物的文化意蘊 Значение культуры магии и чудес в «Записках о поисках духов») // Ганьсу Ляньхэ дасюэ сюэбао (Вестник Ланьхэского ун-та, Ганьсу). 2008. № 6.

Макита Тайрё 1970 — *Макита Тайрё*. Рикутё коицу «Кандзэон окэнки»-но кэнкю (六朝古逸《觀世音應驗紀》の研究 Изучение утерянных в древности «Записок свидетельств о Гуаньшиинь»). Киото, 1970.

Ма Лань 1988 — *Ма Лань*. Чжигуай сяошо шулюэ (馬蘭。志怪小說述略 Краткий обзор сюжетной прорзы об удивительном) // Шэхуэй кэсюэ чжаньсянь (Фронт общественных наук). 1988. № 1.

Ма Ли-ли 2008 — *Ма Ли-ли*. Фу Сюань, Фу Сянь фу цзы вэньсюэ бицзяо яньцзю (馬黎麗。 傅玄，傅咸父子文學比較研究 Сравнительное исследование литературного творчества Фу Сюаня и Фу Сяня, отца и сына). Гуйян, 2008.

Ма Мао-юань 1981 — *Ма Мао-юань*. Гуши шицзю ши чутань (馬茂元. 古詩十九詩初探 Предварительный анализ «Девятнадцать древних стихотворений»). Наньцзин, 1981.

Мао И-хуа 2011 — *Мао И-хуа*. «Бо и чжи» цзочжэ цзи сянгуань вэньтидэ цзай таньтао (毛益華。《博異志》作者及相關問題的再探討 Новые изыскания об авторе «Записей обо всех странностях» и связанных с этим вопросах) // Хуанган шифань сюэюань сюэбао (Вестник Хунганской пед. академии). 2011. № 5.

Мао ши чжэн и 1982 — Мао ши чжэн и (毛詩正義 «Стихи в версии Мао» в правильном истолковании) // Шисань цзин чжу шу 1982. Т. 1.

Мао ши чжэн и 1999 — Мао ши чжэн и / Ли Сюэ-цинь чжубянь (毛詩正義 / 李學勤主編 «Стихи в версии Мао» в правильном истолковании / Под ред. Ли Сюэ-циня). Пекин, 1999. Т. 1—3.

Мао Шуй-цин 2003 — *Мао Шуй-цин*. Суй Тан Удай вэньсюэ ши (毛水清。 隋唐五代文學史 История литературы Суй, Тан и Пяти династий). Наньнин, 2003.

Ма Пэй-цзе 2011 — *Ма Пэй-цзе*. Ясу вэньхуадэ лянсян дуйчжао — «Ши шо синь юй» юй «Ци янь лу» (馬培潔。雅俗文化的兩相對照 — 《世說新語》與《啟顏錄》 Сравнение культуры высокой и культуры низкой — «Новое изложение рассказов, в свете ходящих» и «Записи, рождающие улыбку») // Миньцзу вэнсюэ яньцзю (Исследования по национальным литературам). 2011. № 6.

Ма Син-го 1989 — *Ма Син-го*. «Ши шо синь юй» цзай Жибэньдэ лючуань цзи инсян (馬興國。《世說新語》在日本的流傳及影響 Распространение в Японии и влияние «Нового изложения рассказов, в свете ходящих») // Дунбэй шида сюэбао (Вестник Северо-восточного пед. ун-та). 1989. № 3.

Ма Си-ша 2004 — *Ма Си-ша*, *Хань Бин-фан*. Чжунго миньцзянь цзунцзяо ши (馬西沙, 韓秉方. 中國民間宗教史 История китайских народных верований). Пекин, 2004. Т. 1—2.

Ма Сюэ-цинь 1989 — *Ма Сюэ-цинь*. Пин «Чао е цянь цзай» (馬雪芹。評〈朝野僉載〉 По поводу «Полных известий о столице и окраинах») // Гудай вэньсянь яньцзю цзилинь (Сборник исследований древних письменных памятников). Вып. 1. Сиань, 1989.

Ма Сюэ-цинь 1995 — *Ма Сюэ-цинь*. «Чао е цянь цзай: шуайгэнлин» тяо каобянь (馬雪芹。《朝野僉載：率更令》條考辨 Разыскание о фрагменте «Смотритель водяных часов» из «Полного собрания [известий] о дворе и окраинах») // Гуцзи чжэнли яньцзю сюэкань (Текстологические исследования древних памятников). 1995. № 1—2.

Ма Сюэ-цинь 2001 — *Ма Сюэ-цинь*. Чжан Чжо шэнпин цзинли цзи шэнцунянь каоши (馬雪芹。張鷟生平經歷及生卒年考釋 Разыскания о биографии Чжан Чжо, а также о датах его рождения и смерти) // Хэбэй шифань дасюэ сюэбао (Вестник Хэбэйского пед. ун-та). 2001. № 3.

Ма Цзи-гао 1987 — *Ма Цзи-гао*. Фу ши (馬積高。 賦史 История одической поэзии). Шанхай, 1987.

Ма Чжэнь-фан 2008 — *Ма Чжэнь-фан*. «Синь сюй», «Шо юань» чжи сяошо каобянь (馬振方。《新序》，《說苑》之小說考辨 Разыскания о прозе из «Новых повествований» и «Сада речений») // Вэньи яньцзю (Исследования по литературе и искусству). 2008. № 4.

Ма Чжэнь-фан 2009 — *Ма Чжэнь-фан*. «Янь дань цзы» каобянь (馬振方。《燕丹子》考辨 Разыскания о «Яньском наследном принце Дане») // Чжэцзян дасюэ сюэбао (Вестник Чжэцзянского ун-та). 2009. № 4.

Ма Шу-тянь 1990-1 — *Ма Шу-тянь*. Чаофань щицзе: Чжунго сымяо 200 шэнь (馬書田。超凡世界：中國寺廟 200 神 Потусторонний мир: 200 духов китайских храмов). Пекин, 1990.

Ма Шу-тянь 1990-2 — *Ма Шу-тянь*. Хуася чжушэнь (馬書田。華夏諸神 Все духи Поднебесной). Пекин, 1990.

Ма Шу-тянь 1996 — *Ма Шу-тянь*. Чжунго даоцзяо чжушэнь (馬書田. 中國道教諸神 Все даосские божества Китая). Пекин, 1996.

Ма Ю-юань 1979-1 — *Ма Ю-юань, Лю Шао-мин*. Бицзи, чуаньци, бяньвэнь, хуабэнь, гунъань — цзунлунь чжунго чуаньтун дуаньпянь сяошодэ синши (馬幼垣，劉紹銘。筆記，傳奇，話本，公案 — 總論中國傳統短篇小說的形式 Бицзи, чуаньци, бяньвэнь, хуабэнь, гунъань — общие суждения о жанрах традиционного китайского рассказа) // Чжунго гудянь сяошо яньцзю чжуаньцзи (Отдельный сборник исследований китайской классической прозы). Вып. 1. Тайбэй, 1979.

Ма Ю-юань 1979-2 — *Ма Ю-юань*. Чжунго сяошо ши цзигао (馬幼垣。中國小說史集稿 Собрание набросков к истории китайской прозы сяошо). Тайбэй, 1979.

Ма Юэ-нин 1994 — *Ма Юэ-нин*. Хуанфу Мэй цзи ци «Сань шуй сяо ду» (馬悅寧。皇甫枚及其《三水小牘》 Хуанфу Мэй и его «Ничтожные заметки из Саньшуя») // Цинъян шичжуань сюэбао (Вестник Цинъянского высшего спец. пед. училища). 1994. № 4.

Ма Янь 2002 — *Ма Янь*. Тань Лю Цзин-шудэ яжигуай сяошоцзи «И юань» (馬衍。談劉敬叔的志怪小說集《異苑》 О сборнике прозы об удивительном «Сад странного» Лю Цзин-шу) // Сюйчжоу цзяоюй сюэюань сюэбао (Вестник Сюйчжоуской образовательной академии). 2002. № 3.

Минь Цзе 1988 — *Минь Цзе*, *Вэй Сюэ-фэн*. «Ли ва чжуань» дэ цзецзюй (閔婕，魏學峰。《李娃傳》的結局 Финал «Истории Ли Красавицы») // Гуйчжоу вэньши сюэкань (Гуйчжоуский ежемесячник по литературе и истории). 1988. № 1.

Моу Ши-цзинь 1988 — *Моу Ши-цзинь*. Лю Се няньпу хуэйкао (牟世金. 劉勰年譜匯考 Обобщенная погодичная хроника Лю Се). Чэнду, 1988.

Моу Ши-цзинь 1998 — *Моу Ши-цзинь*. «Вэнь синь дяо лун» яньцзю (牟世金。《文心彫龍》研究 Исследования «Вэнь синь дяо лун»), Пекин, 1998.

Мо-цзы 1988 — Мо-цзы цзяньгу / Сунь И-жан чжэ (墨子閒詁 / 孫詒讓著 [Сочинение] Учителя Мо в доступном толковании / Сост. Сунь И-жаном) // Чжу цзы цзи чэн 1988. Т. 4.

Му тянь цзы чжуань 2001 — «Му тянь цзы чжуань» цюаньи, «Янь дань цзы чжуань» цюань и / Ван Тянь-хай ичжу (《穆天子傳》全譯，《燕丹子》全譯 / 王天海譯注 «Жизнеописание Сына Неба Му» с полным переводом на современный язык, «Яньский наследный принц Дань» с полным переводом на современный язык / Пер. и коммент. Ван Тянь-хая). Гуйян, 2001.

Мэй Юнь-шэн 1982 — *Мэй Юнь-шэн*. Чжун Жун хэ «Ши пинь» (梅運生。鍾嶸和詩品 / Чжун Жун и «Категории стихов»). Шанхай, 1982.

Мэн Сунь-нюй 2012 — *Мэн Сунь-нюй*. Лу Сюнь «Гу сяошо гоучэнь» соцзи «Бянь чжэн лунь» чжуцзяоцзянь (孟孫女。魯迅《古小說鉤沈》所輯《辨正論》注校箋 Комментарии и критические замечания к заимствованному Лу Синем из «Рассуждений в споре об истинном» для «Извлечений из книг старой прозы») // Синьчжоу шифань сюэюань сюэбао (Вестник Синьчжоуской пед. академии). 2012. № 1.

Мэн Хао-жань 1975 — Мэн Хао-жань цзи цзяньчжу / Ю Синь-ли цзяньчжу (孟浩然集箋注 / 游信利箋注 Критический текст собрания сочинений Мэн Хао-жаня с комментариями / Крит. текст и коммент. Ю Синь-ли). Тайбэй, 1975.

Мэн Хао-жань 1989 — Мэн Хао-жань цзи цзяочжу / Сюй Пэн цзяочжу (孟浩然集校注 / 徐鵬校注 Критический текст собрания сочинений Мэн Хао-жаня с комментариями / Крит. текст и коммент. Сюй Пэна). Пекин, 1989.

Мэн Хао-жань 2000 — Мэн Хао-жань шицзи цзяньчжу / Тун Пэй-цзи цзянь чжу (孟浩然詩集箋注 / 佟培基箋注 Собрание стихов Мэн Хао-жаня с построчным комментарием / Коммент. Тун Пэй-цзи). Шанхай, 2000.

Мэн-цзы 1988 — Мэн-цзы чжэн и / Цзяо Сюнь чжэ (孟子正義 // 焦循著 [Сочинение] Учителя Мэна в правильном понимании / Сост. Цяо Дунь // Чжу цзы цзи чэн 1988. Т. 4.

Мэн Цин-ян 2007-1 — *Мэн Цин-ян*. «Синь сюй» сюйши ишу лунь (孟慶陽。《新序》敘事藝術論 О повествовательном искусстве «Нового предуведомления») // Суйхуа сюэюань Сюэбао (Вестник ун-та Суйхуа). 2007. № 6.

Мэн Цин-ян 2007-2 — *Мэн Цин-ян*. «Ю мин лу» чжундэ хуньлянь тицай сяошо (孟慶陽。《幽明錄》中的婚戀題材小說 Рассказы о любви в браке в «Записях о тьме и свете») // Ибинь сюэюань сюэбао (Вестник Ибиньской академии). 2007. № 3.

Мэн Чжи 2008 — *Мэн Чжи*. «Сяо линь» юй фоцзяо гуши (孟稚。《笑林》與佛教故事 «Лес улыбок» и буддийские рассказы) // Лэшань шифань сюэюань сюэбао (Вестник Лэшаньской пед. академии). 2008. № 6.

Мэн Чжао-лянь 2003 — *Мэн Чжао-лянь*, *Нин Цзун-и*. Чжунго сяошо ишу ши (孟昭煉，寧宗一。中國小說藝術史 История искусства китайской прозы сяошо). Ханчжоу, 2003.

Мэн Эр-дун 2008 — *Мэн Эр-дун*. Тао Юань-мин цзи ичжу цзи яньцзю (孟二冬。 陶淵明集譯注及研究 Собрание сочинений Тао Юань-мина с переводом на современный язык, комментариями и исследованием). Куньмин, 2008.

Мяо фа лянь хуа цзин 2010 — Мяо фа лянь хуа цзин / Цзюмалошэнь и, Ли Хай-по чжуи (妙法蓮華經 / 鳩摩羅什譯，李海波注譯 Сутра Лотоса Благого Закона / Пер. на кит. Кумарадживы, коммент. и пер. на современный язык Ли Хай-по). Чжэнчжоу, 2010.

Мяо Чжуан 1998 — *Мяо Чжуан*. Бицзи сяошо ши (苗壯。筆記小說史 История бицзи сяошо). Ханчжоу, 1998.

Мяо Чжуан 2000 — *Мяо Чжуан*. Цайцзы цзяжэнь сяошо шихуа (苗壯。才子佳人小說史話 Популярно об истории прозы о талантливых юношах и красавицах). Шэньян, 2000.

Мяо Юань-лан 1986 — *Мяо Юань-лан*. Ван Жэнь-юй хэ «Кай юань тянь бао и ши» (繆元郎。王仁裕和《開元天寶遺事》 Ван Жэнь-юй и «Забытые истории годов Кай-юань и Тянь-бао») // Лиши чжиши (Исторические знания). 1986. № 2.

Нань Ци шу 1987 — Нань Ци шу / Сяо Цзы-сянь чжуань (南史 / 蕭子顯 撰 Книга о Южной Ци / Сост. Сяо Цзы-сянь). Пекин, 1987. Т. 1—3.

Нань ши 1986 — Нань ши / Ли Янь-шоу чжуань (南史 / 李延壽撰 История Южных [династий] / Сост. Ли Янь-шоу). Пекин, 1986. Т. 1—6.

Не Ши-цяо 2007 — *Не Ши-цяо*. Вэй Цзинь Наньбэйчао вэньсюэ ши (聶石樵。魏晉南北朝文學史 История литературы Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий). Пекин, 2007.

Нин Синь 2002 — *Нин Синь*. Ю Тан жу Сун души жэнькоу цзегоу цзи вайлай, людун жэнькоу шулян бяньхуа цзяньлунь — цун «Бэй ли чжи» хэ «Дун цзин мэн хуа лу» таньци (寧欣。由唐入宋都市人口結構及外來，流動人口數量變化淺論 — 從《北里志》和《東京夢華錄》談起 Коротко о структуре народонаселения столичных городов с Тан по Сун, а также об изменении количества пришлых и мигрантов жителей — на материалах «Записей о северном квартале» и «Записей прелести снов о Восточной столице) // Чжунго вэньхуа яньцзю (Исследования по китайской культуре). 2002. Летний выпуск.

Нин Цзя-юй 1991 — *Нин Цзя-юй*. Чжунго чжижэнь сяошо ши (寧稼雨。中國志人小說史 История китайских рассказов «о людях»). Шэньян, 1991.

Нин Цзя-юй 1996 — *Нин Цзя-юй*. Чжунго вэньянь сяошо цзунму тияо (寧稼雨。中國文言小說總目提要 Сводный каталог китайской прозы сяошо на литературном языке с изложением содержания). Цзинань, 1996.

Нин Цзя-юй 2000-1 — *Нин Цзя-юй*. Лю И-циндэ шэньши цзинюй юй «Ши шо синь юй» дэ бяньцзуань дунъинь (寧稼雨。劉義慶的身世境遇輿《世說新語》的編纂動因 Жизненные коллизии Лю И-цина и причины появления «Нового изложения рассказов, в свете ходящих») // Хубэй дасюэ сюэбао (Вестник Хубэйского ун-та). 2000. № 1.

Нин Цзя-юй 2000-2 — Нин Цзя-юй. «Ши шо синь юй» шумин юй лэйму ии (寧稼雨。《世說新語》書名與類目釋義 Название «Нового изложения рассказов, в свете ходящих» и разъяснение смысла наименований разделов) // Вэньсянь (Литературные памятники). 2000. № 3.

Нин Цзя-юй 2002 — Нин Цзя-юй. Чуаньшэнь аду, юсинь тайсюань: Лючао сяошодэ вэньти цзи вэньхуа яньцзю (寧稼雨。傳神阿堵，游心太玄：六朝小說的文體及文化研究 Рассказы о сокровенном, путешествия к великой сути: Исследование жанра и культуры прозы сяошо Шести династий). Тяньцзин, 2002.

Нин Цзя-юй 2005 — Нин Цзя-юй. «Ши шо синь юй» юй гудай вэньсюэдэ цзиншэньши яньцзю (寧稼雨。《世說新語》輿古代文學的精神史研究 Исследование «Нового изложения рассказов, в свете ходящих» и исторического облика древнекитайской литературы) // Чжуннань миньцзу дасюэ сюэбао (Вестник Южно-китайского ун-тат национальностей). 2005. № 3.

Ню Ли-фан 2006 — Ню Ли-фан. «Бо у чжи» дэ нэйжун фэньси (牛利芳。《博物志》的內容分析 Анализ содержания «Записей о всех вещах») // Ганьсу нунъе (Сельское хозяйство в Ганьсу). 2006. № 9.

Ню Сэн-жу 1982 — Ню Сэн-жу. Сюань гуай лу. Ли Фу-янь. Сюй сюань гуай лу / Чэн И-чжун цзяодянь (牛僧孺。玄怪錄。李復言。續玄怪錄 / 程毅中校點 Записи о сокровенных чудесах. Продолжение «Записей о сокровенных чудесах» / Крит. текст Чэн И-чжуна). Пекин, 1982.

Ню Сэн-жу 1989 — Ню Сэн-жу. Сюань гуай лу. Ли Фу-янь. Сюй сюань гуай лу / Чэн И-чжун цзяодянь (牛僧孺。玄怪錄。李復言。續玄怪錄 / 程毅中校點 Записи о странном из тьмы. Продолжение «Записей о странном из тьмы» / Крит. текст Чэн И-чжуна). Тайбэй, 1989.

Ню Сэн-жу 2006 — Ню Сэн-жу. Сюань гуай лу. Ли Фу-янь. Сюй сюань гуай лу / Чэн И-чжун цзяодянь (牛僧孺。玄怪錄。李復言。續玄怪錄 / 程毅中校點 Записи о сокровенных чудесах. Продолжение «Записей о сокровенных чудесах» / Крит. текст Чэн И-чжуна). Пекин, 2006.

Ню Чжи-гун 1989 — Ню Чжи-гун. Лю Су юй «Да тан синь юй» (牛致功。劉肅與《大唐新語》Лю Су и «Новые рассказы о Великой Тан») // Шисюэ юэкань (Ежемесячник «История»). 1989. № 5.

Оуян Сю 2006 — Оуян Сю. Гуй тянь лу (歐陽修。歸田路 Записи вернувшегося к полям) // Ван Би-чжи. Минь шуй янь тань лу. Оуян Сю. Гуй тянь лу. Пекин, 2006.

Оуян Цзянь 1997-1 — *Оуян Цзянь*. Дун Цзин шицидэ чжигуай сяошоцзяцун каолунь (歐陽健。東晉時期的志怪小說家叢考論 По поводу ряда авторов прозы об удивительном периода Восточная Цзинь) // Лунъянь шичжуань сюэбао (Вестник Лунъянского высшего спец. пед. училища). 1997. № 2.

Оуян Цзянь 1997-2 — *Оуян Цзянь*. Цун «Ю ян цза цзу» кань шэньгуай сяошодэ чжэньди (歐陽健。從《酉陽雜俎》看神怪小說的真諦 Внутренний смысл мифологической сюжетной прозы на примере «Разных заметок с южного склона Ю[шани]») // Мин Цин сяошо яньцзю (Исследования минской и цинской сюжетной прозы). 1997. № 4.

Оуян Цзянь 1997-3 — *Оуян Цзянь*. Чжунго шэньгуай сяошо тунши (歐陽健。中國神怪小說通史 Сводная история китайского волшебного рассказа). Нанкин, 1997.

Оуян Цзянь 1999 — *Оуян Цзянь*. Гуань тяньжэньчжи цзи, ча бяньхуачжи чжао — цун «Гуан и цзи» кань шэньгуай сяошодэ вэньсюэ цзячжи (歐陽健。觀天人之際，察變化之兆 — 從《廣異記》看神怪小說的文學價值 Наблюдая сферы небожителей, толковать знамения перемен — о литературной ценности вол-шебной прозы сяошо на примере «Обширных записок о странном») // Ниндэ шичжуань сюэбао (Вестник Ниндэского высшего спец. пед. училища). 1999. № 1.

Оуян Цзянь 1999-1 — *Оуян Цзянь*. Цин со гао и (歐陽健。青瑣高議 Высокие суждения у дворцовых ворот). Шэньян, 1999.

Оуян Цзянь 2003 — *Оуян Цзянь*. Лиши сяошо ши (歐陽健。歷史小說史 История исторической прозы сяошо). Ханчжоу, 2003.

Пань Лин-чжи 2008 — *Пань Лин-чжи*. Лунь Дуньхуанбэнь «Ци янь лу» чжун гуаньюй фоцзяодэ сяохуа (潘靈芝。論敦煌本《啟顏祿》中關於佛教的笑話 Шутки по поводу буддизма в дуньхуанском списке «Леса улыбок») // Дуннань дасюэ сюэбао (Вестник Юго-восточного ун-та). 2008. № 10.

Пань Сюань-мин 1999 — *Пань Сюань-мин*. Пань Юэ пинчжуань (潘玄明。潘岳評傳 Критическое жизнеописание Пань Юэ). Сянган, 1999.

Пань Тин-тин 2005 — *Пань Тин-тин*. Цзиньбэнь «Да тан синь юй» фэй вэйшу бянь (潘婷婷。今本《大唐新語》非偽書辨 Доказательства того, что ныне известный список «Новых рассказов о Великой Тан» — не подделка) // Наньцзин дасюэ сюэбао (Вестник Наньцзинского ун-та). 2005. № 2.

Пань Цзянь-го 1999 — *Пань Цзянь-го*. Байгуань шо (潘建國。稗官說 О байгуань) // Вэньсюэ пинлунь (Литературная критика). 1999. № 2.

Пань Цзянь-го 2004 — *Пань Цзянь-го*. Лин Мэн-чу канькэ, пиндянь «Ши шо синь юй» каошу (潘建國。凌濛初刊刻，評點《世說新語》考述 Разыскание о том, как Лин Мэн-чу издал и разметил текст «Нового изложения рассказов, в свете ходящих») // Шанхай шифань дасюэ сюэбао (Вестник Шанхайского пед. ун-та). 2004. № 5.

Пань Цзянь-го 2012 — *Пань Цзянь-го*. Жибэнь Микото вэньку цан Сунбэнь «Ши шо синь юй» каобянь (潘建國。日本尊經閣文庫藏宋本《世說新語》考辨 Обследование сунского списка «Нового изложения рассказов, в свете ходящих», хранящегося в книгохранилище Микото, Япония) // Чжунго дяньцзи юй вэньхуа (Китайские классические письменные памятники и культура). 2012. № 1.

Пань Юэ 1993 — Пань Юэ цзи цзяочжу / Дун Чжи-гуан цзяочжу (潘岳集校注 / 董志廣校注 Критический текст собрания сочинений Пань Юэ с комментарием / Крит. текст и коммент. Дун Чжи-гуана). Тяньцзинь, 1993.

Пань Юэ 2002 — Пань хуан мэнь цзи цзяо чжу / Ван Цзэн-вэнь цзяочжу (潘黃門集校注 / 王增文校注 Критический текст собрание сочинений Паня из Императорского совета с комментарием / Крит. текст и коммент. Ван Цэнь-вэня). Чжэнчжоу, 2002.

Пу Сян-мин 2005 — *Пу Сян-мин*. Ван Жэнь-юй няньпу гао (浦向明。王仁裕年譜稿 Черновая погодичная хроника Ван Жэнь-юя) // Ганьсу гаофань сюэбао (Вестник Ганьсуского высшего пед. училища). 2005. № 4.

Пу Сян-мин 2006 — *Пу Сян-мин*. Ван Жэнь-юй шэнпин чжуцзо као (浦向明。王仁裕生平著作考 О жизненном пути и сочинениях Ван Жэнь-юя) // Ганьсу гаофань сюэбао (Вестник Ганьсуского высшего пед. училища). 2006. № 3.

Пу Сян-мин 2008-1 — *Пу Сян-мин*. «Кай юань тянь бао и ши» чжу вэньти таньтао (浦向明。《開元天寶遺事》諸問題探討 Исследование проблематики «Забытых историй годов Кай-юань и Тянь-бао») // Тяньшуй шифань сюэюань сюэбао (Вестник Тяньшуйской пед. академии). 2008. № 3.

Пу Сян-мин 2008-2 — *Пу Сян-мин*. Лунь Ван Жэнь-юй бицзи сяошодэ вэньсюэши дивэй (浦向明。論王仁裕筆記小說的文學史地位 О месте прозы Ван Жэнь-юя в истории литературы) // Муданьцзян дасюэ сюэбао (Вестник Дудань-цзянского ун-та). 2008. № 5.

Пу Хуэй 2008 — *Пу Хуэй*. «Ши шо синь юй» юй фоцзяо (普慧。《世說新語》輿佛教 «Новое изложение рассказов, в свете ходящих» и буддизм) // Сибэй дасюэ сюэбао (Вестник Северо-западного ун-та). 2008. № 1.

Пэйвэнь юнь фу 1937 — Пэйвэнь юнь фу (佩文韻府 Кладезь рифм [из кабинета] Почитаемой словесности). Шанхай, 1937. Т. 1—6.

Пэй Син 1980 — *Пэй Син*. Чуань ци / Чжоу Лэн-цзя цзичжу (裴鉶。傳奇 / 周楞伽輯注 Повествования об удивительном / Ред. и коммент. Чжоу Лэн-цзя). Пекин, 1980.

Пэй Ци 1988 — *Пэй Ци*. Пэй Ци юй линь / Чжоу Лэн-цзя цзичжу (裴啟。裴啟語林 / 周楞伽輯注 Лес речей Пэй Ци / Ред. и коммент. Чжоу Лэн-цзя). Пекин, 1988.

Пэн Кай-сю 2010 — *Пэн Кай-сю*. Эрши шицзи «Ши шо синь юй» яньцзю цзуншу (彭開秀。二十世紀《世說新語》研究綜述 Очерк исследований «Нового изложения рассказов, в свете ходящих» в XX веке) // Сяньдай юйвэнь (Современные язык и литература). 2010. № 12.

Пэн Цзянь-хуа 2004 — *Пэн Цзянь-хуа*. Эрши шицзи Го Пу яньцзю цзуншу (彭建華。二十世紀郭璞研究綜述 Очерк изучения Го Пу в XX веке) // Чунцин чжие цзишу сюэюань сюэбао (Вестник Чунцинской профессионально-технической академии). 2004. № 2.

Пянь Юй-цянь 2006 — *Пянь Юй-тэн, Дуань Шу*-ань. Эр ши шицзи чуту цзянь бо цзун цю (駢宇騫，段書安。二十世紀出土簡帛綜述 Суммарные сведения о манускриптах на бамбуке и шелке, найденных в XX веке). Пекин, 2006.

Сань го чжи 1987 — Сань го чжи / Чэнь Шоу чжуань, Пэй Сун-чжи чжу (三國志 / 陳壽撰, 裴松之注 Трактат о Трех царствах / Сост. Чэнь Шоу, коммент. Пэй Сун-чжи). Пекин, 1987. Т. 1—5.

Сань Цао ши вэнь 1997 — Сань Цао ши вэнь цюань цзи и чжу / Бо Бин-шу ичжу (三曹詩文全集譯注 / 博並庶譯注 Полное собрание поэтических и литературных произведений Трех Цао с переводом на современный язык и комментариями / Пер. и коммент. Бо Бин-шу). Чанчунь, 1997

Сань Цао ши сюань 1959 — Сань Цао ши сюань / Юй Гуань-инь сюаньчжу (三曹詩選 / 餘冠英選注 Избранная лирика Трех Цао / Сост. и коммент. Юй Гуань-ина). Пекин, 1959.

Сань Цао ши сюань 2002 — Сань Цао ши сюаньпин / Чэнь Цин-юань чжуань (三曹詩選評 / 陳慶元撰 Избранная лирика Трех Цао с обсуждениями / Сост. Чэнь Цин-сюань). Шанхай, 2002.

Се Лин-юнь 1958 — Се Канлэ ши чжу / Хуан Цзе чжу (謝康樂詩注 / 黃節注 Лирика Канлэского [герцога] Се с комментариями / Коммент. Хуан Цзе. Пекин, 1958.

Се Лин-юнь 1999 — Се Лин-юнь цзи / Ли Юнь-фу бянь чжу (謝靈運集 / 李運富編注 Собрание сочинений Се Лин-юня / Коммент. под ред. Ли Юнь-фу). Чанша, 1999.

Се Лин-юнь 2004 — Се Лин-юнь цзи цзяо чжу / Гу Шао-бо цзяо чжу (謝靈運集校注 / 顧紹柏 校注 Критический текст собрания сочинений Се Лин-юня с комментарием / Крит. текст и коммент. Гу Шао-бо). Тайбэй, 2004.

Се Сян-цзюань 2008 — *Се Сян-цзюань*. Цзяньси Лю Сян «Шо юань» дэ сяошо синчжи (謝祥娟。淺析劉向《說苑》的小說性質 Краткий анализ прозаических особенностей «Сада речений» Лю Сяна) // Суйхуа сюэюань сюэбао (Вестник Суйхуаской академии). 2008. № 3.

Се Сяо-фэн 1998 — Се Сяо-фэн. Тан чуаньци юй Вэй Цзинь Наньбэйчао сяошо бицзяотань (謝曉峰。唐傳奇與衛晉南北朝小說比較談 Танские новеллы в сравнении с сюжетной прозой эпох Хань, Вэй и Южных и северных династий) // Аньцин шиюань шэхуэй кэсюэ сюэбао (Вестник по общественным наукам Аньцинской пед. академии). 1998. № 1.

Се Тяо 1956 — Се Сюаньчэн ши чжу / Хэ Ли-цюань чжу (謝宣城詩注 / 郝立權注 Стихи Се [губернатора] Сюаньчэна с комментариями / Коммент. Хэ Ли-цюаня). Пекин, 1956.

Се Тяо 1968 — Се Сюаньчэн ши чжу / Ли Чжи-фан чжу (謝宣城詩注 / 李直方注 Стихи Се [губернатора] Сюаньчэна / Коммент. Ли Чжи-фана). Гонконг, 1968.

Се Тяо 1969 — Се Сюаньчэн цзи цзяо чжу / Хун Шунь-лун цзяо чжу (謝宣城集校注 / 洪順隆校注 Критический текст собрания произведений Се [губернатора] Сюаньчэна с комментарием / Крит. текст и коммент. Хун Шунь-луна). Тайбэй, 1969.

Се Тяо 1991 — Се Сюаньчэн цзи цзяо чжу / Цао Жун-нань цзяо чжу (謝宣城集校註 / 曹融南校註 Критический текст собрания сочинений Се [губернатора] Сюаньчэна с комментарием / Крит. текст и коммент. Цао Жун-наня). Шанхай, 1991.

Се Тяо 1995 — Се Тяо юй Ли Бай яньцзю / Мао Цзя-пэй, Ли Цзы-лун чжубянь (謝朓與李白研究 / 茆家培，李子龍主編 Исследования творчества Се Тяо и Ли Бо / Под. ред. Мао Цзя-пэй и Ли Цзы-луна). Пекин, 1995.

Се Чжэнь-юань 1999 — Се Чжэнь-юань. Танжэнь сяошочжун жэньшэньлянь моши цзици вэньхуа июнь (謝真元。唐人小說中人神戀模式及其文化意蘊 Мотив любви между человеком и духом в сюжетной прозе танских авторов, а также его культурологический смысл) // Шэхуэй кэсюэ яньцзю (Исследования по общественным наукам). 1999. № 4.

Се Янь-цин 2007 — Се Янь-цин. Да чуаньтун юй сяо чуаньтун — Байшэ гушидэ саньци синбянь (謝燕清。大傳統與小傳統 — 白蛇故事的三期型 Большая традиция и малая традиция — три этапа трансформации истории о Белой змее) // Миньсу яньцзю (Исследования по фольклору). 2007. № 1.

Син Пэй-шунь 2004 — Син Пэй-шунь. Лю Сян «Синь сюй», «Шо юань», «Ле нюй чжуань» цайляо юаньлай цзи цзягун цюйшэ фанши таньсо (邢培順。劉向《新序》，《說苑》，《列女傳》材料來源及加工取舍方式探索 Изыскания в области источников материала и способов его обработки и отбора в «Новом предуведомлении», «Саде речений» и «Отдельных жизнеописаниях женщин» Лю Сяна) // Биньчжоу шичжуань сюэбао (Вестник Биньчжоуского высшего спец. пед. училища). 2004. № 1.

Син Пэй-шунь 2009 — Син Пэй-шунь. «Чжао фэй янь вай чжуань» таньлунь (邢培順。《趙飛燕外傳》探論 По поводу «Неофициального жизнеописания Чжао Фэй-янь») // Нюйсин вэньсюэ яньцзю (Исследования женской литературы). 2009. № 1.

Синь Дэ-юн 2007 — *Синь Дэ-юн*. «Мин бао цзи» баоин гушичжундэ Суй Тан Сицзин инсян (辛德勇。《冥報記》報應故事中的隋唐西京影像 Образ Западной столицы времен Суй и Тан в рассказах о воздаянии из «Записок о загробном воздаянии») // Цинхуа дасюэ сюэбао (вестник ун-та Цинхуа). 2007. № 3.

Синь Тан шу 1975 — Синь Тан шу / Оуян Сю дэн чжуань (新唐書 / 歐陽修等撰 Новая книга [об эпохе / династии] Тан) / Сост. Оуян Сю и др.). Пекин, 1975. Т. 1—20.

Синь тан шу 1986 — Синь тан шу / Оуян Сю, Сун Ци чжуань (新唐書 / 歐陽修，宋祁撰 Новая история [династии] Тан / Сост. Оуян Сю, Сун Ци). Пекин, 1986. Т. 1—20.

Синь У дай ши 1974 — Синь У дай ши / Оуян Сю чжуань, Сюй У-дан чжу (新五代史 / 歐陽修 撰，徐無黨註 Новая история Пяти династий) / Сост. Оуян Сю, коммент. Сюй У-дана). Пекин, 1974. Т. 1—3.

Си Пу 2009 — *Си Пу*. Жэньгуй цин вэйляо — цзеду «Чжэнь и чжуань» чжи циичу (邵普。人鬼情未了 — 解讀《甄異傳》之奇異處 Бесперспективность чувств живого к умершей душе — рабирая удивительные места и «Повествований, выявляющих странное») // Ланьчжоу цзяоюй сюэюань сюэбао (Вестник Ланьчжоуской образовательной академии). 2009. № 2.

Си Хань хуэйяо 2006 — Си Хань хуэйяо / Сюй Тянь-лин чжуань (東漢會要 / 徐天麟撰 Собрание сведений о важнейших событиях [династии] Западная Хань / Сост. Сюй Тянь-лин). Шанхай, 2006.

Сон Рюн Ми 2003 — *Сон Рюн Ми*. «Сюань гуай лу» собяосяньдэ фоцзяодэ вэньсюэ бяньюн (宋倫美。《玄怪錄》所表現的佛教的文學變用 Влияние буддийской литературы, обнаруживаемое в «Записях о сокровенных чудесах») // Чжунго дяньцзи юй вэньхуа (Китайские классические памятники и культура). 2003. № 4.

Сон Рюн Ми 2005 — *Сон Рюн Ми*. Ню Сэн-жу «Сюань гуай лу» дэ диншулунь каоча (宋倫美。牛僧孺《玄怪錄》的定數論考察 Исследование рассуждений о предопределенности в «Записях о сокровенных чудесах» Ню Сэн-жу) // Чжунго дяньцзи юй вэньхуа (Китайские классические памтники и культура). 2005. № 1.

Суй Тан Удай вэньсюэ яньцзю 2003 — Суй Тан Удай вэньсюэ яньцзю / Люй Вэй-фэнь, Чжан Янь-цзинь чжубянь (隋唐五代文學研究 / 呂薇芬，張燕瑾主編 Исследования по литературе [эпох] Суй, Тан и Пяти династий / Гл. ред. Люй Вэй-фэнь и Чжан Янь-цзинь). Пекин, 2003. Т. 1—2.

Суй шу 1982 — Суй шу / Вэй Чжэн дэн чжуань (隨書 / 魏徵 等 撰 Книга о Суй / Сост. Вэй Чжэн и другие). Пекин, 1982. Т. 1—6.

Суй Шу-сэнь 1955 — *Суй Шу-сэнь*. Гуши шицзю ши цзиши (隨樹森。古詩十九首集釋 / Девятнадцать древних стихов со сводным комментарием). Пекин, 1955.

Сундай вэньсюэ яньцзю 2001 — Сундай вэньсюэ яньцзю / Люй Вэй-фэнь, Чжан Янь-цзинь, Чжан И чжубянь (宋代文學研究 / 呂薇芬，張燕瑾， 張毅主編 Исследования по литературе эпохи Сун / Гл. ред. Люй Вэй-фэнь, Чжан Янь-цзинь, Чжан И). Пекин, 2001. Т. 1—2.

Сун Лян-хун 2008 — *Сун Лян-хун*. «Цю жань кэ чжуань» цзочжэ као (宋良宏。《虯髯客傳》作者考 Разыскания об авторе «Истории незнакомца с курчавой бородой») // Хэйлунцзян цзяоюй сюэюань сюэбао (Вестник Хэйлунцзянской образовательной академии). 2008. № 12.

Сун Мо-ян 2007 — *Сун Мо-ян*. «Ин ин чжуань» бэньши као (宋謨瑒。《鶯鶯傳》本事考 Разыскания об основном сюжете «Истории Ин-ин») // Чжунго гудай сяошо сицзюй яньцзю цункань (Исследования по древней прозе и драме). 2007. № 1.

Сун Сюнь 1999 — *Сунь Сюнь, Пань Цзянь-го*. Тан чуаньци вэньти каобянь (孫遜，潘建國。唐傳奇文體考辨 Изучение жанра танских новелл) // Вэньсюэ ичань (Литературное наследие). 1999. № 6.

Сун Сюнь 2001 — *Сунь Сюнь*, *Чжао Вэй-го*. «Чуаньци» ти сяошо яньбяньчжи бяньси (孫遜，趙維國。《傳奇》體小說衍變之辨析 Анализ эволюции сюжетной прозы жанра «чуаньци») // Шанхай шифань дасюэ сюэбао (Вестник Шанхайского пед. ун-та). 2001. № 1.

Сун Хун 2005 — *Сун Хун*. Тяньди икэ: Се Лин-юнь чжуань (宋紅。天地一客：謝靈運傳 Гость между небом и землей: биография Се Лин-юня). Пекин, 2005.

Сун Ци 1936 — *Сун Ци*. Сун цзин вэнь гун би цзи (宋祁。宋景文公筆記 Записки господина Сун Цзин-вэня) // Цуншу цзичэн (Библиотека-серия). Шанхай, 1936. Т. 280.

Сун Чан-ли 2000 — *Сун Чан-ли*. Чжунго гудай сяошо вэньти лунь (宋常立。中國古代小說文體論 О жанровых признаках древнекитайской прозы сяошо). Пекин, 2000.

Сун ши 1977 — Сун ши / Тото дэн чжуань (宋史 / 脫脫 等撰 История Сун / Сост. Тото и др.). Пекин, 1977. Т. 1—40.

Сун ши и вэнь чжи 1957 — Сун ши и вэнь чжи. Бу фу бянь (宋史藝文志。補附編 Сведения о литературе из истории [династии] Сун, дополненные и расширенные). Шанхай, 1957.

Сун ши сань бай шоу 1987 — Сун ши сань бай шоу / Цянь Чжун-лянь сюань, Цянь Сюэ-цзэн чжу (宋詩三百首 / 錢種聯選，錢學增注 Триста стихотворений эпохи Сун / Сост. Цянь Чжун-лянь, комент. Цянь Сюэ-цзэна). Ханчжоу, 1987.

Сун шу 1983 — Сун шу / Шэнь Юэ чжуань (宋書 /深約 選 Книга [о династии Лю] Сун / Сост. Шэнь Юэ). Пекин, 1983. Т. 1—8.

Сун Юань бицзи сяошо дагуань 2001 — Сун Юань бицзи сяошо дагуань (宋元筆記小說大觀 Большое собрание бицзи сяошо эпох Сун и Юань). Шанхай, 2001. Т. 1—6.

Сун Юй 1987 — Сун Юй цыфу ицзе / Чжу Би-лянь бянь чжу (宋玉辭賦譯解 / 朱碧蓮編注 Поэтические произведения Сун Юя с переводом на современный язык и толкованиями / Под ред. Чжу Би-ляня). Пекин, 1987.

Сун Юй 1991 — Сун Юй цыфу цзянь пин / Цзинь Жун-шу чжэ (宋玉辭賦箋評 / 金榮叔著 Поэтические произведения Сун Юя с объяснениями и критическими замечаниями / Автор [комментаторской части] Цзинь Жун-шу). Чжэнчжоу, 1991.

Сун Юй 2001 — Сун Юй цзи / У Гуан-пин бяньчжу (宋玉集 / 吳廣平編注 Собрание сочинения Сун Юя / Комент. под ред. У Гуан-пина). Чанша, 2001.

Сунь Ван 1957-1 — *Сунь Ван*. Ван Ду као (шан) (孫望。王度考（上） О Ван Ду. Ч. 1) // Сюэшу юэкань (Ежемесячник «Наука»). 1957. № 3.

Сунь Ван 1957-2 — *Сунь Ван*. Ван Ду као (ся) (孫望。王度考（下） О Ван Ду. Ч. 2) // Сюэшу юэкань (Ежемесячник «Наука»). 1957. № 4.

Сунь Ван 1962 — *Сунь Ван*. Юань Цы-шань няньпу (孫望。元次山年譜 Погодичная хроника Юань Цы-шаня). Пекин, 1962.

Сунь Вэй 2011 — *Сунь Вэй*, *Ван Синь-фан*. «Мин хуан цза лу» ивэнь шии (孫微，王新芳。《明皇雜錄》佚文拾遺 Восполнение утерянных фрагментов из «Разных записей о Мин-хуане») // Чжунго дяньцзи юй вэньхуа (Китайские классические сочинения и культура). 2011. № 3.

Сунь Гуан-сянь 1981 — *Сунь Гуан-сянь*. Бэй мэн со янь / Линь Ай-юань цзяодянь (孫光憲。北夢瑣言 / 林艾園校點 Краткие речения из Бэймэн / Крит. текст Линь Ай-юаня). Шанхай, 1981.

Сунь И-пин 2004 — *Сунь И-пин*. Ду Гуан-тин сысян юй Тан Сун даоцзяодэ чжуаньсин (孫亦平。杜光庭思想与唐宋道教的转型 Взгляды Ду Гуан-тина и трансформация даосизма при Тан и Сун). Наньцзин, 2004.

Сунь И-пин 2005 — *Сунь И-пин*. Ду Гуан-тин пинчжуань (孫亦平。杜光庭評傳 Критическая биография Ду Гуан-тина). Наньцзин, 2005.

Сунь Сюнь 1999 — *Сунь Сюнь, Пань Цзянь-го*. Тан чуаньци вэньти каобянь (孫遜，潘建國。唐傳奇文體考辨 Изучение жанра танских новелл) // Вэньсюэ ичань (Литературное наследие). 1999. № 6.

Сунь Сюнь 2001 — *Сунь Сюнь, Чжао Вэй-го*. «Чуаньци» ти сяошо яньбяньчжи бяньси (孫遜，趙維國。《傳奇》體小說衍變之辨析 Анализ эволюции прозы жанра «чуаньци») // Шанхай шифань дасюэ сюэбао (Вестник Шанхайского пед. ун-та). 2001. № 1.

Сунь Сян-чжун 2008 — *Сунь Сян-чжун*. Гэ Хун шэнди цзанди синьтань (孫向中。葛洪生地葬地新探 Новые сведения о месте рождения и месте погребения Гэ Хуна) // Хэнань дасюэ сюэбао (Вестник Хэнаньского ун-та). 2008. № 1.

Сунь Цзин 2001 — *Сунь Цзин*. «Янь дань цзы» чэншу шидай цзици вэньти као (孫晶。《燕丹子》成書時代及其文體考 О времени создания, а также о стиле «Яньского наследного принца Даня») // Гуцзи чжэнли яньцзю сюэкань (Текстологические исследования древних памятников). 2001. № 2.

Сунь Цзо-юнь 1957 — *Сунь Цзо-юнь*. «Да чжао» дэ цзочжэ цзи ци сецзо няньдай (孫作雲. 《大昭》的作者及其寫作年代 Авторство и время создания «Великого призывания») // Вэнь ши чжэ (Литература, история, философия). 1957. № 9.

Сунь Цзо-юнь 1966 — *Сунь Цзо-юнь*. «Ши цзин» юй Чжоу дай шэхуэй яньцзю (孫作雲. 詩經與周代社會研究 Исследования «Канона поэзии» и общества в эпоху Чжоу). Пекин, 1966.

Сунь Чан-у 1988 — *Сунь Чан-у*. Фоцзяо юй чжунго вэньсюэ (孫昌武。佛教與中國文學 Буддизм и китайская литература). Шанхай, 1988.

Сунь Чан-у 1998 — *Сунь Чан-у*. Лю Цзун-юань пинчжуань (孫昌武。柳宗元評傳 Критическое жизнеописание Лю Цзун-юаня). Наньцзин, 1998.

Сунь Чан-у 2002 — *Сунь Чан-у*. Лю Цзун-юань пинчжуань (孫昌武。柳宗元評傳 Критическое жизнеописание Лю Цзун-юаня). 3-е изд. Нанкин, 2002.

Сунь Чан-у 2005 — *Сунь Чан-у*. Цзовэй вэньсюэ чуанцзодэ сяньчжуань — цун «Ле сянь чжуань» дао «Шэнь сянь чжуань» (孫昌武。作為文學創作的仙傳 — 從《列仙傳》到《神仙傳》Создание жизнеописаний бессмертных как литературных творений — от «Отдельных жизнеописаний бессмертных» к «Жизнеописаниям божественных бессмертных») // Цзинань дасюэ сюэбао (Вестник Цзинаньского ун-та). 2005. № 1.

Сунь Чжэнь-тянь 2012 — *Сунь Чжэнь-тянь*. «Си цзин цза цзи» вэйто Лю Синь цзо булунь лянцзэ (孫振田。《西京雜記》偽托劉歆作補論兩則 Дополнительно о двух фрагментах из «Разных записок о западной столице», авторство которых приписывается Лю Синю) // Тушугуань цзачжи (Библиотечный журнал). 2012. № 6.

Сунь Чун 2010 — *Сунь Чун*. «Ши шо синь юй» фо, дао гуаньнянь шилунь (孫翀。《世說新語》佛，道觀念試論 Предварительно о буддийских и даосских воззрениях в «Новом изложении рассказов, в свете ходящих») // Шоуду шифань дасюэ сюэбао (Вестник пед. ун-та «Столица»). 2010. № 1.

Сунь Шэн 1995 — *Сунь Шэн*. Тяньцзы, байгуань, Сиванму — Ханьдай шэньсянь сяошо Сиванму синсян сяньхуа юаньин таньси (孫生。天子，稗官，西王母 — 漢代神仙小說西王母形象仙化原因探析 Сын Неба, байгуань, Сиванму — анализ причин обожествления образа Сиванму в прозе о божественных бессмертных эпохи Хань) // Сибэй миньцзу сюэюань сюэбао (Вестник Северо-западной академии национальностей). 1995. № 2.

Су Цзянь-синь 2004 — *Су Цзянь-синь*. Юань Чжэнь «Ин ин чжуань» чуанцзо синьтай цземи (蘇建新。元稹《鶯鶯傳》創作心態揭密 Тайна творческого посыла в «Истории Ин-ин» Юань Чжэня) // Сямэнь цзяоюй сюэюань сюэбао (Вестник Сямэньской образовательной академии). 2004. № 1.

Су Ши 1986 — Су Ши цюаньцзи / Кун Фань-ли дяньцзяо (蘇軾全集 / 孔凡禮點校 Полное собрание сочинений Су Ши / Крит. текст Кун Фань-ли). Пекин, 1986. Т. 1—6.

Сы ку цюань шу цзянь мин му лу 1957 — Сы ку цюань шу цзянь мин му лу (四庫全書簡明目錄 Краткий каталог всех книг по четырем разделам). Шанхай, 1957. Т. 1—12.

Сы ку цюань шу цзун му 1965 — Сы ку цюань шу цзун му (四庫全書總目 Генеральный каталог всех книг из четырех хранилищ). Пекин, 1965.

Сыма вэнь 2003 — Сыма вэнь юань цзи (司馬文園集 Собрание сада словес Сыма). Ланьчжоу, 2003.

Сыма Гуан 1956 — *Сыма Гуан*. Цзы чжи тун цзянь / Ху Сань-шэн иньчжу. Пяодянь «Цзы чжи тун цзянь» сяоцзу цзяодянь (司馬光。資治通鑑 / 胡三省音注。《標點資治通鑑小組》校點 Всеобщее зерцало, управлению помогающее / Пояснительный коммент. Ху Сань-шэна. Крит. текст Группы по созданию критического текста «Всеобщего зерцала, управлению помогающего»). Пекин, 1956. Т. 1—20.

Сыма Гуан 2006 — *Сыма Гуан*. Су шуй цзи вэнь / Дэн Гуан-мин, Чжан Си-цин цзяодянь (司馬光。涑水記聞 / 鄧廣銘，張希清點校 То, что слышал Су-шуй / Крит. текст Дэн Гуан-мина и Чжан Си-цина). Пекин, 2006.

Сыма Сян-жу 1993 — Сыма Сян-жу цзи цзяочжу / Цзинь Го-юн цзяочжу (司馬相如集校注 / 金國永校注 Критический текст собрания сочинений Сыма Сян-жу с комментариями / Крит. текст и коммент. Цзинь Го-юна). Шанхай, 1993.

Сыма Сян-жу 1996 — Сыма Сян-жу цзи цзяочжу / Чжу И-цин, Сунь И-чжао цзяочжу (司馬相如集校注 / 朱一清, 孫以昭校注 Критический текст собрания сочинений Сыма Сян-жу с комментариями / Крит. текст и коммент. Чжу И-цина и Сунь И-чжао), Пекин, 1996.

Сыма Сянжу 2000 — Сыма Сянжу цзи цзяо чжу / Ли Сяо-чжун цзяочжу (司馬相如集校注 / 李孝中校注 Критический текст собрания сочинений Сыма Сян-жу с комментарием / Крит. текст и коммент. Ли Сяо-чжуна). Чэнду, 2000.

Сы шу У цзин 1989 — Сы шу У цзин (四書五經 Четверокнижие и Пятиканоние). Тяньцзинь, 1989. Т. 1—3.

Сюань Чжуань-бу 1997 — *Сюань Чжуань-бу*, *Лу Ин-хун*. «Тао хуа юань цзи» ши ипянь сяошо (宣傳部，盧英宏。《桃花源記》是一篇小說 «Записки о Персиковом источнике» — произведение сяошо) // Юэян дасюэ сюэбао (Вестник Юэянского ун-та). 1997. № 2.

Сюй Гун-чи 1993 — *Сюй Гун-чи.* Цзи Кан юй Жуань Цзи (徐公持。嵇康與阮籍 Цзи Кан и Жуань Цзи). 2-е изд. Тайбэй, 1993.

Сюй Гун-чи 1999 — *Сюй Гун-чи*. Вэй Цзинь вэньсюэ ши (徐公持. 魏晉文學史 История литературы Вэй и Цзинь). Пекин, 1999.

Сюй Дун-хай 1984 — *Сюй Дун-хай*. Юй Синь шэнпин цзи ци фучжи яньцзю (許東海. 庾信生平及其賦之研究 Исследования жизни и одических произведений Юй Синя). Тайбэй. 1984.

Сюй Кэ-чао 2006 — *Сюй Кэ-чао.* «Сяо линь» цзочжэ бяньчжэн цзи синчжи луньси (徐可超。《笑林》作者辨證及性質論析 Об авторстве «Леса улыбок», а также анализ особенностей текста) // Шэньян фаньши дасюэ сюэбао (Вестник Шэньянского пед. ун-та). 2006. № 4.

Сюй Лин 1939 — Сюй Сяо-му цзи / У Чжао-и чжу (徐孝穆集 / 吳兆宜注 Собрание сочинений Сюй Сяо-му / Коммент. У Чжао-и). Чанша, 1939.

Сюй Лин 2008 — Сюй Лин цзи цзяоцзянь / Сюй И-минь цзяоцзянь (徐陵集校箋 / 許逸民校箋. Критический текст собрания сочинений Сюй Лина / Крит. текст Сюй И-миня). Пекин, 2008. Т. 1—4.

Сюй Лин-юнь 1998 — *Сюй Лин-юнь.* Чжунго жусюэ ши: Суй Тан цзюань (許淩云。 中國儒學史。隋唐卷 История китайского конфуцианства: Эпохи Суй и Тан). Гуанчжоу, 1998.

Сюй Минь-ся 1991— *Сюй Минь-ся.* Хань Юй няньпу (徐敏霞。韓愈年譜 Погодичная хроника Хань Юя). Пекин, 1991.

Сюй Син-у 2005 — *Сюй Син-у*. Лю Сян пинчжуань (徐興無。劉向評傳 Критическая биография Лю Сяна). Тяньцзинь, 2005.

Сюй Сюань 2006 — *Сюй Сюань.* Цзи шэнь лу / Бай Хуа-вэнь дяньцзяо. *Чжан Ши-чжэн*. Гуа и чжи / Бай Хуа-вэнь, Сюй Дэ-нань дяньцзяо (徐鉉。稽神錄 / 白化文點校。張師正。括異志 / 白化文，許德楠點校 Записи собранного о духах / Крит. текст Бай Хуа-вэня. Собрание записей о необычайном / Крит. текст Бай Хуа-вэня и Сюй Дэ-наня). Пекин, 2006.

Сюй Фу-гуань 2004 — *Сюй Фу-гуань*. Лян Хань сысян ши (徐復觀。 兩漢思想史 История идеологии обеих Хань). Шанхай, 2004. Т. 1—3.

Сюй Хао-жань 2012 — *Сюй Хао-жань*. Инго ханьсюэцзя Ду Дэ-цяо юй «Ли ва чжуань» яньцзю (許浩然。英國漢學家杜德僑與《李娃傳》研究 Английский китаевед Глен Дадбридж и изучение «Истории красавицы Ли» // Хайнань дасюэ сюэбао (Вестник Хайнаньского ун-та). 2012. № 4.

Сюй Хуа-лун 1991 — *Сюй Хуа-лун*. Чжунго гуй вэньхуа (徐華龍。中國鬼文化 Культура душ умерших в Китае). Шанхай, 1991.

Сюй Хуэй 2006 — *Сюй Хуэй*. «Бу цзян цзун бай юань чжуань» чжундэ цзяокань вэньти цзи шиши цоу каобянь (徐輝。《補江總白猿傳》中的校勘問題及史實錯誤考辨 Разбор имеющихся в «Дополнении к истории Цзян Цзуна о белой обезьяне» текстологических расхождений, а также ошибок в исторических фактах) // Вэньцзяо цзыляо (Культурно-просветительские материалы). 2006. № 3.

Сюй Цзе 2006 — *Сюй Цзе.* Чжан Хэн пинчжуань (許結。張衡評傳 Критическое жизнеописание Чжан Хэна). Нанкин, 2006.

Сюй Цзы-бинь 2011 — *Сюй Цзы-бинь*. Ван И Чу цы чжан цзюй фа вэй (許子濱。王逸楚辭章句發微 Исследование комментариев Ван И к своду «Совершенные строки чуских строф»). Шанхай, 2011.

Сюй Цзюнь 2009 — *Сюй Цзюнь*. «Пэй ци юй линь» ванъи юаньинь као (許軍。《裴啟語林》亡逸原因考 Разыскания о причинах утраты «Леса речей Пэй Ци») // Дуннань дасюэ сюэбао (Вестник Юго-восточного ун-та). 2009. № 2.

Сюй Цзюнь-хуэй 1991 — *Сюй Цзюнь-хуэй.* Чжунго сяошо ши (徐君慧。中國小說史 История китайской прозы сяошо). Наньнин, 1991.

Сюй Цин 2006 — *Сюй Цин*. «И юань» цзяокань сяньи (徐清。《異苑》校勘獻疑 Вопросы, возникающие при сверке списков «Сада странного») // Ханчжоу шифань сюэюань сюэбао (Вестник Ханчжоуской пед. академии). 2006. № 2.

Сюй Чжан-мин 2006 — *Сюй Чжан-мин*. Лючао Тандай чжигуай сяошочжун «тун цзин цюй се» дэ вэньхуа цзеду (許彰明。六朝唐代志怪小說中《銅鏡驅邪》的文化解讀 Культурологический анализ «изгнания наваждения бронзового зеркала» в сюжетной прозе об удивительном эпох Шести династий и Тан) // Вэньхуа яньцзю (Исследования по культуре). 2006. № 4.

Сюй Чжи-инь 2012 — *Сюй Чжи-инь*. Дуань Чэн-ши юй Тандай вэньсюэ чулунь (許智銀。段成式與唐代文學芻論 Скромное суждение о Дуань Чэн-ши и литературе эпохи Тан) // Чжунго хайян дасюэ сюэбао (Вестник Китайского океанического ун-та). 2012. № 3.

Сюй Чжун-шу 1979 — *Сюй Чжун-шу*. Лунь «Шу ван бэнь цзи» чэншу няньдай цзици цзочжэ (徐中舒。論《蜀王本紀》成書年代及其作者 О времени создания и авторе «Анналов шуских князей») // Шэхуэй кэсюэ яньцзю (Исследования по общественным наукам). 1979. № 1.

Сюн Мин 2002 — *Сюн Мин*. Вэньши цюньсяндэ сусе: «Вэнь ши чжуань» каолунь (熊明。文士群像的速寫：《文士傳》研究 Галерея образов литераторов: об «Историях ученых мужей-литераторов») // Гуцзи яньцзю (Изучение древних памятников). 2002. № 4.

Сюн Мин 2003-1 — *Сюн Мин*. Лю Сян «Ле ши чжуань» ивэнь цзицзяо (熊明。劉向《列士傳》逸文輯校 Собранные и выверенные утраченные фрагменты из «Отдельных жизнеописаний ученых мужей» Лю Сяна) // Вэньсянь (Литературные памятники). 2003. № 2.

Сюн Мин 2003-2 — *Сюн Мин*. Лю Сян «Ле нюй», «Ле ши», «Сяо цзы» саньчжуань каолунь (熊明。劉向《列女》，《列士》，《孝子》三傳考論 По поводу «Отдельных жизнеописаний женщин», «Отдельных жизнеописаний мужей» и «Жизнеописаний почтительных сыновей» Лю Сяна) // Цзиньчжоу шифань сюэюань сюэбао (Вестник Цзиньчжоуской пед. академии). 2003. № 3.

Сюн Мн 2009 — *Сюн Мин*. «Мин ши чжуань», «Чжу линь ци сянь лунь» каолунь (熊明。《名士傳》，《竹林七賢論》考論 По поводу «Историй славных мужей» и «Рассуждения о семи мудрецах из бамбуковой рощи») // Хуайинь шифань сюэюань сюэбао (Вестник Хуайиньской пед. академии). 2009. № 5.

Сюн Те-цзи 2006 — *Сюн Те-цзи*. Лю Сян цзяошу сянси (熊鐵基。劉向校書詳析 Подробный анализ текстологической работы Лю Сяна) // Шисюэ юэкань (Ежемесячник «История»). 2006. № 7.

Сюн Цзюань 2009 — *Сюн Цзюань*. «Мин сян цзи» цзяоду чжацзи (熊娟。《冥祥輯》校讀札記 Разные редакторские заметки к тексту «Записок о потусторонних знамениях») // Синань цзяотун дасюэ сюэбао (Вестник Юго-западного ун-та средств сообщения). 2009. № 5.

Сюн Цин-юань 1992 — *Сюн Цин-юань*. Жэнь Фан шивэнь синянь каочжэн (熊清元。任昉詩文系年考證 Исследование хронологии прозы и стихов Жэнь Фана) // Хуанган шичжуань сюэбао (Вестник Хуанганского высшего пед. спец. училища). 1992. № 12.

Сюнь-цзы 1988 — Сюнь-цзы цзи цзе / Ван Сюань-цянь чжу (荀子集解 / 王玄謙注 [Сочинение] Учителя Сюнь [Куана] с собранием пояснений / Коммент. Ван Сюань-цяня) // Чжу цзы цзи чэн 1988. Т. 2.

Сюэ Кэ-цяо 1992 — *Сюэ Кэ-цяо*. Цун «Ю ян цза цзу» кань чжунъинь вэньхуа цзяолю (薛克翹。從《酉陽雜俎》看中印文化交流 Китайско-индийский культурные связи по материалам «Разных заметок с южной стороны Ю[шани]») // Нанья яньцзю (Исследования по Южной Азии). 1992. № 2.

Сюэ Кэ-цяо 1993 — *Сюэ Кэ-цяо*. Ду «Ю мин лу» цзатань (薛克翹。讀《幽明錄》雜談 Заметки при чтении «Записей о тьме и свете») // Нанья яньцзю (Южноазиатские исследования). 1993. № 4.

Сюэ Кэ-цяо 1996 — *Сюэ Кэ-цяо*. Ду «Ши и цзи» цзатань (薛克翹。讀《拾遺記》雜談 Разные заметки при чтении «Записок, восполняющих утраченное») // Нанья яньцзю (Исследования по Южной Азии). 1996. № 1.

Сюэ Кэ-цяо 1996-2 — *Сюэ Кэ-цяо*. Цун Ван Дудэ «Гу цзин цзи» шоци (薛克翹。從王度的《古鏡記》說起 Все началось с «Записок о древнем зеркале» Ван Ду») // Нанья яньцзю (Южноазиатские исследования). 1996. № 2.

Сюэ Хун 2005 — *Сюэ Хун*. «Лун чэн лу» каобянь (薛洪。《龍城錄》考辨 Разыскания о «Записях из Лунчэна») // Шэхуэй кэсюэ чжаньсянь (Фронт общественных наук). 2005. № 5.

Сюэ Хун-цзи 1998 — *Сюэ Хун-цзи*. Чуаньци сяошо ши (薛洪勣。傳奇小說史 История новелл чуаньци). Ханчжоу, 1998.

Ся 2000 — Ся Шан Чжоу дуаньдай гунчэн 1996—2000 нянь цзедуань чэнго гайяо (夏商周断代工程 1996—2000 年阶段成果概要 Основные результаты научного проекта 1996—2000 гг. по изучению эпох Ся, Шан и Чжоу) // Вэньу (Культурное наследие). 2000, № 12.

Ся Гуан-син 2001 — *Ся Гуан-син*. Ню Су «Цзи вэнь» юй фоцзяо (夏廣興。牛肅《紀聞》與佛教 «То, что слышал» Ню Су и буддизм) // Шанхай шифань дасюэ сюэбао (Вестник Шанхайского пед. ун-та). 2001. № 3.

Ся Гуан-син 2002 — *Ся Гуан-син*. Дуань Чэн-ши «Ю ян цза цзу» юй фоцзяо (夏廣興。《酉陽雜俎》段成式與佛教 «Разные заметки с южной стороны Ю[шани]» Дуань Чэн-ши и буддизм) // Циньчжоу шифань гаодэн чжуанькэ сюэсяо сюэбао (Вестник Циньчжоуского высшего специализированно пед. училища). 2002. № 3.

Ся Сю-ли 2007 — *Ся Сю-ли.* «Тай пин гуан цзи» чжундэ хуашэнь синху гуши (夏秀麗。《太平廣記》中的化身型虎故事 Истории о превращении в тигра из «Обширных записок годов Тай-пин») // Пу Сун-лин яньцзю (Изучение Пу Сун-лина). 2007. № 3.

Сян Кай 1998 — *Сян Кай.* Шицин сяошо ши (向楷。世情小說史 История бытописательной прозы). Ханчжоу, 1998.

Сян Ло 1975 — Сян Ло. Цао Цао (項羅。曹操). Шанхай, 1975.

Сян Си 1986 — Ши цзин цыдянь (向熹. 詩經词典 Словарь «Канона поэзии»). Чэнду, 1986.

Сян Шао-мэй 2010 — *Сян Шао-мэй*, *Гэ Юн-хай.* Тандай чуаньци сяошочжундэ иньюэ вэньхуа каолунь (項少媚，葛永海。唐代傳奇小說中的音樂文化考論 О музыкальной культуре в новеллах эпохи Тан) // Вэньчжоу дасюэ сюэбао (Вестник Вэньчжоуского ун-та). 2010. № 1.

Сянь Цинь лян Хань 1990 — Сянь Цинь лян Хань вэньсюэ пипин ши / Ван Юнь-си, Гу И-шэн чжубянь (先秦兩漢文學批評史 / 王運熙，顧易生主編 История литературной мысли до эпохи Цинь и обеих династий Хань). Шанхай, 1990.

Сянь Цинь лян Хань 2001 — Сянь Цинь лян Хань вэньюэ яньцзю / Люй Вэй-фэнь, Чжан Янь-цзинь чжубянь (先秦兩漢文學研究 / 呂薇芬，張燕瑾主編 Исследования по литературе до эпохи Цинь и обеих династий Хань / Гл. ред. Люй Вэй-фэнь, Чжан Янь-цзинь). Пекин, 2001

Сянь Цинь вэньсюэ ши 1988 — Сянь Цинь вэньсюэ ши / Чу Бинь-цзе, Тань Цзя-цзянь чжубянь (先秦文学史 / 褚斌杰， 谭家健主編 История литературы до эпохи Цинь / Под ред. Чу Бинь-цзе и Тань Цзя-цзяня. Пекин, 1988.

Сянь Цинь Хань 1983 — Сянь Цинь Хань Вэй Цзинь Наньбэйчао ши / Лу Цинь-ли цзицзяо (先秦漢魏晉南北朝詩 / 逯欽立輯校 (Лирическая поэзия до Цинь, Цинь, Хань, Вэй, Цзинь и Южных и Северных династий / Сост. и сверил Лу Цинь-ли). Пекин, 1983. Т. 1—3.

Сяо Бин 1987 — *Сяо Бин.* Чу цы юй шэньхуа (蕭兵。 楚辭與神話 Чуские строфы и мифы). Нанкин, 1987.

Сяо Ди-фэй 1984 — *Сяо Ди-фэй.* Хань Вэй Лючао юэфу вэньсюэ ши (蕭滌非。漢魏六朝樂府文學史 История юэфу Хань, Вэй и Шести династий). Пекин, 1984.

Сяо Дэн-фу 2009 — *Сяо Дэн-фу*. «Хань у ди нэй чжуань» чжун сочэнсяньдэ фуши юй яншэн сысян (蕭登福。《漢武帝內傳》中所呈現的服食與養生思想 Воззрения на пилюли бессмертия и пестование жизни, обнаруживающиеся в «Неофициальном жизнеописании ханьского У-ди») // Чжунго даоцзяо (Китайский даосизм). 2009. № 4.

Сяо Син-хуа 1994 — *Сяо Син-хуа*. Чжунго иньюэ ши (蕭興華。 中國音樂史 История китайской музыки). Тайбэй, 1994.

Сяо Сян-кай 1997 — *Сяо Сян-кай.* Сун Юань сяошо ши (蕭相愷。宋元小說史 История сюжетной прозы эпох Сун и Юань). Ханчжоу, 1997.

Сяо Сян-кай 2000 — *Сяо Сян-кай.* Сун Юань сяошо цзяньши (蕭相愷。宋元小說簡史 Краткая история сюжетной прозы эпох Сун и Юань). Шэньян, 2000. Т. 1—2.

Сяо Сян-кай 2002-1 — *Сяо Сян-кай.* Сюй Сюань цзици сяошо «Цзи шэнь лу» (蕭相愷。徐鉉及其小說《稽神錄》 Сюй Сюань и его сборник «Записи собранного о духах») // Янчжоу дасюэ сюэбао (Вестник Янчжоуского ун-та). 2002. № 5.

Сяо Сян-кай 2002-2 — *Сяо Сян-кай.* Чжан Чжо хэ тадэ сяошо (蕭相愷。張鷟和他的小說 Чжан Чжо и его проза) // Сучжоу дасюэ сюэбао (Вестник Сучжоуского ун-та). 2002. № 4.

Сяо Тун 1959 — *Сяо Тун*. Вэнь сюань (蕭統。文選 Литературный изборник). Пекин, 1959. Т. 1—2.

Сяо Хай-янь 2008 — *Сяо Хай-янь*. Цун «Шэнь сян чжуань» кань Гэ Хундэ шэньсянь сысян (肖海燕。從《神仙傳》看葛洪的神仙思想 Воззрения Гэ Хуна на бессмертных по материалам «Жизнеописаний божественных бессмертных») // Гэ Хун яньцзю эрцзи (Изучение Гэ Хуна. Второй сборник). Ухань, 2008.

Сяо Шао-мэй 2010 — *Сян Шао-мэй*, *Гэ Юн-хай.* Тандай чуаньци сяошочжундэ иньюэ вэньхуа каолунь (項少媚，葛永海。唐代傳奇小說中的音樂文化考論 О музыкальной культуре в новеллах эпохи Тан) // Вэньчжоу дасюэ сюэбао (Вестник Вэньчжоуского ун-та). 2010. № 1.

Ся Чжэ-яо 1999 — *Ся Чжэ-яо*. «Не инь нян» чу «Чуань ци» баньси (夏哲堯。《聶隱娘》出《傳奇》辨析 Подробный анализ того, входила ли «Не Инь-нян» в состав «Повествований об удивительном») // Тайчжоу шичжуань сюэбао (Вестник Тайчжоуского высшего спец. пед. училища). 1999. № 2.

Тай пин гуан цзи 1959 — Тай пин гуан цзи / Ли Фан дэн бянь (太平廣記 / 李昉等編 Обширные записки годов Тай-пин / Сост. Ли Фан и др.). Пекин, 1959. Т. 1—5.

Тай пин гуан цзи соинь 2003 — Тай пин гуан цзи соинь / Ван Сю-мэй, Ван Хун-бин бянь (太平廣記索引 / 王秀梅，王泓冰編 Указатели к «Обширным запискам годов Тай-пин» / Сост. Ван Сю-мэй и Ван Хун-бин). Пекин, 2003.

Тай пин юй лань 1960 — Тай пин юй лань / Ли Фан дэн бянь (太平御覽 /李昉等編 Императорское обозрение годов Тай-пин / Сост. Ли Фан и др.). Пекин, 1960. Т. 1—4.

Тандай вэньсюэ байкэ цыдянь 2003 — Тандай вэньсюэ байкэ цыдянь / Бянь Сяо-сюань чжубянь (唐代文學百科辭典 / 卞孝萱主編 Энциклопедический словарь литературы эпохи Тан / Под ред. Бянь Сяо-сюаня). Шанхай, 2003.

Тандай вэньсюэ ши 2000 — Тандай вэньсюэ ши / Цяо Сян-чжун, Чэнь Те-минь чжубянь (唐代文學史 / 喬象鍾，陳鉄民 主編 История литературы династии Тан / Под ред. Цяо Сян-чжуна, Чэнь Те-миня). Пекин, 2000. Т. 1—2.

Тандай вэньсюэ яньцзю — Тандай вэньсюэ яньцзю (唐代文學研究 Исследования по литературе эпохи Тан). Вып. 5. Гуйлинь, 1992; Вып. 7. Гуйлинь, 1998; Вып. 8. Гуйлинь, 2000; Вып 9. Гуйлинь, 2002; Вып. 10. Гуйлинь, 2004.

Тандай чуаньци сюань 2007 — Тандай чуаньци сюань. Selected Tan Dynasty Stories / Ван Чжун-ли цзиньи; Ян Сянь-и, Дай Най-де инъи (唐代傳奇選 / 王中立今譯；楊憲益，戴乃迭英譯 Избранные танские новеллы чуаньци / Пер. на современный язык Ван Чжун-ли; пер. на английский язык Ян Сянь-и и Дай Най-де). Пекин, 2007.

Тан жэнь вань шоу 1995 — Тан жэнь вань шоу цзюэцзюй сюань цзяо чжу / Ван Ши-чжэнь бянь (唐人萬首絕句選校注 /王士禎編 Критический текст «Избранных четверостиший из десяти тысяч стихотворений танских авторов» с комментариями / Сост. Ван Ши-чжэнь). Цзинань, 1995.

Танжэнь чуаньци сюаньи 1990 — Танжэнь чуаньци сюаньи / Чжоу Чэнь ичжу (唐人傳奇選譯 / 周晨譯注 Избранные новеллы танских авторов с переводом на современный язык / Пер. и коммент. Чжоу Чэнь). Чэнду, 1990.

Танжэнь сяошо 1978 — Танжэнь сяошо / Ван Би-цзян цзяолу (唐人小說 / 汪辟疆校錄 Сюжетная проза танских авторов / Сост. и заметки Ван Би-цзяна). Шанхай, 1978.

Тан Линь 1961 — *Тан Линь.* Мин бао цзи / Ван Шао-ин цзяодянь (唐臨。冥報記 / 王紹楹校點 Записки о загробном воздаянии / Крит. текст Ван Шао-ина). Пекин, 1961.

Тан Линь 1992 — *Тан Линь.* Мин бао цзи. *Дай Фу.* Гуан и цзи / Фан Ши-мин цзяодянь (唐臨。冥報記。戴浮。廣異記 / 方詩銘校點 Записки о загробном воздаянии. Обширные записки об удивительном / Крит. текст Фан Ши-мина). Пекин, 1992.

Тан Сун чуаньци пиньду цыдянь 2007 — Тан Сун чуаньци пиньду цыдянь / Ли Цзянь-го чжубянь (唐宋傳奇品讀辭典 / 李劍國主編 Словарь критического прочтения новелл чуаньци эпох Тан и Сун / Под ред. Ли Цзянь-го). Пекин, 2007. Т. 1—2.

Тан Сун чуаньци цзи 1956 — Тан Сун чуаньци цзи / Лу Сюнь цзилу (唐宋傳奇集 / 魯迅輯錄 Собрание танских и сунских новелл чуаньци / Сост. Лу Синь). Пекин, 1956.

Тан Сун чуаньци цзи цюаньи 2009 — Тан Сун чуаньци цзи цюаньи / Лу Сюнь цзилу. Чэн Сяо-мин, Юань Чжэн-цянь, Цю Жуй-сян ичжу (唐宋傳奇集全譯 / 魯迅輯錄。程小銘，袁政謙，邱瑞祥譯注 Собрание танских и сунских новелл чуаньци с полным переводом на современный язык / Сост. Лу Синь; Пер. и коммент. Чэн Сяо-мин, Юань Чжэн-цянь и Цю Жуй-сян). Гуйян, 2009.

Тан Сун чуаньци цзунцзи 2001 — Тан Сун чуаньци цзунцзи: Тан Удай / Юань Люй-кунь, Сюэ Хун-цзи чжубянь (唐宋傳奇總集：唐五代 / 袁閭琨，薛洪勣主編 Полное собрание новелл эпох Тан и Сун: Тан и Пять дианстий / Под ред. Юань Люй-куня и Сюэ Хун-цзи). Чжэнчжоу, 2001. Т. 1—2.

Тан Тай-цзун 2004 — Тан Тай-цзун цюаньцзи цзяочжу / У Юнь, И Юй цзяочжу (唐太宗全集校注 / 吳雲，翼宇校注 Критический текст полного собрания сочинений Танского Тай-цзуна с комментариями / Крит. текст и коммент. У Юня и И Юя). Тяньцзинь, 2004.

Тан Удай бицзи сяошо дагуань 2000 — Тан Удай бицзи сяошо дагуань (唐五代筆記小說大觀 Большое обозрение бицзи сяошо эпохи Тан и Пяти династий). Шанхай, 2000. Т. 1—2.

Тан Удай бицзи сяошо сюаньи 1991 — Тан Удай бицзи сяошо сюаньи / Янь Цзе ичжу (唐五代筆記小說選譯 / 嚴杰譯注 Избранные бицзи сяошо эпохи Тан и Пяти династий с переводом на современный язык / Пер. и коммент. Янь Цзе). Чэнду, 1991.

Тан Цзи 1998 — *Тан Цзи.* Люэлунь Лян Хань ижэнь иулэй чжигуай сяошо (唐驥。略論兩漢異人異物類志怪小說 Коротко по поводу посвященных удивительным людям и предметам рассказов об удивительном времен обеих Хань) // Гуюань шичжуань сюэбао (Вестник Гуюаньского высшего спец. пед. училища). 1998. № 4.

Тан Цзи-фань 2008 — *Тан Цзи-фань.* «Хань шу. И вэнь чжи» сяошоцзя цзай каобянь (唐潔璠。《漢書。藝文志》小說家再考辯 Еще раз по поводу школы «сяошо» из «Трактата о литературе [шести классов] искусств» «Книги [истории] Хань») // Минцзо синьшан (Восхищение прославленными творениями). 2008. № 12.

Тан Цзю-чун 1980 — *Тан Цзю-чун.* Чжан Хуа «Бо у чжи» чжи бяньчэн цзи ци нэйжун (唐久寵。張華《博物志》之變成及其內容 Формирование «Записей о всех вещах» Чжан Хуа, а также их содержание) // Чжунго гудянь сяошо яньцзю чжуаньцзи (Отдельный сборник исследований китайской классической прозы). Вып. 2. Тайбэй, 1980.

Тан Цзю-чун 1983 — *Тан Цзю-чун.* Фань Нин «Бо у чжи цзяочжэн» пинлунь (唐久寵。范寧《博物志校證》評論 Рецензия на критический текст Фань Нина «Записей о всех вещах») // Чжунго гудянь

сяошо яньцзю чжуаньцзи (Отдельный сборник исследований китайской классической прозы). Вып. 6. Тайбэй, 1983.

Тан Чан-жу 1992 — *Тан Чан-жу*. Вэй Цзинь Наньбэйчао ши луньцун (唐長孺。魏晉南北朝史論叢 Сборник статей по истории Вэй, Цзинь и Южных и северных династий). Шицзячжуан, 2000.

Танчаодэ дуаньпянь сяошо 1992 — Танчаодэ дуаньпянь сяошо — Тандай чуаньци (唐朝的短篇小說 — 唐代傳奇 Рассказы династии Тан — танские новеллы чуаньци). Тайбэй, 1992.

Тан Чжан-пин 1990 — *Тан Чжан-пин*. Лунь Тан Лэ фу цань цзянь (湯漳平。 論唐勒賦殘簡 Об оде Тан Лэ на попорченных планках) // Вэньу (Культурное наследие). 1990, № 4.

Тан чэнсян 1981 — Тан чэнсян Цюйцзян Чжан сяньшэн вэньцзи (唐丞相曲江張先生文集 Собрание художественной словесности танского министра господина Чжана с Цюйцзяна). Шанхай, 1981.

Тан ши гуан сюань 2002 — Тан ши гуан сюань / Ли Пань-лун чжуань (唐詩廣選 / 李攀龍撰 Расширенный изборник стихов Тан / Сост. Ли Пань-лун). Цзинань, 2002.

Тан ши сань бай шоу 1985 — Танши саньбайшоу сянси / Юй Шоу-чжэнь бяньчжу (唐詩三百首詳析 / 喻守真編注 Триста танских стихотворений с доскональным комментарием / Коммент. Юй Шоу-чжэня). Пекин, 1985.

Тан ши сюань 1960 — Тан ши сюань / Ма Мао-юань сюаньчжу (唐詩選 / 馬茂元選注 Избранные стихи Тан / Сост. и коммент. Ма Жун-юаня). Пекин, 1960.

Тан ши сюань 1978 — Тан ши сюаньчжу (唐詩選注 Избранные стихи Тан с комментариями). Пекин, 1978. Т. 1—2.

Тан ши сюань 1991 — Тан ши сюань / Чжао Чан-пин чжэ (唐詩選 / 趙昌平著 Избранные стихи Тан / Сост. Чжао Чан-пин). Сяньган, 1991. Т. 1—2.

Тан ши цзошан цыдянь 1986 — Тан ши цзошан цыдянь (唐詩鑿賞辭典 Словарь шедевров лирической поэзии Тан). 2-е изд. Шанхай, 1986.

Тань Пи-мо 1958 — *Тань Пи-мо*. Чжунго вэньсюэ ши ган (譚丕模 。中國文學史綱 Очерки истории китайской литературы). Шанхай, 1958. Т. 1—3.

Тань Чао-янь 2005 — *Тань Чао-янь*. Етань Тан чуаньци цзоцзя Бо Син-цзяньдэ шэнпин шицзи (譚朝炎。也談唐傳奇作家白行簡的生平事跡 Еще раз о свидетельствах жизненного пути танского новеллиста Бо Син-цзяня) // Вэнь-сюэ ичань (Литературное наследие). 2005. № 4.

Тань Чжэн-би 1924 — *Тань Чжэн-би*. Чжунго сяошо фада ши (譚正壁。中國小說發達史 История развития китайской прозы сяошо). Шанхай, 1924.

Тань Чжэнь-би 1934 — *Тань Чжэн-би*. Чжунго вэньсюецзя да цыдянь (譚正壁。中國文學家大辭典 Большой словарь китайских литераторов). Шанхай, 1934.

Тао Мао-бин 1985 — *Тао Мао-бин*. Удай ши люе (陶懋炳. 五代史略 Очерк истории Пяти династий). Пекин, 1985.

Тао Минь 2001 — *Тао Минь*, *Лю И-фэй*. Суй Тан Удай вэньсюэ шиляо сюэ (陶敏，劉一飛。隋唐五代文學史料學 Изучение исторических материалов по литературе эпох Суй, Тан и Пяти династий). Пекин, 2001.

Тао Минь 2005 — *Тао Минь*. Лю Цзун-юань «Лун чэн лу» чжэньвэй синькао (陶敏。柳宗元《龍城錄》新考 Новое разыскание о подлинности «Записей из Лун-чэна» Лю Цзун-юаня) // Вэньсюэ ичань (Литературное наследие). 2005. № 4.

Тао Минь 2007 — *Тао Минь*, *Ли Дэ-хуэй*. Етань цзиньбэнь «Да тан синь юй» дэ чжэньвэй вэньти (陶敏，李德輝。也談今本《大唐新語》的真偽問題 Еще раз к проблеме о подлинности ныне известного списка «Новых рассказов о Великой Тан») // Шаньси дасюэ сюэбао (Вестник Шаньсийского ун-та). 2007. № 1.

Тао Минь 2010 — *Тао Минь*. «Шан шу гу ши» чжундэ Чжан биньху као (陶敏。《尚書故實》中的《張賓護》考 Разыскание о «биньху Чжане» из «Историй о былом, [рассказанных] начальником департамента») // Тандай вэньсюэ яньцзю (Исследования по литературе эпохи Тан). Вып. 2008 г. Наньнин, 2010.

Тао По 1999 — *Тао По*. Юань Цзяо юй «Гань цзэ яо» — ивэй иньюэцзядэ сяошо (陶波。袁郊與《甘澤謠》一位音樂家的小說 Юань Цзяо и «Россказни [в дни] благодатной влаги» — проза музыканта) // Хуацяо дасюэ сюэбао (Вестник ун-та Хуацяо). 1999. № 2.

Тао Сянь-цэн 1933 — *Тао Сянь-цэн*. «Шэнь и цзи» цзицзяо (陶憲曾。《神異經》輯校 Сборный критический текст «Книги о чудесах духов») // Чуаньшань сюэбао (Чуаньшаньский вестник). 1933. № 1.

Тао Хун-цзин цзи цзяочжу 2009 — Тао Хун-цзин цзи цзяочжу / Ван Цзин-чжоу цзяочжу (陶弘景集校諸 / 王京州校諸 Комментированный критический текст собрания сочинений Тао Хун-цзина / Ред. и коммент. Ван Цзин-чжоу). Шанхай, 2009.

Тао Цзун-и 2007 — *Тао Цзун-и*. Нань цунь чо гэн лу / У Кэ-чжун, Инь Гуй-ю цзяодянь (陶宗儀。南村輟耕錄 / 武克忠，尹貴友校點 Записи бросившего пахоту в южном селении / Крит. текст У Кэ-чжуна и Инь Гуй-ю). Цзинань, 2007.

Тао Цю-ин 1938 — *Тао Цю-ин*. Хань фу чжи чжун дэ яньцзю (陶秋英。 漢賦中的研究 Исследования сущности ханьских од). Шанхай, 1938.

Тао Цю-ин 1968 — *Тао Цю-ин*. Хань фу яньцзю (陶秋英. 漢賦研究 Исследования ханьских од). Ханчжоу, 1968.

Тао Цянь 1965 — Тао цзинцзе шицзи цзи цита и чжун / Тао Цянь чжэ, Тан Хань чжу (陶靖節詩集及其他一種 / 陶潛著，湯漢注 Собрание стихотворений обретшего душевный покой в уединении Тао с приложением оригинального текста / Автор Тао Цянь, коммент. Тан Ханя). Тайбэй, 1965.

Тао Цянь 1981 — *Тао Цянь*. Соу шэнь хоу цзи / Ван Шао-ин цзяочжу (陶潛。搜神后記 / 王紹楹校注 Последующие записки о поисках духов / Крит. текст и коммент. Ван Шао-ина). Пекин, 1981.

Тао Шао-цин 2008 — *Тао Шао-цин*. «Тан чжи янь» дэ яньцзю юй лиюн (陶紹清。《唐摭言》的研究與利用 Изучение и использование «Собрания рассказов о Тан») // Ляодун сюэюань сюэбао (Вестник Ляодунской академии). 2008. № 1.

Тао Шао-цин 2009 — *Тао Шао-цин*. «Тан чжи янь» бяньцзуань тили силунь (陶紹清。《唐摭言》編纂體例析論 Анализ компиляционной композиции «Собрания рассказов о Тан») // Цзяоцзо дасюэ сюэбао (Вестник Цзяоцзоского ун-та). 2009. № 2.

Тао Шао-цин 2009-2 — *Тао Шао-цин*. «Тан чжи янь» дэ кэцзюй лии вэньсянь цзячжи (陶紹清。《唐摭言》的科舉禮儀文獻價值 Значние описания экзаменационных обычаев в «Своде рассказов о Тан» как в историческом памятнике) // Чанчунь шифань сюэюань сюэбао (Вестник Чанчуньской пед. академии). 2009. № 1.

Тао Шао-цин 2012-1 — *Тао Шао-цин*. «Тан чжи янь» чэншу шицзянь као (陶紹清。《唐摭言》成書時間考 Разыскания о времени создания «Свода рассказов о Тан) // Юньнань дасюэ сюэбао (Вестник Юньнаньского ун-та). 2012. № 5.

Тао Шао-цин 2012-2 — *Тао Шао-цин*, *Жуань Лу*. «Тан чжи янь» бэньши шаньбянь као (陶紹清，阮璐。《唐摭言》本事嬗變考 Об эволюции сюжетов из «Свода рассказов о Тан») // Цзинганшань дасюэ сюэбао (Вестник Цзинганшаньского ун-та). 2012. № 3.

Тао Шу 1955 — Цзин-цзе сяншэн цзи / Тао Шу чжу (靖節先生集 / 陶澍注 Собрание сочинений Господина, обретшего покой в уединении / Коммент. Тао Шу). Пекин, 1955.

Тао Шу 1973 — Цзин-цзе сяншэн цзи / Тао Шу чжу (靖節先生集 / 陶澍注 Собрание сочинений Господина, обретшего покой в уединении / Коммент. Тао Шу). Сянган, 1973.

Тао Юань-мин 1963 — Тао Юань-мин цзи цзяоцзянь / Ян Юн цзяо цзянь (陶淵明集校箋 / 楊勇校箋 Критический текст собрания сочинений Тао Юань-мина / Крит. текст Ян Юна). Сянган, 1963

Тао Юань-мин 1966 — Тао Юань-мин цюаньцзи чжу / Тао Шу чжу (陶淵明全集注 / 陶澍注 Полное собрание сочинений Тао Юань-мина с комментариями / Коммент. Тао Шу). Тайбэй, 1966.

Тао Юань-мин 1979 — Тао Юань-мин цзи / Лу Цинь-ли цзяочжу (陶淵明集 / 逯欽立校注 Собрание сочинений Тао Юань-мина / Крит. текст и коммент. Лу Цинь-ли). Пекин, 1979

Тао Юань-мин 1985 — Тао Юань-мин цзи цяньчжу / Тан Мань-сянь чжу (陶淵明集淺注 / 唐滿先注 Собрание сочинений Тао Юань-мина с краткими комментариями / Коммент. Тан Мань-сяня). Наньчан, 1985.

Тао Юань-мин 1986 — Тао Юань-мин няньпу / Ван Чжи дэн чжуань, Сюй И-мин цзяоцзи (陶淵明年譜 / 王質 等撰， 許逸民校輯 Погодичная хроника Тао Юань-мина / Сост. Ван Чжи и др., подг. текста Сюй И-миня). Пекин, 1986

Тао Юань-мин 1988 — Тао Юань-мин шивэнь иши / Лю Цзи-цай, Минь Чжэнь-гуй бяньчжэ (陶淵明詩文譯釋 / 劉繼才， 閔振貴編著 Стихи и литературные произведения Тао Юань-мина с переводом на современный язык и со сводными объяснениями / Сост. Ли Цзи-цай, Минь Чжэнь-гуй). Харбин, 1988.

Тао Юань-мин 1994 — Тао Юань-мин цзи ичжу / Вэй Чжэн-шэнь чжу (陶淵明集 譯注 / 魏正申注 Собрание сочинений Тао Юань-мина с переводом на современный язык и комментариями / Коммент. Вэй Чжэн-шэня). Пекин, 1994.

Тао Юань-мин 1996 — Тао Юань-мин цзи цзяоцзянь / Гун Бинь цзяоцзянь (陶淵明集校箋 / 龔斌校箋 Критический текст собрания сочинений Тао Юань-мина / Крит. текст Гун Биня). Шанхай, 1966.

Торао Судзуки 2007 — *Торао Судзуки (Линму Хусюн)*. Шэнь Юэ няньпу / Мао Дао-юань фаньи (鈴木虎雄。沈約年譜 / 馬導源翻譯 Погодичная хроника Шэнь Юэ / Пер. Мао Дао-юаня). Чэнду, 2007.

Трипитака 1963 — Тайсё синсю Дайцздзокё (大正新脩大藏經 Великое собрание сутр, заново отредактированное в годы Тайсё). Токио, 1963. Т. 1—80.

Ту Гуан-шэ 1982 — *Ту Гуан-шэ*. Цао Пи «вэнь ци» шо синьтань (塗光社。曹丕《文氣》說新探 Новые изыскания о «литературном духе» Цао Пи) // Вэнь ши (Литература и история). Вып. 13 (1982).

Тун Су-цзин 2007 — *Тун Су-цзин*. Лунь «Соу шэнь хоу цзи» дэ чжигуай фаньсин (童蘇婧。論《搜神后記》的志怪范型 О типических образцах историй об удивительном из «Последующих записок о поисках духов») // Синань нунъе дасюэ сюэбао (Вестник Юго-западного сельскохозяйственного ун-та). 2007. № 6.

Тун Цян 2006 — *Тун Цян*. Цзи Кан пинчжуань (童強。嵇康評傳 Критическое жизнеописание Цзи Кана). Нанкин, 2006.

Тянь Вэй 2007 — *Тянь Вэй.* Лунь Тан чуаньцичжундэ Се Сяо-э синсян (田偉。論唐傳奇中的謝小娥形象 Об образе Се Сяо-э из танской новеллы) // Цзямуци дасюэ шэхуэй кэсюэ сюэбао (Вестник по общественным наукам ун-та в Цзямуци). 2007. № 5.

Тянь вэнь 1982 — Тянь вэнь цзуань и / Ю Го-энь чжубянь (天問纂繹 / 遊國恩主編 Вопросы [к] Небу с полным комментарием / Под ред. Ю Го-эня). Пекин, 1982.

У Бо 2003 — *У Бо*. Цун «Соу шэнь цзи» кань чжигуай сяошочжи «гуай» (武波。從《搜神記》看志怪小說之《怪》Об «удивительном» в сюжетной прозе об удивительном на примере «Записок о поисках духов») // Цинхай шичжуань сюэбао (Вестник Цинхайского высшего спец. пед. училища). 2003. № 4.

У Вэй-бинь 1987 — *У Вэй-бинь*. «Чжан шэн цзи Юань Чжэнь цзыюй шо» чжии (吳偉斌。《張生即元稹自寓說》質疑 Разрешение сомнений по поводу мнения «Книжник Чжан суть намек Юань Чжэня на себя») // Чжунчжоу сюэкань («Ежемесячник «Китай»). 1987. № 2.

У Вэй-бинь 1991 — *У Вэй-бинь*. Лунь «Ин ин чжуань» (吳偉斌。論《鶯鶯傳》 Об «Истории Ин-ин») // Янчжоу шиюань сюэбао (Вестник Янчжоуской пед. академии). 1991. № 1.

У Вэй-бинь 2002-1 — *У Вэй-бинь*. «Ин ин чжуань» сецзо шицзяньдэ цзай таньсо — цзянь да Инь Чжань-хуа, Чэн Го-фу лянвэй сяньшэндэ шанцюэ (吳偉斌。《鶯鶯傳》寫作時間的再探索 — 兼答尹占華，程國賦兩位先生商榷 Еще одно разыскание о времени написания «Истории Ин-ин» — а также в качестве ответа в дискуссии с господами Инь Чжань-хуа и Чэн Го-фу) // Чжунчжоу сюэкань (Ежемесячник «Китай»). 2002. № 6.

У Вэй-бинь 2002-2 — *У Вэй-бинь*. Юань Чжэньдэ цзаолянь цзи ци яньши — цзянь да Инь Чжань-хуа, Чэн Го-фу лянвэй сяньшэн шанцюэ (吳偉斌。元稹的早戀及其豔詩 — 兼答尹占華，程國賦兩位先生商榷 Ранняя любовь Юань Чжэня и его лирические стихи — в качестве ответа к дискуссии с господами Инь Чжань-хуа и Чэн Го-фу) // Ляочэн дасюэ сюэбао (Вестник Ляочэнского ун-та). 2002. № 4.

У Вэй-бинь 2008-1 — *У Вэй-бинь*. Юань Чжэнь каолунь (吳偉斌。元稹考論 Исследование Юань Чжэня). Чжэнчжоу, 2008.

У Вэй-бинь 2008-2 — *У Вэй-бинь*. Юань Чжэнь пинчжуань (吳偉斌。元稹評傳 Критическая биография Юань Чжэня). Чжэнчжоу, 2008.

У Гуан-чжэн 2002 — *У Гуан-чжэн*. Чжунго гудай сяошодэ юаньсин юй мути (吳光正。中國古代小說的原型與母體 Прообразы и прототипы древнекитайской прозы сяошо). Пекин, 2002.

У Гуань-вэнь 2004 — *У Гуань-вэнь*. Гуаньюй цзиньбэнь «Да тан синь юй» дэ чжэньвэй вэньти (吳冠文。關於今本《大唐新語》的真偽問題 К проблеме аутентичности ныне известного списка «Новых рассказов о Великой Тан») // Фудань сюэбао (Вестник Фуданьского ун-та). 2004. № 1.

У Гуан-вэнь 2005 — *У Гуань-вэнь*. Цзайтань цзиньбэнь «Да тан синь юй» дэ чжэньвэй вэньти — дуй «Цзиньбэнь "Да тан синь юй" фэй вэйшу бянь» ивэньдэ ии (吳冠文。再談今本《大唐新語》的真偽問題 — 對《今本 "大唐新語" 非偽書辨》一文的異議 Еще раз о проблеме аутентичности ныне известного списка «Новых рассказов о Великой Тан» — возражения по поводу статьи «Доказательства того, что ныне известный список "Новых рассказов о Великой Тан" — не подделка») // Фудань сюэбао (Вестник Фуданьского ун-та). 2005. № 4.

У Гуан-вэнь 2007 — *У Гуань-вэнь*. Саньтань цзиньбэнь «Да тан синь юй» дэ чжэньвэй вэньти (吳冠文。三談今本《大唐新語》的真偽問題 В третий раз о проблеме аутентичности ныне известного списка «Новых рассказов о Великой Тан») // Фудань сюэбао (Вестник Фуданьского ун-та). 2007. № 1.

У Жу 2003 — *У Жу*. Тан чуаньци нюйсин синсян цзяньси (吳茹。唐傳奇女性形象淺析 Анализ женских образов в танских новеллах) // Гуанси шэхуэй кэсюэ (Общественные науки в Гуанси). 2003. № 2.

У Жуй-шу 1997 — *У Жуй-шу*. «Ин Цзы-гу» фэнсудэ любянь цзици вэньхуа сыкао (巫瑞書。《迎紫姑》風俗的流變及其文化思考 Размышления о трансформации и содержании обычая «встречать Цзы-гу») // Миньсу яньцзю (Фольклорные исследования). 1997. № 2.

У Жэнь-чэн 1983 — *У Жэнь-чэнь*. Ши го чунь цю (吳任臣。 十國春秋 Вёсны и осени Десяти царств). Пекин, 1983. Т. 1—4.

У Ли-ся 2004 — *У Ли-ся*, *Ло Нин*. «Инь юнь сяо шо» каолунь (武麗霞，羅寧。《殷芸小說》考論 По поводу «Коротких рассказов Инь Юня») // Хуачжун кэцзи дасюэ сюэбао (Вестник Центрально-китайского технологического ун-та). 2004. № 1.

У Мань 2004 — *У Мань*. Цун «Кунь сюэ цзи вэнь» кань Ван Ин-линьдэ лиши сысян (吳漫。從《困學紀聞》看王應麟的歷史思想 Исторические воззрения Ван Ин-линя в «Том, что слышал о трудностях в учении») // Шисюэ лилунь яньцзю (Исследования по теории истории). 2004. № 4.

У Мань 2008 — *У Мань*. Шилунь Ван Ин-линьдэ вэньсяньсюэ чэнцзю — и «Кунь сюэ цзи вэнь» вэйли (吳漫。試論王應麟的文獻學成就 — 以《困學紀聞》為例 О достижениях Ван Ин-линя в источниковедении — на примере «Того, что слышал о трудностях в учении») // Чжунго лиши вэньсянь яньцзюхуэй ди 26 чжоу няньхуэй луньвэньцзи (Сборник трудов 26-й ежегодной научной конференции по историческому источниковедению Китая). 2005.

У Минь-ся 1988 — *У Минь-ся*. «Ле нюй чжуань» дэ бяньцзуань хэ лючуань (吳敏霞。《列女傳》的編纂和流傳 Создание и распространение «Отдельных жизнеописаний женщин») // Жэньвэнь цзачжи (Народная литература). 1988. № 3.

У Мэн-фу 1985 — *У Мэн-фу*. Тан Сун гувэнь бацзя гайшу (吳孟复。唐宋古文八家概述 Очерк о восьми мастерах древнего стиля эпох Тан и Сун). Хэфэй, 1985.

У Синь-цзян 2002 — *У Синь-цзян*. «И юань» бяодянь бучжэн (吳新江。《異苑》標點補正 Дополнения и исправления к постановке пунктуации в «Саде странного») // Хэхай дасюэ сюэбао (Вестник ун-та Хэхай). 2002. № 1.

У Синь-цзян 2007 — *У Синь-цзян*. Гу сяошо «И юань» цзяоли сяньи (吳新江。古小說《異苑》校理獻疑 Вопросы, возникающие при сверке списков древних рассказов из «Сада странного») // Наньцзин шида сюэбао (Вестник Нань-цзинского пед. ун-та). 2007. № 3.

У Сю-чэн 2000 — *У Сю-чэн*. «Да тан синь юй» ивэнь као (武秀成。《大唐新語》佚文考 Утерянные фрагменты из «Новых рассказов о Великой Тан») // Гуцзи чжэнли яньцзю сюэкань (Текстологические исследования древних памятников). 2000. № 5.

У Сяо-жу 1988 — *У Сяо-жу*. Шицы чжацун (吳小如。 詩詞札叢 Сборник работ о лирической поэзии). Пекин, 1988.

У Тай 2007 — *У Тай*. Сун-чао ши хуа (吳泰。 宋朝史話 Рассказы об истории империи Сун). Пекин, 2007.

У Тин-тин 2010 — *У Тин-тин*. «Си цзин цза цзи» вэньти чуи (吳婷婷。《西京雜記》文體芻議 Соображения по поводу литературного стиля «Разных записок о западной столице») // Дацзун вэньи (Литература и искусство для широких масс). 2010. № 2.

Утияма Тинари 2010 — *Утияма Тинари*. Суй Тан сяошо яньцзю (内山知也。隋唐小說研究 Исследования суйской и танской сюжетной прозы). Шанхай, 2010.

У Цзэн 1984 — *У Цзэн*. Нэн гай чжай мань лу (吳曾。能改漫錄 Неспешные записи из кабенета Нэн-гая). Шанхай, 1984. Т. 1—2.

У Цун-сян 1981 — *У Цун-сян*. «Хай нэй ши чжоу цзи» чэншу синьтань (吳從祥。《海內十洲記》成書新探 Новые сведения о времени создания «Записок о десяти сушах среди морей») // Гуанси шэхуэй кэсюэ (Общественные науки в Гуанси). 2009. № 10.

У Чжи-да 1980 — *У Чжи-да*. Шичжуань. Чжигуай. Чуаньци — танжэнь чуаньци суюань (吳志達。史傳。志怪。傳奇 — 唐人傳奇溯源 Исторические биографии. Записи необычайного. Удивительные предания — истоки чуаньци танских авторов) // Ухань дасюэ сюэбао (Вестник Уханьского ун-та). 1980. № 1.

У Чжи-да 1981 — *У Чжи-да*. Танжэнь чуаньци (吳志達。唐人傳奇 Новеллы танских авторов). Шанхай, 1981.

У Чжи-да 2007 — *У Чжи-да*. Чжунго вэньянь сяошо ши (吳志達。中國文言小說史 История прозы сяошо на классическом языке). Цзинань, 2007.

У Цзэн-ци 1958 — *У Цзэн-ци*. Цзю сяо шо (吳增祺。舊小說 Старая проза). Шанхай, 1958. Т. 1—4 [Т. 1: Хань, Вэй, Лючао. Т. 2: Тан. Т. 3: Тан, Удай. Т. 4: Сун].

У Цзюань 2008 — *У Цзюань*. Лунь «Юань хунь чжи» юй жушичжи гуаньси (吳娟。論《冤魂志》與儒釋之關係 О связи «Записей о душах безвинно погибших» с конфуцианством и буддизмом) // Чэндэ миньцзу шичжуань сюэбао (Вестник Чэндэского высшего спец. пед. училища национальностей). 2008. № 1.

У Цюань-лань 2003 — *У Цюань-лань*. Лунь Лю Сян «Синь сюй» чжундэ жэньвэнь сысян (吳全蘭。論劉向《新序》中的人文思想 Гуманистические идеи в «Новом предуведомлении» Лю Сяна) // Гуанси шэхуэй кэсюэ (Общественные науки в Гуанси). 2003. № 7.

У Чэн-сюэ 2000 — *У Чэн-сюэ*. Чжунго гудай вэньти синтай яньцзю (吳承學。中國古代文體形態研究 Исследование строя древнекитайских литературных жанров). Гуанчжоу, 2000.

У Юй-синь 2010 — *У Юй-синь*. Ху вэй мэй, хунь мин дин — Цзеси Тан чуаньци «Цзи и цзи: Пэй юэ кэ» (武育新。虎為媒，婚定命 — 解析唐傳奇 《集異記：裴越客》 Тигр становится свахой, брак заранее предопределен — Анализ танской новеллы чуаньци «Пэй Юэ-кэ» из «Собрания записок о странном») // Сяньдай юйвэнь (Современные язык и литература). 2010. № 3.

У Юнь 1981 — *У Юнь*. Тао Юань-мин луньгао (吳雲. 陶淵明論稿 Предварительные рассуждения о Тао Юань-мине). Сиань, 1981.

Фан И 2007 — *Фан И*. Цун «Тай пин гуан цзи» кань танжэнь еча гуань (房奕。從《太平廣記》看唐人夜叉觀 Танские представления о якшах по «Обширным запискам годов Тай-пин») // Чжунго гуцзи юй вэньхуа (Китайские древние памятники и культура). 2007. № 2.

Фан И-синь 1993 — *Фан И-синь*, *Ван Юнь-лу*. «Ши шо синь юй цыдянь» (Чжан Юн-янь дэн) духоу (方一新，王雲路。《世說新語辭典》(張永言等) 讀後 После прочтения «Словаря "Нового изложения рассказов, в свете ходящих"» (Чжан Юн-яня и др.)) // Чжунго юйвэнь (Китайская филология). 1993. № 5.

Фан И-синь 2001 — *Фан И-синь*. Наньчаожэнь чжуань саньчжун «Гуань ши инь ин янь цзи» цыи соцзи люцзэ (方一新。南朝人撰三種《觀世音應驗記》詞義瑣記六則 Шесть мелких заметок о се-

мантике слов в трех сборниках «Записок свидетельств о Гуаньшиинь», составленных при Южных династиях) // Чжунго юйвэнь (Китайские язык и литература). 2001. № 2.

Фан И-синь 2010 — *Фан И-синь*, *Чай Хун-мэй*. «Шэнь сянь чжуань» дэ цыхуэй тэдянь юй яньцзю цзячжи (方一新，柴紅梅。《神仙傳》的詞彙特點與研究價值 Особенности лексики «Жизнеописаний божественных бессмертных» и ее исследовательская ценность) // Гу ханьюй яньцзю (Исследования по древнему китайскому языку). 2010. № 1.

Фан Мин 2012 — *Фан Мин, Ху Цзин*. 2010 нянь Цюй юань цзи Чу цы яньцзю цзуншу (方銘, 胡靜。2010年屈原及楚辭研究綜述 Резюме исследований о Цюй Юане и чуских строфах за 2010 год) // Юньмэн сюэкань (Юнмэньский научный вестник). 2012. № 2.

Фан Нань-шэн 1979 — *Фан Нань-шэн*. «Ю ян цза цзу» баньбэнь лючуаньдэ таньтао (方南生。《酉陽雜俎》版本流傳的探討 Исследование бытования ксилографических изданий «Разных заметок с южной стороны Ю[шани]») // Фуцзянь шида сюэбао (Вестник Фуцзяньского пед. ун-та). 1979. № 3.

Фан Пэн 2013 — *Фан Пэн*. Минлюй: жэньцзянь синъюйдэ цзайсянь — и «Мин бао цзи» вэйли (方蓬。冥律：人間刑獄的再現 — 以《冥報記》為例 Загробный закон: повторение наказаний из мира людей — на примере «Записок о загробном воздаянии») // Фуян шифань сюэюань сюэбао (Вестник Фуянской пед. академии). 2013. № 5.

Фан Цзи-лю 1992 — *Фан Цзи-лю*, *У Дун-сю*. Тан Удай ушиэрчжун бицзи сяошо жэньмин соинь (方積六，吳冬秀。唐五代五十二種筆記小說人名索引 Указатель имен к пятидесяти двум сборникам бицзи эпох Тан и Пяти династий). Пекин, 1992.

Фан Цзянь 2001 — *Фан Цзянь*. Фань Чжун-янь пинчжуань (方健。范仲淹評 傳 Критическое жизнеописание Фань Чжун-яня). Нанкин, 2001.

Фан Чжэн-яо 2005 — *Фан Чжэн-яо*. Чжунго гудянь сяошо лилунь ши (方正耀。中國古典小說理論史 История теории китайской классической прозы сяошо). Шанхай, 2005.

Фань Вэнь-лань 2002 — Фань Вэнь-лань цюаньцзи (範文瀾全集 Полное собрание сочинений Фань Вэнь-ланя). Пекин, 2002. Т. 1—10.

Фань Гуан-сюнь 2010 — *Фань Гуан-сюнь*, *Хуан Пэн*. «Ле и чжуань» дэ сюйши шицзянь юй сюйши кунцзянь (范光勳，黃鵬。《列異傳》的敘事時間與敘事空間 Повествовательное время и повествовательное пространство в «Отдельных повествованиях о странном») // Ибинь сюэюань сюэбао (Вестник Ибиньской академии). 2010. № 1.

Фань Лин-чжи 2008 — *Фань Лин-чжи*. Лунь Дуньхуанбэнь «Ци янь лу» чжун гуаньюй фоцзяодэ сяохуа (番靈芝。論敦煌本《啟顏錄》中關於佛教的笑話 Шутки относительно буддизма в дуньхуанском списке «Записей, рождающих улыбку») // Дуннань дасюэ сюэбао (Вестник Юго-Восточного ун-та). 2008. № 10.

Фань Нин 1964 — *Фань Нин*. Гуаньюй «Соу шэнь цзи» (范寧。關於《搜神記》 О «Записках о посиках духов») // Вэньсюэ пинлунь (Литературная критика). 1964. № 1.

Фань Чун-гао 1995 — *Фань Чун-гао*. «Ду и чжи», «Сюань ши чжи» цзяоюй сяои (范崇高。《獨異志》，《宣室志》校語小議 Небольшие текстологические суждения о «Записях о странностях» и «Записях из высочайших покоев») // Цзыгун шичжуань сюэбао (Вестник Цзыгунского высшего спец. пед. училища). 1995. № 3.

Фань Чун-гао 1998 — *Фань Чун-гао*. «Мин бао цзи», «Гуан и цзи» бяодань шандуй (范崇高。《冥報記》，《廣異記》中的標點商兌 Замечания по поводу разметки текста в «Записках о загробном воздаянии» и «Обширных записках о странном») // Цзыгун шичжуань сюэбао (Вестник Цзыгунского высшего пед. спец. училища). 1998. № 4.

Фань Чун-гао 2004 — *Фань Чун-гао*. «Гуань ши инь ин янь цзи сань чжун» сыюй чжацзи (范崇高。《觀世音應驗紀三種》詞語札記 Разные заметки об оборотах речи в «Трех сборниках записок свидетельств о Гуаньшиинь») // Сычуань лигун сюэюань сюэбао (Вестник Сычуаньской академии естественных и технических наук). 2004. № 1.

Фань Чун-гао 2005 — *Фань Чун-гао*. «Инь юнь сяо шо» цзяочжу сои (范崇高。《殷芸小说》校注琐議 Незначительные суждения по поводу редакторских замечаний к «Коротким рассказам Инь Юня») // Чунцин шифань дасюэ сюэбао (Вестник Чунцинского пед. ун-та). 2005. № 1.

Фань Чун-гао 2008 — *Фань Чун-гао*, *Минь И*. «И юань» бяодянь шандуй (范崇高，閔毅。《異苑》標點商兌 Заметки о пунктуационной редакции «Сада странного») // Суйхуа сюэюань сюэбао (Вестник Суйхуаской академии). 2008. № 5.

Фань Чун-гао 2009 — *Фань Чун-гао*. «Гуань ши инь ин янь цзи сань чжун» инань цыцзюй шии (范崇高。《觀世音應驗紀三種》疑難詞句試釋 Попытка объяснения трудных речевых оборотов в «Трех сборниках записок свидетельств о Гуаньшиинь») // Гу ханьюй яньцзю (Исследования по древнекитайскому языку). 2009. № 1.

Фань Чун-гао 2011 — *Фань Чун-гао*. «Ю мин лу» цыюй чжуши шанцюэ (范崇高。《幽明錄》詞語注釋商榷 Дискуссия о толковании речевых оборотов из «Записей о тьме и свете») // Ибинь сюэюань сюэбао (Вестник Ибиньской академии). 2011. № 1.

Фань Юй-синь 1982 — *Фань Юй-синь.* Дяньцзи чжушицзя Го Пу (范育新。典籍注釋家璞 Комментатор древних памятников Го Пу) // Цышу яньцзю (Исследования по лексикографии). 1982. № 2.

Фу Бао-ши 1962 — *Фу Бао-ши.* Чжунго гудай шаньшуйхуа ши дэ яньцзю (傅抱石。 中國古代山水畫史的研究 Исследования по истории древнекитайской пейзажной живописи). Шанхай, 1962.

Фу Сюань 1987 — Фу Сюань ши чжу / Цзянь Чан-чунь, Ван Хуэй-шао, Юй Сянь-цзе чжу (傅玄詩注 / 蹇長春, 王會紹，余賢傑注 Стихи Фу Сюаня с комментариями / Коммент. Цзянь Чан-чуня, Ван Хуэй-шао и Юй Сянь-цзе). Ланьчжоу, 1987.

Фу Сюань-цун 1992 — *Фу Сюань-цун, Ли Чжэнь-хуа.* «Хэ юэ ин лин цзи» яньцзю (傅璇琮，李珍華。河嶽英靈集研究 Исследования «Собрания выдающихся божественных [произведений, созданных средь] рек и пиков»). Пекин, 1992.

Фу Цзин-шунь 1981 — *Фу Цзин-шунь.* Ли Хэ чжуань лунь (傅經順。李賀傳論 Рассуждения о жизнеописании Ли Хэ). Сиань, 1981.

Фу Цинь-цзя 1984 — *Фу Цин-цзя* Чжунго даоцзя ши (傅勤家. 中國道教史 История китайского даосизма). Шанхай, 1984.

Фу-цзы 2004 — Фу-цзы цзяочжу / Синь Чжи-фэн цзяокан чжиши (傅子校注 / 辛志風校勘注釋 Критический текст «[Сочинения] Учителя Фу» с комментарием / Крит. текст и коммент. Синь Чжи-фэна). Чанчунь, 2004

Фу-цзы 2010 — Фу-цзы пинчжу / Лю Чжи-ли пинчжу (傅子評注 «[Сочинение] Учителя Фу» с критическими комментариями / Крит. коммент. Лю Чжи-ли). Тяньцзинь, 2010.

Фэй Чжэнь-ган 1984 — *Фэй Чжэнь-ган.* Мэй Шэн [пинчжуань] (費振剛。枚乘［評傳］ Мэй Шэн: [критическое жизнеописание]) // Чжунго лидай чжэмин 1984.

Фэн Ли-хуа 2008 — *Фэн Ли-хуа.* Лунь Лю Сян «Ле нюй чжуань» дэ чэншу юаньинь (馮利華。論劉向《列女傳》的成書原因 О причинах написания «Отдельных жизнеописаний женщин») // Тянь-фу синьлунь (Новые статьи о дворцовых архивах). 2008. № 6.

Фэн Сяо-линь 1994 — *Фэн Сяо-линь.* Чжунго Суй, Тан, У-дай цзяоюй ши (馮曉林. 中國隋唐五代教育史 История китайского образования эпохи Суй, Тан и Пяти династий) // Чжунго цюань ши 1994. Т. 10.

Фэн Шу-фэнь 2008 — *Фэн Шу-фэнь.* «Тай пин гуан цзи» «юй гуй эр ван» лэй гуши шичжи цзици сюй-ши моши (封樹芬。《太平廣記》《遇鬼而亡》類故事實質及其敘事模式 Реальная сторона истории типа «встретился с душой умершего и канул» в «Обширных записках годов Тай-пин», а также их нарративный тип) // Фуян шифань сюэюань сюэбао (Вестник Фуянской пед. академии). 2008. № 6.

Фэн Янь 2005 — *Фэн Янь.* Фэн ши вэнь цзянь цзи цзяочжу / Чжао Чжэнь-синь цзяочжу (封演。封氏聞見記校注 / 趙貞信校注 Критический текст «Записок о том, что слышал и видел господин Фэн» / Крит. текст Чжао Чжэнь-синя). Пекин, 2005.

Хань Вэй Лючао 1916 — Хань Вэй Лючао минцзя цзи / Дин Фу-бао чжэ (漢魏六朝名家集 / 丁福保著 Собрание сочинений прославленных литераторов Хань, Вэй и Шести династий / Сост. Дин Фу-бао). Шанхай, 1916.

Хань Вэй Лючао 1958 — Хань Вэй Лючао шисюань / Юй Гуань-ин сюаньчжу (漢魏六朝詩選 / 餘冠英選註 Избранная лирика Хань, Вэй и Шести династий / Сос. и коммент. Юй Гуань-ина). Пекин, 1958.

Хань Вэй Лючао 1963 — Хань Вэй Лючао саньбай минцзя цзи / Чжан Пу бянь (漢魏六朝三百名家集 / 張溥編 Собрания сочинений трехсот прославленных литераторов Хань, Вэй и Шести династий / Сост. Чжан Пу), Тайбэй, 1963. Т. 1—4.

Хань Вэй Лючао 1981 — Хань Вэй Лючао саньбайцзя цзи цычжу (漢魏六朝三百名家集題辭注 Краткое изложение содержания свода «Собрание сочинений трехсот прославленных литераторов Хань, Вэй и Шести династий» с комментариями). Пекин, 1981.

Хань Вэй Лючао 2002 — Хань Вэй Лючао сань бай мин цзя цзи / Чжан Пу цзи (漢魏六朝三百名家集 / 張溥輯 Собрания сочинений трехсот прославленных литераторов Хань, Вэй и Шести династий / Собрал Чжан Пу). Нанкин, 2002. Т. 1—5.

Хань Вэй Лючао бицзи сяошо дагуань 1999 — Хань Вэй Лючао бицзи сяошо дагуань (漢魏六朝筆記小說大觀 Большое обозрение бицзи сяошо эпох Хань, Вэй и Шести династий). Шанхай, 1999.

Хань Вэй Лючао сяошо сюаньи 1986 — Хань Вэй Лючао сяошо сюаньи / Шан: Тэн Юнь сюаньи (漢魏六朝小說選譯 / 上：滕云選譯 Сборник сюжетной прозы эпох Хань, Вэй и Шести Династий с переводом на современный язык / Ч. 1: Сост. и пер. Тэн Юня). Шанхай, 1986.

Хань Вэй Лючао сяошо сюаньи 1988 — Хань Вэй Лючао сяошо сюаньи / Ся: Ли Цзи-фэнь, Хань Хай-мин сюаньи (漢魏六朝小說選譯 / 下：李繼芬，韓海明選譯 Сборник сюжетной прозы эпох Хань, Вэй и Шести Династий с переводом на современный язык / Ч. 2: Сост. и пер. Ли Цзи-фэня и Хань Хай-мина). Шанхай, 1988.

Хань Вэй Лючао ши 1990 — Хань Вэй Лючао ши цзошан цыдянь / У Сяо-жу, Ван Юнь-си, Ло Юй-мин дэн чжуань юй Чжан Пэй-хуань, Цао Дао-хэн (漢魏六朝詩歌鑿賞辭典/ 吳小如，王運熙，駱玉

明 等撰與章培桓，曹道衡 Словарь шедевров стихотворной поэзии Хань, Вэй и Шести династий / Сост.: У Сяо-жу, Ван Юнь-си, Ло Юй-мин и другие совм. с Чжан Пэй-хуанем и Цао Даохэном). Шанхай, 1990.

Хань Вэй юэфу 1958 — Хань Вэй юэфу фэнцзянь / Хуан Цзе цзяньши, Чэнь Бо-цзюнь цзяодин (漢魏樂府風箋 / 黃節箋釋，陳伯君校訂 Песни-юэфу Хань и Вэй с истолкованиями / Истолкования и разъяснения Хуан Цзе, крит. текст Чэнь Бо-цзюня). Пекин, 1958.

Хань Дин-дин 2010 — *Хань Дин-дин*. Цзинь эршинянь Дуань Чэн-ши «Ю ян цза цзу» яньцзю цзуншу (韓釘釘。近二十年段成式《酉陽雜俎》研究綜述 Очерк исследований «Разных заметок с южной стороны Ю[шани]» за последние двадцать лет) // Лючжоу шичжуань сюэбао (Вестник Лючжоуского высшего спец. пед. училища). 2010. № 6.

Хань Дэ-тай 2002 — *Хань Дэ-тай*. Цуй Ин-индэ саньшоуши (韓德泰。崔鶯鶯的三首詩 Три стихотворения Цуй Ин-ин) // Далянь цзяоюй сюэюань сюэбао (Вестник Даляньской образовательной академии). 2002. № 3.

Хань Ли-чжоу 1986 — *Хань Ли-чжоу*. «Гу цзин цзи» цзочжэ бянь (韓理洲。《古鏡記》作者辨 По поводу автора «Записок о древнем зеркале») // Чжунго вэньсюэ яньцзю (Исследования по китайской литературе). 1986. № 2.

Хань фу 2002 — Хань фу / Чжан Цан-шоу, Жуй Нин-шэн сюаньчжу (漢賦 / 章滄授，芮寧生選注 Ханьские оды / Сост. и коммент. Чжан Цан-шоу, Жоу Нин-шэна). Чжухай, 2002.

Хань фу цзиньи 2001 — Хань фу цзиньи / Чжан Ци-чэн, Сюй Да чжубянь (漢賦今譯/ 張啟成，徐達主編 Ханьские оды с современным переводом / Под ред. Чжан Ци-чэна и Сюй Да). Гуйян, 2001.

Хань Фэй-цзы 1988 — Хань Фэй-цзы цзицзе / Ван Сянь-шэнь чжэ (韓非子集解 / 王先慎著 [Сочинение] Учителя Хань Фэя с собранием пояснений / [Собрал] Ван Сянь-шэнь) // Чжуцзы цзичэн 1988. Т. 5.

Хань Цзинь-фан 2003 — *Хань Цзинь-фан*, *Ло Цзянь-цзинь*. «Си цзин цза цзи» чжундэ Ханьдай кэцзи шиляо (韓晉芳，羅見今。《西京雜記》中的漢代科技史料 Исторические материалы о науке и технике эпохи Хань из «Разных записок о западной столице») // Гугун боуюань юаньканъ (Ежемесячник Музея Гугун). 2003. № 3.

Хань-шань 1991— Хань-шань ши цзяочжу / Цянь Сюэ-ле цзяочжу (寒山詩校注 / 錢學烈校注 Критический текст стихов Хань-шаня с комментариями / Крит. текст и коммент. Цянь Сюэ-ле). Гуанчжоу, 1991.

Хань-шань 1998 — Хань-шань Ши-дэ ши цзяочжу / Цянь Сюэ-ле цзяочжу (寒山拾得詩校注 / 錢學烈校注 Критический текст стихов Хань-шаня и Ши-дэ с комментариями / Крит. текст и коммент. Цянь Сюэ-ле). Тяньцзинь, 1998.

Хань-шань 2000 — Хань-ши ши чжу. Фу Ши-дэ ши чжу / Сян Чу чжэ (寒山詩注。附拾得詩注 / 項楚著 Стихи Хань-шаня с комментариями. Приложение: стихи Ши-дэ с комментариями / Сост. Сян Чу). Пекин, 2000.

Хань ши вай чуань 1980 — Хань ши вай чуань цзи ши / Хань Ин чжуань, Сюй Вэй-юй цзяо ши (韓詩外傳 / 韓嬰撰， 許維遹校釋 Внешние комментарии к «Стихам» [ученого] Хань / Сост. Хань Ином, сводный критический коммент. Сюй Вэй-юя). Пекин, 1980.

Хань шу 1964 — [Цянь] Хань шу / Бань Гу чжуань, Янь Ши-гу чжу ([前]漢書 / 班固撰， 顏師古注 Книга [о династии Ранняя] Хань / Сост. Бань Гу, коммент. Янь Ши-гу). Пекин, 1964. Т. 1—12.

Хань Юй 1984 — Хань Юй ши сюаньчжу / Ян Гуй-жэнь сюаньчжу (韓愈詩選注 / 楊貴仁選注 Избранные стихи Хань Юя с комментариями / Сост. и коммент. Ян Гуй-жэня). Шанхай, 1984.

Хань Юй 1996 — Хань Юй цюаньцзи цзяочжу / Цюй Шоу-юань, Чан Сы-чунь чжубянь (韓愈全集校注 / 屈守元，常思春主編 Критический текст полного собрания сочинений Хань Юя с комментариями / Под ред. Цюй Шоу-юаня и Чан Сы-чуня). Чэнду, 1996. Т. 1—5.

Хань Юй 2006 — *Хань Юй*. Вэньхуасюэ яньцзю шицзяосядэ Тандай сяошоцзи «Цзи вэнь» (韓瑜。文化學研究視角下的唐代小說集《紀聞》 Танский сборник прозы сяошо «То, что слышал» с точки зрения культурологический исследований) // Цзясин сюэюань сюэбао (Вестник Цзясинской академии). 2006. № 4.

Ханьюй да цзы дянь 1986 — Ханьюй да цзы дянь / Сюй Чжун-шу чжубянь (漢語大字典 / 徐中舒主編 Энциклопедический словарь китайских иероглифов / Под. ред. Сюй Чжун-шу). Чэнду, 1986—1990. Т. 1—8.

Ханьюй да цыдянь 1986 — Ханьюй да цыдянь / Ло Чжу-фэн чжубянь (漢語大詞典 / 羅竹風主編 Большой словарь китайского языка / Глав. ред. Ло Чжу-фэн). Шанхай, 1986—1992. Т. 1—13.

Хань Юнь-бо 2002 — *Хань Юнь-бо*. Тандай сяошо гуаньнянь юй сяошо синци яньцзю (韓雲波。唐代小說觀念與小說興起研究 Изучение представлений о прозе сяошо в эпоху Тан и расцвет сяошо). Чэнду, 2002.

Хань Юнь-бо 2010 — *Хань Юнь-бо*. Тяньбу Суйдай сяошо яньцзю кунбайдэ чжунъяо чжэцзо — Ду Хуан Да-хун «Ба дай тань соу цзяоцзянь» (韓雲波。填補隋代小說研究空白的重要著作 — 讀黃大宏《八代談藪校箋》 Важное сочинение, закрывающее лакуну в изучении прозы сяошо эпо-

хи Суй — Читая критический текст «Рощи бесед за восемь эпох» Хуан Да-хуна) // Синань дасюэ сюэбао (Вестник Юго-западного увниреститета). 2010. № 6.

Хао Цзи-дун 2004 — *Хао Цзи-дун.* Лю Сян «Синь сюй» чжи цзячжи цюйсян (郝繼東。劉向《新序》價值取向 О ценности «Новых повествований» Лю Сяна) // Шэньян шифань дасюэ сюэбао (Вестник Шэньянского пед. ун-та). 2004, № 1.

Хао Цзи-дун 2006 — *Хао Цзи-дун*. Лю Сян «Синь сюй» баньбэнь шулюэ (郝繼東。劉向《新序》版本述略 Краткий обзор ксилографических изданиях «Новых повествований» Лю Сяна) // Гуцзи чжэнли яньцзю сюэкань (Текстологические исследования древних памятников). 2006. № 2.

Хао Цзи-дун 2008 — *Хао Цзи-дун*. Лю Сян цзи «Синь сюй» шупин (郝繼東。劉向及《新序》述評 Критический обзор Лю Сяна и «Нового предуведомления»). Пекин, 2008.

Хо Сун-линь 1982 — *Хо Сун-линь.* «Янь дань цзы» чэншудэ шидай цзи цзай вого сяошо фачжань шишандэ дивэй (霍松林。《燕丹子》成書的時代及在我國小說發展史上的地位 Время создания «Яньского наследного принца Даня» и и его место в истории развития сюжетной прозы в нашей стране) // Вэйньсюэ ичань (Литературное наследие). 1982. № 4.

Хоу Хань шу 1982 — Хоу Хань шу / Фань Е чжуань, Тан Ли Сянь дэн чжу (後漢書 / 范曄撰， 唐李賢等注 Книга [о династии] Поздняя Хань / Сост. Фань Е, коммент. Ли Сяня и др.) Пекин, 1982. Т. 1—12.

Хоу Чжун-и 1983 — *Хоу Чжун-и.* «Янь дань цзы» бяньси (侯忠義。《燕丹子》辨析 Анализ «Яньского наследного принца Даня») // Бэйцзин дасюэ сюэбао (Вестник Пекинского ун-та). 1983. № 5.

Хоу Чжун-и 1985 — *Хоу Чжун-и.* Чжунго вэньянь сяошо цанькао цзыляо (侯忠義。中國文言小說參考資料 Справочные материалы о китайских сяошо на литературном языке). Пекин, 1985.

Хоу Чжун-и 1989 — *Хоу Чжун-и.* Хань Вэй Лючао сяошо ши (侯忠義。漢魏六朝小說史 История сюжетной прозы эпох Хань, Вэй и Шести династий). Шэньян, 1989.

Хоу Чжун-и 1990 — *Хоу Чжун-и.* Чжунго вэньянь сяошо шигао (侯忠義。中國文言小說史稿 Черновая история китайской сюжетной прозы на классическом языке). Т. 1: Пекин, 1990. Т. 2: Пекин, 1993.

Хоу Чжун-и 1997 — *Хоу Чжун-и*. Суй Тан Удай сяошо ши (侯忠義。隋唐五代小說史 История сюжетной прозы эпох Суй, Тан и Пяти династий). Ханчжоу, 1997.

Хоу Чжун-и 2000 — *Хоу Чжун-и.* Тандай сяошо цзяньши (侯忠義。唐代小說簡史 Краткая история сюжетной прозы эпохи Тан). Шэньян, 2000.

Хоу Чжун-и 2004 — *Хоу Чжун-и.* Гуаньюй «Цзе и» хэ «Тань соу» (侯忠義。關於《解頤》和《談藪》 По поводу «Вызывающего смех» и «Рощи бесед») // Сямэнь цзяоюй сюэюань сюэбао (Вестник Сямэньской образовательной академии). 2004. № 1.

Хуайнань-цзы 1988 — Хуайнань-цзы / Гао Ю чжу (淮南子 / 高誘注 [Сочинение] учителей из Хуайнани / Коммент. Гао Ю) // Чжу цзы цзи чэн 1988. Т. 7.

Хуайнань-цзы 1996 — Хуайнань-цзы / Юань чжэ Лю Ань дэн; Сюй Куан-и ичжу (淮南子 / 原著劉安等；許匡一 譯注 [Сочинение] учителей из Хуайнани / Авторы Лю Ань и др.; коммент. и пер. на современный язык Сюй Куан-и). Тайбэй, 1996. Т. 1—2.

Хуайнань-цзы цзиши 1998 — Хуайнань-цзы цзиши / Хэ Нин чжуань (淮南子集釋 / 何寧撰 «Мудрец из Хуайнани» со сборным толкованием / Сост. Хэ Нин). Пекин, 1998. Т. 1—2.

Хуан Да-хун 2002 — *Хуан Да-хун*. Бо Син-цзянь няньпу (黃大宏。白行簡年譜 Погодичная хроника Бо Син-цзяня) // Вэньсянь (Письменные памятники). 2002. № 3.

Хуан Да-хун 2003-1 — *Хуан Да-хун*. Бо Син-цзянь синнянь шицзи цзици шивэнь цзонянь као (黃大宏。白行簡行年事跡及其詩文作年考 Разыскание о биографических вехах Бо Син-цзяня и времени создания его стихов и прозы) // Вэньсюэ ичань (Литературное наследие). 2003. № 4.

Хуан Да-хун 2003-2 — *Хуан Да-хун*, *Ян Жун*. «Ли ва чжуань» вэй Бо Син-цзянь ваньнянь цзопинь каолунь (黃大宏， 楊蓉。《李娃傳》為白行簡晚年作品考論 Разыскание о том, что «Историю красавицы Ли» Бо Син-цзянь написал на склоне лет) // Шэньси шифань дасюэ сюэбао (Вестник Шэньсийского пед. ун-та). 2003. № 1.

Хуан Да-хун 2004 — *Хуан Да-хун.* Тандай сяошо чунсе яньцзю (黃大宏。唐代小說重寫研究 Исследование списков сюжетной прозы эпохи Тан). Чунцин, 2004.

Хуан Да-хун 2006 — *Хуан Да-хун*. Тан чуаньци «Сань мэн цзи» дэ цзегоу юаньюань цзици чжунсеши лунь (黃大宏。唐傳奇《三夢記》的結構淵源及其重寫史論 Об истоках композиции танской новеллы «Записки о трех снах», а также об истории дальнейшего использования ее сюжета) // Хунань кэцзи дасюэ сюэбао (Вестник Хунаньского научно-технического ун-та). 2006. № 3.

Хуан Да-хун 2008 — *Хуан Да-хун*. Бо Син-цзянь «Сань мэн цзи» дэ сюйши юйцзин цзи ци тицай чжунсе ши лунь (黃大宏。白行簡《三夢記》的敘事語境及其題材重寫史論 О нарративном контексте «Записок о трех снах», а также об истории воспроизведения этого сюжета) // Цинхуа дасюэ сюэбао (Вестник ун-та Цинхуа). 2008. № 3.

Хуан Да-хун 2011 — *Хуан Да-хун*. Суй «Тань соу» цзи ци цзочжэ Ян Цзе као (黃大宏。隋《談藪》及其作者陽玠考 Разыскание о суйской «Роще бесед» и ее авторе Ян Цзе) // Вэньсюэ ичань (Литературное наследие). 2011. № 1.

Хуанду фэнюэ чжужэнь 1991 — *Хуанду фэнюэ чжужэнь*. Люй чуан синь хуа / Чжоу Лэн-цзя цзяньчжу (皇都風月主人。绿窗新話 /周楞伽箋注 Хозяин ветра и луны из императорской столицы. Новые рассказы у зеленого окна / Крит. текст и коммент. Чжоу Лэн-цзя). Шанхай, 1991.

Хуан Дун-ян 2007 — *Хуан Дун-ян*. «Ци хэ шан ян яжоу» фэй Инь Юнь «Сяо шо» ивэнь бяньчжэн (黃東陽。《騎鶴上扬州》 非殷芸《小说》佚文辨正 Обоснование ошибочности утверждения, что «Путь в Янчжоу верхом на журавле» не есть утраченный отрывок из «Коротких рассказов» Инь Юня) // Вэньсянь (Письменные памятники). 2007. № 4.

Хуан Линь 2002 — *Хуан Линь*. Чжунго сяошо яньцзю ши (黃霖。中國小說研究史 История изучения китайской сюжетной прозы). Ханчжоу, 2002.

Хуан Лоу 2005 — *Хуан Лоу*. Ню Су «Цзи вэнь» цзици шиляо цзячжи таньтао (黃樓。牛肅《紀聞》及其史料價值探討 Исследование «Того, что слышал» Ню Су и ценности заключенных в нем исторических материалов) // Шисюэ юэкань (Ежемесячник «Историческая наука»). 2005. № 6.

Хуан Синь-бин 1994 — *Хуан Синь-бин*. Чжунго Вэй, Цзинь, Наньбэйчао ишу ши (黃新並。 中國魏晉南北朝史 История китайского искусства при Вэй, Цзинь и Южных и Северных династиях) // Чжунго цюань ши. Т. 8.

Хуан Тин 1991 — *Хуан Тин*. Тан Линь юй «Мин бао цзи» (黃挺。唐臨與《冥報記》Тан Линь и «Записки о загробном воздаянии») // Ханьшань шифань сюэ-юань сюэбао (Вестник Ханьшанской пед. академии). 1991. № 4.

Хуан Фэй-му 1991 — *Хуан Фэй-му*. Гуаньюй «Ле сянь чжуань» цзяочжэн (黃非木。 關於《列仙傳》校正中國道教 О критическом тексте «Отдельных жизнеописаний бессмертных») // Чжунго даоцзяо (Китайский даосизм). 1991. № 1.

Хуан Цзин-чунь 2009 — *Хуан Цзин-чунь*. Хань У-ди: цун лиши жэньу дао сяошо синсян (黃景春。漢武帝：從歷史人物到小說形象 Ханьский У-ди: от исторического персонажа к литературному образу) // Шанхай дасюэ сюэбао (Вестник Шанхайского ун-та). 2009. № 4.

Хуан Цзинь-дэ 1998 — *Хуан Цзинь-дэ*. Оуян Сю пинчжуань (黃進德。歐陽修評傳 Критическая биография Оуян Сю). Наньцзин, 1998.

Хуан Цзи-хуа 1985 — *Хуан Цзи-хуа*. «Фан чжун сы юэ» де шидай цзочжэ бянь (黃紀華。 房中祀樂的時代作者辨 О времени и авторстве ритуальных песнопений «Фан чжун») // Хубэй шиюань сюэбао (Вестник Хубэйской пед. академии). 1985. № 3.

Хуан Цюй-фэй 1999 — *Хуан Цюй-фэй*. Янь Чжи-туйдэ вэнчжангуань (黃去非。顏之推的文章觀 Обозрение прозы Янь Чжи-туя) // Юэян дасюэ сюэбао (Вестник Юэянского ун-та). 1999. № 2.

Хуан Чжун-лунь 1965 — *Хуан Чжун-лунь*. Тао Юань-мин пинчжуань (黃仲嵩。 陶淵明評傳 Критическое жизнеописание Тао Юань-мина). Тайбэй, 1965.

Хуан Чжэнь-юнь 2006 — *Хуан Чжэнь-юнь*, *Пань Чжэнь-синь*. «Ле сянь чжуань» дэ шэньхуа юй сяошоцзя гуаньнянь (黃震雲，潘震鑫。《列仙傳》的神話與小說家觀念 Мифы и воззрения школы «сяошо» в «Отдельных жизнеописаниях бессмертных») // Бэйцзин кэцзи дасюэ сюэбао (Вестник Пекинского технологического ун-та). 2006. № 2.

Хуан Чун-хао 1998 — *Хуан Чун-хао*. У Цзюнь шэнпин юй чжэшу каосо (黃崇浩。吳均生平輿著述考索 Исследование жизненного пути и литературного творчества У Цзюня) // Вэньсянь (Письменные памятники). 1998. № 4.

Хуан Шуй-юнь 1989 — Хуан Шуй-юнь. Янь Янь-чжи цзици шивэнь яньцзю (黃水雲。 顏延之及其詩文研究 Исследования жизни и литературного творчества Янь Янь-чжи). Тайбэй, 1989.

Хуан Юн 2004 — *Хуан Юн*. Фанши сяошо сян даоши сяошодэ шаньбянь — и гу сяошо чжун Хань У-ди синсяндэ яньбянь вэйли (黃勇。方士小說向道士小說的嬗變 — 以古小說中漢武帝形象的演變為例 От рассказов о магах к рассказам о даосах — на примере изменения обаза ханьского У-ди в древней повествовательной прозе) // Синьцзян дасюэ сюэбао (Вестник Синьцзянского ун-та). 2004. № 1.

Хуан Юн-нянь 1979 — *Хуан Юн-нянь*. «Сань мэн цзи» бяньвэй (黃永年。《三夢記》辨偽 «Записки о трех снах» — подделка) // Шэньси шида сюэбао (Вестник Шэньскийского пед. ун-та). 1979. № 2.

Хуань Тань 1976 — *Хуань Тань*. Синь лунь (桓譚。新論 Новые суждения). Пекин, 1976.

Хуа цзянь цзи 2008 — Хуа цзянь цзи чжу / Чжао Чун-цзо цзи, Хуа Чжун-янь чжэ (花間集注 / 趙崇祚輯，華鐘彥著 Собрание среди цветов с комментариями / Сост. Чжао Чун-цзо, коммент. Хуа Чжун-яня). Кайфэн, 2008.

Ху Вэнь-цюнь 2010 — *Ху Вэнь-цюнь*. «Чао е цянь цзай» сюаньчжу (胡文群。《朝野僉載》選注 Избранное из «Полного собрания [известий] о дворе и окраинах» с комментариями) // Чусюн шифань сюэюань сюэбао (Вестник Чусюнской пед. академии). 2010. № 7.

Ху Го-жуй 1980 — *Ху Го-жуй*. Вэй Цзинь Наньбэйчао вэньсюэ ши (胡國瑞。 魏晉南北朝文學史 История литературы Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий). Шанхай, 1980.

Ху Дэ-хуай 1997 — Ху Дэ-хуай. Ци Лян вэньтан юй Сы Сяо яньцзю (胡德懷。 齊梁文壇與四蕭研究 Исследования литературного творчества Ци и Лян и Четырех Сяо). Нанкин, 1997.

Ху Дэ-хуай 1999 — *Ху Дэ-хуай*. Сы Сяо нянь пу (胡德懷。 四蕭年譜 Погодичная хроника Четырех Сяо) // Лючао цзоцзя 1999. Т. 2.

Хун Е 1981 — *Хун Е*. Хун Е луньсюэци (洪業。洪業論學集 Собрание трудов Хун Е). Пекин, 1981.

Ху Жэнь-лун 1957 — *Ху Жэнь-лун*. Ши лунь «Мо шан сан» (胡人龍。試論《陌上桑》 Опыт исследования поэмы «Туты на меже») // Юэфу ши яньцзю 1957.

Ху Ин-линь 1958 — *Ху Ин-линь*. Шао ши шань фан би цун (胡應麟。少室山房筆叢 Собрание заметок из кабинета на горе Шаошишань). Пекин, 1958.

Ху Кэ-сянь 2004 — *Ху Кэ-сянь*. «Да тан синь юй» ивэнь бяньчжэн (胡可先。《大唐新語》佚文辨證 Критические замечания относительно утерянных фрагментов из «Новых рассказов о Великой Тан») // Гуцзи чжэнли яньцзю сюэкань (Текстологические исследования древних памятников). 2004. № 6.

Ху Мэй 2003 — *Ху Мэй*. «Е сянь» юй «Хуэй гунян» дэ бицзяо яньцзю (胡梅。《葉限》與《灰姑娘》的比較研究 Сравнительное исследование «Е-сянь» и «Золушки») // Наньтун фанчжи чжие цзишу сюэюань сюэбао (Вестник Наньтунской текстильной профессионально-технической академии). 2003. № 3.

Хун Май 1994 — Хун Май. И цзянь чжи (洪邁。夷堅志 Записи И-цзяня). Тайбэй, 1994. Т. 1—4.

Хун Май 2005 — Хун Май. Жун чжай суй би / Кун Фань-ли дяньцзяо (洪邁。容齋隨筆 / 孔凡禮點校 Заметки Жун-чжая / Крит. текст Кун Фань-ли). Пекин, 2005. Т. 1—2.

Хун Шунь-лун 1978 — Хун Шунь-лун. Лючао ши лунь (洪順隆。六朝詩論 О поэзии Шести династий). Тайбэй, 1978.

Хун Шу-хуа 2008 — Хун Шу-хуа. Тандай сяошочжун жэнь юй и лэйдэ хуньлянь юйхэ цзици вэньхуа чжэе (洪樹華。唐代小說中人與異類的婚戀遇合及其文化折射 Любовная встреча человека и удивительного существа в прозе танских авторов и ее культурологическое преломление) // Ухань лигун дасюэ сюэбао (Вестник Уханьского технологического ун-та). 2008. № 5.

Ху Пин 2006 — Ху Пин. «Цзо-чжуань» гэ, оу, яо, сун юн юнь фэньси (胡萍。左傳歌謳謠誦用韻分析 Анализ рифмованных поэтических категорий гэ, оу, яо и сун в «Комментариях Цзо») // Чучжоу сюэюань сюэбао (Вестник Чучжоуской академии). 2006. № 4.

Ху Пин-шэн 1988 — Ху Пин-шэн, Хань Цзы-цян. Фуян Хань цзянь Ши цзин яньцзю (胡平生, 韓自強。阜陽漢簡詩經研究 Исследование «Канона поэзии» на бамбуковых планках ханьского времени из Фуяна). Шанхай, 1988.

Ху Фу-чэнь 1989 — Ху Фу-чэнь. Вэй Цзинь шэньсянь даоцзяо (胡浮琛。魏晉神仙道教 Даосское учение о божественных бессмертных эпох Вэй и Цзинь). Пекин, 1989.

Ху Цзи-цюн 2007 — Ху Цзи-цюн. Лунь мулусюэ иидэ гу сяошо гуаньняньдэ чэнсин хэ фачжань (胡繼瓊。論目錄學意義的古小說觀念的成形和發展 О формировании и развитии сути представлений о старых сяошо в библиографии) // Гуйчжоу шэхуэй кэсюэ (Общественные науки в Гуйчжоу). 2007. № 11.

Ху Цзин 2007 — Ху Цзин, Ди Сяо-пин. Тандай нюйгуй дянь жэнь лэй сяошо пинцзя (胡璟，邸小平。唐代女鬼戀人類小說評價 Оценка танских рассказов о любви души умершей женщины и живого человека) // Иньшань сюэкань (Иньшаньский ежемесячник). 2007. № 5.

Ху Чан-чунь 2004 — *Ху Чан-чунь*. Даоцзяо нюйсянь Ма-гу као (胡長春。道教女仙麻姑考 О даосской святой Ма-гу) // Чжунго даоцзяо (Китайский даосизм). 2004. № 5.

Ху Ши 1996 — *Ху Ши*. Байхуа вэньсюэ ши (胡適 白話文學史 История литературы на разговорном языке). Пекин, 1996.

Ху Шоу-вэй 2009 — *Ху Шоу-вэй*. Вэньюаньгэ «Сы ку цюань шу» бэнь «Шэнь сянь чжуань» иу (胡守為。文淵閣四庫全書本《神仙傳》疑誤 Ошибочные места в списке «Жизнеописаний божественных бессмертных» из «Всех книг из четырех хранилищ» в Вэньюаньгэ) // Чжунхуа вэньши луньцун (Сборник статей по китайской литературе и истории). 2009. № 4.

Хуэй-цзяо 1963 — *Хуэй-цзяо*. Гао сэн чжуань (慧皎。 高僧傳 Жизнеописания достойных монахов) // Трипитака 1963. Т. 50.

Хуэй-цзяо 1992 — *Хуэй-цзяо*. Гао сэн чжуань / Тан Юн-тун цзяочжу, Тан И-сюань чжэнли (慧皎。高僧傳 / 湯用彤校注，湯一玄整理 Жизнеописания достойных монахов / Сверка и коммент. Тан Юн-туна, крит. текст Тан И-сюаня). Пекин, 1992.

Хэ Вэнь-хуэй 1978 — *Хэ Вэнь-хуэй*. Чэнь Цзы-ан «Гань юй ши» цзянь (何文匯。 陳子昂感遇詩箋 «Стихи о впечатлениях от встреченного» Чэнь Цзы-ана с построчными комментариями). Гонконг, 1978.

Хэ Гуан-тао 2007 — *Хэ Гуан-тао*. Тандай Ичуньюань «нэйжэнь» каолюэ (何光濤。唐代宜春院《內人》考略 Коротко о дворцовых служанках из Ичуньюаня в эпоху Тан) // Ибинь сюэюань сюэбао (Вестник Ибиньской акад.). 2007. № 7.

Хэ Дэ-чжан 1994 — *Хэ Дэ-чжан*. Чжунго Вэй, Цзинь, Наньбэйчао чжэнчжи ши (何德章。 中國魏晉南北朝政治史 Политическая история Китая в периоды Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий) // Чжунго цюань ши 1994. Т. 7.

Хэ Лян 2010-1 — *Хэ Лян*. «Соу шэнь хоу цзи» шэньсянь гуши дуй Тан чуаньцидэ инсян (何亮。《搜神後記》神仙故事對唐傳奇的影響 Влияние рассказов о божественных бессмертных из «Последующих записок о поисках духов» на танскую новеллу) // Гуанчжоу Паньюй чжие цзишу сюэюань сюэбао (Вестник Гуанчжоуской политехнической академии Паньюй). 2010. № 1.

Хэ Лян 2010-2 — *Хэ Лян.* «Янь дань цзы» чэншу няньдай буи (何亮。《燕丹子》成書年代補議 Дополнение к суждениям о времени создания «Яньского наследного принца Даня») // Чанцзи сюэюань сюэбао (Вестник Чанцзиской академии). 2010. № 2.

Хэ Мань-цзы 1988 — *Хэ Мань-цзы.* Чжунго гудай сяошо фажэньдэ дайбяо цзоцзя — Чжан Чжо (何滿子。中國古代小說發軔的代表作家 — 張鷟 Чжан Чжо — автор, представляющий этап уверенного развития древнекитайской сюжетной прозы) // Вэньсюэ ичань (Литературное наследие). 1988. № 3.

Хэ Мань-цзы 1994 — *Хэ Мань-цзы.* Ли Цзянь-го «Тан Удай чжигуай чуаньци сюйлу» духоу (何滿子。李劍國《唐五代志怪傳奇敘錄》讀后 После прочтения «Заметок о новеллах об удивительном эпох Тан и Пяти династий» Ли Цзянь-го) // Шэхуэй кэсюэ чжаньсянь (Фронт общественных наук). 1994. № 6.

Хэ Си-гуан 2006 — *Хэ Си-гуан.* Тандай юичжидэ коушу лиши чжуцзо фаньбэнь «Мин бао цзи» (何錫光。唐代有意識的口述歷史著作范本《冥報記》«Записки о загробном воздаянии» — эталонный образец осознанной фиксации устной исторической традиции эпохи Тан) // Чунцин Саньcя сюэюань сюэбао (Вестник Чунцинского ун-та Саньcя). 2006. № 6.

Хэ Синь 2007 — *Хэ Синь.* «Тянь вэнь» синь цзе — юйчжоучжи вэнь (何新。天文新解 — 宇宙之問 Новое толкование «Вопросов к Небу» — вопросы о вселенной). Пекин, 2007.

Хэ Сюнь 1988 — Хэ Сюнь цзи чжу / Лю Чан чжу; Инь Цзянь цзи чжу / Лю Го-цзюнь чжу (何遜集注 / 劉暢注； 陰鑑集注 / 劉國珺注 Собрание сочинений Хэ Сюня с комментариями / Коммент. Лю Чана; Собрание сочинений Инь Цзяня с комментариями / Коммент. Лю Го-цзюня). Тяньцзинь, 1988.

Хэ Тан-кунь 1994 — *Хэ Тан-кунь, Хэ Шао-гэн.* Чжунго Вэй, Цзинь, Наньбэйчао кэцзи ши (何堂坤, 何紹庚。 中國魏晉南北朝科技史 История китайских научно-технических знаний при Вэй, Цзинь и Южных и Северных династиях) // Чжунго цюань ши 1994. Т. 8.

Хэ Фу-кай 2009 — *Хэ Фу-кай.* Тандай чуаньци сяошо синшэн юаньинь таньвэй (賀付開。唐代傳奇小說興盛原因探微 Исследование причин расцвета новеллы чуаньци в эпоху Тан) // Чуаньшань сюэкань (Чуаньшаньский журнал). 2009. № 4.

Хэ Ци-минь 1976 — *Хэ Ци-минь* Чжу линь ци сянь яньцзю (何啓民。 竹林七賢研究 Исследования о Семерых мудрецов из бамбуковой рощи). Тайбэй, 1976.

Хэ Ци-минь 1978 — *Хэ Ци-минь.* Жуань Цзи (何啓民。 阮籍 Жуань Цзи). Тайбэй, 1978.

Хэ Цин-цин 2007 — *Хэ Цин-цин.* Фоцзяо иньгогуань юй Лючао чжи чу Тан чжигуай сяошо (何清清。佛教因果觀與六朝至初唐志怪小說 Буддийское представление о карме и рассказы об удивительном с Шести династий и по начало Тан) // Синань нунъе дасюэ сюэбао (Вестник Юго-Западного сельскохозяйственного ун-та). 2007. № 2.

Цай Те-ин 1988 — *Цай Те-ин.* «Хань чжи» сяошоцзя шиши (蔡鐵鷹。《漢志》小說家試釋 Попытка толкования «школы сяошо» из «Трактата [о литературе шести классов искусств]» «[Истории династии] Хань») // Наньцзин шида сюэбао (Вестник Наньцзинского пед. ун-та). 1988. № 3.

Цай Юн 1999 — Цай Юн цзи бяньнянь цзяочжу / Дэн Ань-шэн бянь (蔡邕集編年校注 / 鄧安生編 Критический текст собрания сочинений Цай Юна с комментарием / Под ред. Дэн Ань-шэна). Шицзячжуан 1999. Т. 1—2.

Цай Янь-фэн 2002 — *Цай Янь-фэн.* «Соу шэнь хоу цзи» цзочжэ као (蔡彥峰。《搜神後記》作者考 Об авторе «Последующих записок о поисках духов») // Цзюцзян шичжуань сюэбао (Вестник Цзюцзянского высшего спец. пед. училища). 2002. № 3.

Цао Вэй фу цзы 1983 — Цао Вэй фу цзы ши сюань / Лю И-шэн чжу бянь, Чжао Фу-тан сюань чжу (曹魏父子詩選 / 劉逸生主編，趙福壇選注 Избранная лирика отца и сыновей Цао из Вэй / Под общей ред. Лю И-шэна, сост. и коммент. Чжао Фу-таня). Сянган, 1983.

Цао Дао-хэн 1989 — *Цао Дао-хэн.* Хань Вэй Лючао фуцы (曹道衡. 漢魏六朝賦辭 Одические произведение эпох Хань, Вэй и Шести династий). Шанхай, 1989.

Цао Дао-хэн 1992 — *Цао Дао-хэн.* Лунь Ван Янь хэ тадэ «Мин сян цзи» (曹道衡。論王琰和他的《冥祥記》 О Ван Яне и его «Записках о потусторонних знамениях») // Чжунго гудай цзиньдай вэньсюэ яньцзю (Исследования по древней и современной китайской литературе). 1992. № 4.

Цао Дао-хэн 1998 — *Цао Дао-хэн, Шэнь Юй-чэн.* Наньбэйчао вэньсюэ ши (曹道衡, 沈玉成。 南北朝文學史 История литературы Южных и Северных династий). Пекин, 1998.

Цао Дао-хэн 2000 — *Цао Дао-хэн, Лю Юэ-цзинь.* Наньбэйчао вэньсюэ бяньнянь ши (曹道衡, 劉躍進。南北朝文學編年史 Хронология истории литературы Южных и Северных династий). Пекин, 2000.

Цао Дао-хэн 2001 — *Цао Дао-хэн, Фу Ган.* Сяо Тун пинчжуань (曹道衡，輔剛。 蕭統評傳 Критическое жизнеописание Сяо Туна). Нанкин, 2001.

Цао Дао-хэн 2004 — Цао Дао-хэн. Ляньлин Сяо-ши юй Наньчао вэньсюэ (曹道衡. 蘭陵蕭氏與南朝文學 Ляньлинский клан Сяо и литература Южных династий). Пекин, 2004.

Цао Жун-нань 1999 — *Цао Жун-нань*. Се Тяо шии шивэнь синянь (曹融南。謝朓事跡詩文系年 Хронология деяний и литературного творчества Се Тяо) // Лючао цзоцзя 1999. Т. 1.

Цао Линь-ди 1989 — *Цао Линь-ди*. «Ци янь лу» цзици ивэнь (曹林娣。《啟顏祿》及其遺文 «Записи, вызывающие улыбку» и утерянные фрагменты из них) // Сучжоу дасюэ сюэбао (Вестник Сучжоуского ун-та). 1989. № 2.

Цао Пи 1988 — *Цао Пи*. Ле и чжуань дэн у чжун / Чжэн Сюэ-тао цзяочжу (曹丕。列異傳等五種 / 鄭學弢校注 Отдельные повествования о странном и другие четыре сборника / Крит. текст и коммент. Чжэн Сюэ-тао). Пекин, 1988.

Цао Пи 2009 — *Цао Пи*. Вэй вэнь ди цзи цюаньицзи / И Цзянь-сянь ичжу (曹丕。魏文帝集全譯集 /易健賢譯注 «Собрание вэйского Вэнь-ди» с полным переводом на современный язык / Пер. и коммент. И Цзянь-сяня). Гуйян, 2009.

Цао Пин 2009 — *Цао Пин*. «И ши вэнь цзун» Юань Янь-бо — лунь Юань Хундэ вэньцай хэ пиньсин (曹萍。《一世文宗》袁顏伯 — 論袁宏的文才和品性 «Литературный корифей эпохи» Юань Янь-бо — о литературном талатне и человеческих качествах Юань Хуна) // Аньхой вэньсюэ (Литература в Аньхое). 2009. № 3.

Цао Пи цзи 2009 — Цао Пи цзи цзяо чжу / Вэй Хун-цань цзяо чжу (曹丕集校注 / 魏宏燦校注 Критический текст собрания сочинений Цао Пи с комментариями / Крит. текст и коммент. Вэй Хун-цаня). Хэфэй, 2009

Цао Цао цзи 1979 — Цао Цао цзи (曹操集 Собрание сочинений Цао Цао). Пекин, 1979. Т. 1—2.

Цао цзи цюань пин 1931 — Цао цзи цюань пин / Дин Янь цзуань (曹集銓評 / 丁宴 纂 Собрание произведений Цао [Чжи], критически отобранных и оцененных / Собрал Дин Янь). Шанхай, 1931.

Цао цзи цюань пин 1957 — Цао цзи цюань пин / Дин Янь цзуань, Е Цзюй-шэн (J.-P. Dieny) цзяодин (曹集銓評 / 丁宴纂, 葉菊生校訂 Собрание произведений Цао [Чжи], критически отобранных и оцененных / Собрал Дин Янь, крит. текст Е Цзюй-шэна (J.-P. Dieny)). Пекин, 1957.

Цао цзи цюань пин 1973 — Цао цзи цюань пин. Цао Цзы-цзянь ши чжу / Дин Янь бянь (曹集銓評. 曹子建詩注 / 丁宴 編 Собрание произведений Цао [Чжи], критически отобранных и оцененных. Лирика Цао Цзы-цзяня с комментариями / Сост. Дин Янь). Шанхай, 1973.

Цао Цзы-цзянь ши чжу 1957 — Цао Цзы-цзянь ши чжу / Хуан Цзе чжу (曹子建詩註 / 黃節 註 Лирика Цао Цзя-цзяня с комментариями / Коммент. Хуан Цзе). Пекин, 1957.

Цао Цзянь-го 2010 — *Цао Цзянь-го*. Чу цзянь юй сянь Цинь «Ши» сюэ яньцзю (曹建國。 楚簡與先秦《詩》學研究 Исследования чуских манускриптов на бамбкуковых планках и доциньского учения о «Стихах»). Ухань, 2010.

Цао Чжи вэнь цзи 1977 — Цао Чжи вэнь цзи тунцзянь (曹植文集通檢 Concordance Des oeuvres completes de Cao Zhi par Jean-Pierre Dieny. Avec la collaboration de Chantal Chen-Andro, et al. Конкорданс литературного творчества Цао Чжи). Paris, 1977.

Цао Чжи цзи 1984 — Цао Чжи цзи цзяочжу / Чжао Ю-вэнь цзяочжу (曹植集校注 / 趙幼文校注 Критический текст собрания сочинений Цао Чжи с комментариями / Крит. текст и коммент. Чжао Ю-вэня). Пекин, 1984.

Цао Чжи ши 1985 — Цао Чжи ши цзе и / Не Чжи-юй цяньминбэнь (曹植詩解譯 / 聶之郁簽名本 Поэзия Цао Чжи с толкованиями и переводом на современный язык / Удостоверено Ни Чжи-юем). Синин, 1985.

Цао Шэн-гао 2000 — *Цао Шэн-гао*. Юй-цзы каосо (曹勝高。鬻子考索 Изыскания о Юй-цзы) // Вэньсюэ ичань (Литературное наследние). 2000. № 2.

Цза и юй цзин ичжу 2008 — Цза пи юй цзин ичжу: сычжун / Сунь Чан-у, Ли Гэн-ян ичжу (雜譬喻經譯注：四種 / 孫昌武，李賡揚譯注 Сутры разных притч с переводом на современный язык и комментариями: четыре сочинения / Пер. и коммент. Сунь Чан-у и Ли Гэн-яна). Пекин, 2008.

Цзи Кан 1962 — Цзи Кан цзи цзяочжу/ Дай Мин-ян цзяо чжу (嵇康集校注 /戴明揚 校注 Критический текст собрания сочинений Цзи Кана с комментариями / Крит. текст и коммент. Дай Мин-яна). Пекин, 1962.

Цзи Кан 1987 — Цзи Кан цзи и чжу/ Ся Мин-чжао и чжу (嵇康集譯注 / 夏明釗譯注 Собрание сочинений Цзи Кана с переводом на современный язык и комментариями / Пер. и коммент. Ся Мин-чжао). Хэйлунцзян, 1987.

Цзи Кан 1991 — Цзи Кан шивэнь сюаньи / У Сю-чэн сюаньи, Ни Ци-синь шэньюэ (嵇康詩文選譯 / 武秀成選譯， 倪其心審閱 Избранные стихотворные и прозаические произведения Цзи Кана с переводом на современный язык / Сост. и пер. У Сю-чэна, сверка Ни Ци-синя). Чэнду, 1991.

Цзин Шэн-ци 2008 — *Цзин Шэн-ци*. И юй жэнь цзянь: «Соу шэнь цзи» дэ гуй вэньхуа (景聖琪。異域人間：《搜神記》的鬼文化 Мир странного среди людей: души умерших в «Записках о поисках духво») // Чанцзян дасюэ сюэбао (Вестник ун-та «Янцзыцзян»). 2008. № 3.

Цзинь Вэй-чжу 1978 — *Цзинь Вэй-чжу*. Удао вэньцай тао пэнь юй юаньши уюэ (金維諸。 舞蹈紋彩陶盆與原始舞樂 Керамическая миска с рисунком танца и зарождение танцевально-музыкального искусства) // Вэньу (Культурное наследие). 1978. № 3.

Цзинь гувэнь «Шан шу» цюаньи 1993 — Цзинь гувэнь «Шан шу» цюаньи / Цзян Хао, Цянь Цзун-у ичжу (今古文《尚書》全譯 / 江灝，錢宗武譯注 Древний текст «Книги истории» с полным переводом на современный язык / Пер. и коммент. Цзян Хао и Цянь Цзун-у). Гуйян, 1993.

Цзинь И 1998 — *Цзинь И.* Ли Чжао «Тан го ши бу» вэньсюань чжуси (金毅。李肇《唐國史補》文選注析 Комментированный анализ избранных текстов из «Дополнений к истории танского государства» Ли Чжао) // Бэйцзин диэр вайгоюй сюэюань сюэбао (Вестник Второй Пекинской акад. ин. яз.). 1998. № 5—6.

Цзиньлоу-цзы 2011 — Цзиньлоу-цзы цзяоцзянь / Лян Юань-ди Сяо И чжуань; Сюй И-минь цзяо цзянь (金樓子校箋 / 梁元帝蕭譯撰; 許逸民校箋 Критический текст «Учителя из Золотой башни» с разъяснениями / Сост. Сяо И, император Юань-ди династии Лян; крит. текст и разъяснения Сюй И-миня). Пекин, 2011. Т. 1—2.

Цзинь Цзюнь-хуа 2009 — *Цзинь Цзюнь-хуа.* Етань «Шэнь и цзин» чжи чэншу шидай — цзянь юй Ли Цзянь-го сяньшэн шанцюэ (金軍華。也談《神異經》之成書年代 — 兼與李建國先生商榷 Еще раз о времени создания «Униги о чудесах духов» — к дискуссии с господином Ли Цзянь-го) // Наньян шифань сюэюань сюэбао (Вестник Наньянской пед. академии). 2009. № 10.

Цзинь шу 1987 — Цзинь шу / Фан Сюань-лин дэн чжуань (晉書 / 房玄齡 等撰 Книга о Цзинь / Сост. Фан Сюань-лин и др.). Пекин, 1987. Т. 1—10.

Цзинь Юй-фу 1957 — *Цзинь Юй-фу.* Чжунго шисюэ ши (金毓黻。 中國史學史 История китайской историографии). Шанхай, 1957.

Цзи Чжи-чан 2002 — *Цзи Чжи-чан.* Дун Цзинь цзюйши Се Фу као (紀志昌。東晉居士謝敷考 Разыскания о восточноцзиньском отшельнике Се Фу) // Ханьсюэ яньцзю (Исследования по китаеведению). 2002. № 1.

Цзоу Цян 2009 — *Цзоу Цян.* Лунь У Юнь «Сюй ци се цзи» дуй шэньсянь даоцзяодэ цзешоу (鄒嬙。吳均《續齊諧記》對神仙道教的接受 О восприятии даосского учения о божественных бессметных «Продолжением записок Ци Се» У Юня) // Чанша миньчжэн чжие цзишу сюэюань сюэбао (Вестник Чаншаской профессионально-технической академии Министерства гражданской администрации). 2009. № 3.

Цзу Го-сун 2009 — *Цзу Го-сун*, *Линь Цзи-чжун.* «Ин ин чжуань» сюйши ишу таньси (祖國頌，林繼中。《鶯鶯傳》敘事藝術探析 Анализ нарративного искусства «Истории Ин-ин») // Дуннань сюэшу (Наука на Юго-востоке). 2009. № 2.

Цзунцзяо цыдянь 1983 — Цзунцзяо цыдянь / Жэнь Цзи-юй чжубянь (宗教辭典 / 任繼愈主編 Религиозный словарь / Под ред. Жэнь Цзи-юя). Шанхай, 1983.

Цзэн Гун цзи 1984 — Цзэн Гун цзи / Чэнь Син-чжэнь, Чао Цзи-чжоу дяньцзяо (曾鞏集 / 陳杏珍，晁繼周點校 Собрание сочинений Цзэн Гуна / Крит. текст Чэнь Син-чжэня и Чао Цзи-чжоу). Пекин, 1984. Т. 1—2.

Цзэн Минь-син 1986 — *Цзэн Минь-син.* Ду син цза чжи / Чжу Цзе-жэнь дяньцзяо (曾敏行。獨醒雜誌 / 朱杰人點校 Разные записи Ду-сина / Крит. текст Чжу Цзе-жэня). Шанхай, 1986.

Цзэн Мэй-хай 2009 — *Цзэн Мэй-хай*, *Ян Сянь.* «Ю мин лу» дэ чжигуай тиши цзици вэньсюэ цзячжи (曾美海，楊嫻。《幽明錄》的志怪體式及其文學價值 Форма записей об удивительном из «Записей о тьме и свете», а также ее литературная ценность) // Яньчэн гунсюэюань сюэбао (Вестник Яньчэнской технологической академии). 2009. № 3.

Цзэн Цзао 1955 — *Цзэн Цзао*. Лэй шо (曾慥。類說 Энциклопедия сюжетов). Пекин, 1955. Т. 1—5.

Цзю гэ 1963 — Цзю гэ / Цюй Юань чжэ; Вэнь Сяо чжу (九歌 / 文驍注 Девять песен / Автор Цюй Юань; коммент. Вэнь Сяо). Пекин, 1963.

Цзю гэ 1982 — Цзю гэ синь чжу / Чэн Цзя-чжэ чжу ши (九歌新注 / 程嘉哲注釋 Девять песен с новым комментарием / Коммент. и разъяснения Чэнь Цзя-чэна). Чэнду, 1982.

Цзю Тан шу 1975 — Цзю Тан шу / Лю Сюй дэн чжуань (舊唐書 / 劉昫等撰 Старая книга [об эпохе / династии] Тан / Сост. Лю Сюем и др.). Пекин, 1975. Т. 1—16.

Цзю У дай ши 1976 — Цзю У дай ши / Сюэ Цзюй-чжэн дэн чжуань (舊五代史 / 薛居正 等 撰 Старая история Пяти династий) / Сост. Сюэ Цзюй-чжэн и др.). Пекин, 1976. Т. 1—6.

Цзя Гуан-доу 1994 — *Цзя Гуан-доу.* Лунь Вэй Цзинь чжигуай сяошо юй фоцзяо (姜光斗。論魏晉志怪小說與佛教 Рассказы об удивительном времен Вэй и Цзинь и буддизм) // Наньтун шичжуань сюэбао (Вестник Наньтунского высшего спец. пед. училища). 1994. № 2.

Цзя И 1976 — Цзя И цзи (賈誼集 Собрание сочинений Цзя И). Шанхай, 1976.

Цзя И 1989 — Цзя И цзи цзяочжу / У Юнь, Ли Чунь-тай цзяо чжу (賈誼集校注 / 吳云，李春台校注 Критический текст собрания сочинений Цзя И с комментариями / Крит. текст и коммент. У Юня и Ли Чунь-тая). Тяньцзинь, 1989.

Цзян Вэй 2007 — *Цзян Вэй.* Цзунцзяо шэньгуй гуаньнянь дуй «Цзи шэнь лу» чуаньцзо инсян цзяньтань (宗蔣偉。教神鬼觀念對《稽神祿》創造影響淺談 Анализ влияния религиозных представлений о духах и бесах на создание «Записей собранного о духах») // Ичунь сюэюань сюэбао (Вестник Ичуньской академии). 2007. № 3.

Цзян Вэнь 2010 — *Цзян Вэнь*. Лу Сюнь цзи «Цзу тай чжи чжи гуай» цзяокань ицзэ (蔣文。魯迅輯《祖台之志怪》校勘一則 По поводу правки Лу Синем одного фрагмента из «Удивительного, записанного Цзу Тай-чжи») // Лу Сюнь яньцзю юэкань (Ежемесячник «Изучение Лу Синя»). 2010. № 7.

Цзян Вэнь-тун 1984 — Цзян Вэнь-тун цзи хуэйчжу / Ху Чжи-цзи чжу, Ли Чан-лу, Чжао Вэй дяньцзяо (江文通集彙註 / 胡之驥註； 李長路，趙威點校 Собрание сочинений Цзян Вэнь-туна с собранными воедино комментариями / Коммент. Ху Чжун-ци; крит. текст Ли Чан-лу и Чжао Вэя). Пекин, 1984.

Цзян Гуан-доу 1994 — *Цзя Гуан-доу*. Лунь Вэй Цзинь чжигуай сяошо юй фоцзяо (姜光斗。論魏晉志怪小說與佛教 Рассказы об удивительном времен Вэй и Цзинь и буддизм) // Наньтун шичжуань сюэбао (Вестник Наньтунского высшего спец. пед. училища). 1994. № 2.

Цзян Гуан-чжэнь 2005-1 — *Цзян Гуан-чжэнь*. Лунь Пэй Ци «Юй линь» дэ сюйши ишу (姜廣振。論裴啟《語林》的敘事藝術 О нарративном искусстве «Леса речений» Пэй Ци) // Шэнли ютянь шифань чжуанькэ сюэсяо сюэбао (Вестник Шэнлиского специального пед. училища нефтянников). 2005. № 3.

Цзян Гуан-чжэнь 2005-2 — *Цзян Гуан-чжэнь*. Лунь Пэй Ци «Юй линь» ишу ванъидэ юаньинь (姜廣振。論裴啟《語林》一書亡佚的原因 О причинах утраты книги Пэй Ци «Лес речений») // Цзяоцзо шифань гаодэн чжуанькэ сюэсяо сюэбао (Вестник Цзяоцзоского высшего пед. специального училища). 2005. № 2.

Цзян Гуан-чжэнь 2005-3 — *Цзян Гуан-чжэнь*. Цун Пэй Ци «Юй линь» ишу кань Вэй Цзинь минши жэньданьчжи фэн (姜廣振。從裴啟《語林》一書看魏晉名士任誕之風 О манере не связывать себя условностями знаменитостей периодов Вэй и Цзинь по книге Пэй Ци «Лес речей») // Суйхуа сюэюань сюэбао (Вестник академии Суйхуа). 2005. № 5.

Цзян Гуан-чжэнь 2009 — *Цзян Гуан-чжэнь*. Люэлунь «Лунь юй» дуй Пэй Ци «Юй линь» дэ инсян (姜廣振。略論《論語》對裴啟《語林》的影響 Коротко о влиянии «Бесед и суждений» на «Лес речений» Пэй Ци) // Кайфэн цзяоюй сюэюань сюэбао (Вестник Кайфэнской образовательной академии). 2009. № 3.

Цзян Лян-фу 1957 — *Цзян Лян-фу*. Чжан Хуа няньпу (姜亮夫。 張華年譜 Погодичная хроника Чжан Хуа). Шанхай, 1957.

Цзян Лян-фу 1957-1 — *Цзян Лян-фу*. Лу Пинъюань няньпу (姜亮夫。 陸平原年譜 Погодичная хроника Лу из области Пинъюань). Шанхай, 1957.

Цзян Лян-фу 1961 — *Цзян Лян-фу*. Чу цы шуму у чжун (姜亮夫。 楚辭書目五種 Библиография «Чуских строф» в пяти разделах), Пекин, 1961.

Цзян Лян-фу 1984 — *Цзян Лян-фу*. Чу цы сюэ луньвэнь цзи (姜亮夫。 楚辭學論文集 Сборник научных статей о чуских строфах). Шанхай, 1984.

Цзян Лян-фу 1984-1 — *Цзян Лян-фу*. Цюй Юань [пинчжуань] (姜亮夫。 屈原[評傳] [Критическое жизнеописание] Цюй Юаня) // Чжунго лидай чжэмин 1984. Т. 1.

Цзян Лян-фу 2002 — *Цзян Лян-фу*. Чжун дин Цюй Юань фу цзяо чжу (姜亮夫。 重訂屈原賦校注 Заново пересмотренный критический текст одических произведений Цюй Юаня с комментарием). Куньмин, 2002.

Цзян Оу 1979 — *Цзян Оу*. Цао Цао няньбяо (江耦。 曹操年表 Погодичная хроника жизни Цао Цао) // Цао Цао цзи 1979. Т. 2.

Цзян Тянь-шу 1982 —*Цзян Тянь-шу*. Чу цы луньвэнь цзи (蔣天樞. 楚辭論文集 Сборник статей о чуских строфах). Сиань, 1982.

Цзян У-фу 1998 — *Цзян У-фу*, *Чжан Цзюнь-цзе*. Чэн Хун-чжи «Цзин чжоу цзи» цзяокао (姜武福，張俊杰。盛弘之《荊州記》校考 Текстологическое исследование «Записок о Цзинчжоу» Чэн Хун-чжи) // Гуцзи чжэнли яньцзю сюэкань (Текстологические исследования древних памятников). 1998. № 4—5.

Цзян Цзун-жэнь 2006 — *Цзян Цзун-жэнь*. Тань мэн — и чжунго гудай мэн гуаньнянь пинси Тандай сяошо (姜宗妊。談夢 — 以中國古代夢觀念評析唐代小說 Рассказ о сне — проза сяошо эпохи Тан с точки зрения представлений о сне в старом Китае). Тяньцзинь, 2006.

Цзян Чжан-дун 1991 — *Цзян Чжан-дун*. Ван Чан-лин пинчжуань (蔣長棟。 王昌齡評傳 Критическое жизнеописание Ван Чан-лина). Чжэнчжоу, 1991.

Цзян Шоу-и 2006 — *Цзян Шоу-и*. Тан чуаньци сюйши (江守義。唐傳奇敘事 Повествование в танских новеллах чуаньци). Хэфэй, 2006.

Цзян Шу-гэ 1986 — *Цзян Шу-гэ*. Пяньвэнь ши лунь (姜書閣。 駢文史論 Об истории литературы парного стиля). Пекин, 1986.

Цзян Шу-гэ 1989 — *Цзян Шу-гэ*. Хань фу тунъи (姜書閣。 漢賦通義 Общие принципы ханьской одической поэзии). Цзинань, 1989.

Цзян Шу-чжо 1989 — *Цзян Шу-чжо*. Чжунгу чжигуай сяошо юй фоцзяо гуши (蔣述卓。中古志怪小說與佛教故事 Средневековые рассказы об удивительном и буддийские истории) // Вэньсюэ ичань (Литературное наследие). 1989. № 1.

Цзяньмин вэньсюэ 1987 — Цзяньмин вэньсюэ цыдянь / Чжоу Хун-син чжубянь (簡明文學辭典 / 周紅興主編 Краткий литературоведческий словарь / Под ред. Чжоу Хун-сина). Пекин, 1987.

Цзянь Чан-цин 2002 — *Цзянь Чан-цин*. Бо Цзюй-и пинчжуань (蹇長青。白居易評傳 Критическая биография Бо Цзюй-и). Наньцзин, 2002.

Цзяо Ин 2012 — *Цзяо Ин*. Танжэнь сяошо «Гу цзин цзи» дэ цзячжи (焦瑛。唐人小說《古鏡記》的價值 Ценность танской новеллы «Записки о древнем зеркале») // Синьчжоу шифань сюэюань сюэбао (Вестник Синьчжоуской пед. академии). 2012. № 1.

Цзяо фан цзи 2012 — Цзяо фан цзи вай сань чжун / У Ци-мин дяньцзяо (教坊記外三種 / 吳企明點校 «Записки о [придворной] школе» и еще три сборника / Крит. текст У Ци-мина). Пекин, 2012.

Цзяо Хун-вэй 2011 — *Цзяо Хун-вэй*. Вэй Цзинь нюйсиндэ фэнду (焦虹瑋。魏晉女性的風度 Женские манеры при Вэй и Цзинь) // Хэйлунцзян шичжи (Хэйлунцзянские исторические записки). 2011. № 1.

Цзяо Цин-янь 2009 — *Цзяо Цин-янь*. Цзяньтань «Ле нюй чжуань» дуй хоушидэ инсян (焦慶艷。淺談《列女傳》對後世的影響 Коротко о влиянии «Отдельных жизнеописаний женщин» на последующие эпохи) // Дуданьцзян дасюэ сюэбао (Вестник Муданьцзянского ун-та). 2009. № 6.

Цзя Чанша цзи 2002 — Цзя Чанша цзи (賈長沙集 Собрание сочинений Чаншаского Цзя) // Хань Вэй Лючао 2002. Т. 1.

Цзянь-ань ци цзы цзи 1989 — Цзянь-ань ци цзы цзи / Юй Шао-чу цзи цзяо (建安七子集 / 俞紹初輯校 Собрания сочинений Семи мужей эры Цзянь-ань / Сводный крит. текст Юй Шао-чу). Пекин, 1989.

Цзянь-ань ци цзы цзи 2005 — Цзянь-ань ци цзы цзи цзяо чжу / У Юнь чжубянь (建安七子集校注 / 吳雲主編 Критический текст собрания сочинений Семи мужей эры Цзянь-ань с комментариями / Под ред. У Юня). Тяньцзинь, 2005.

Цзяньмин вэньсюэ 1987 — Цзяньмин вэньсюэ цыдянь / Чжоу Хун-син чжубянь (簡明文學辭典 / 周紅興主編 Краткий литературоведческий словарь / Под ред. Чжоу Хун-сина). Пекин, 1987.

Ци Хуэй-юань 2012 — *Ци Хуэй-юань*. Лунь «Да тан синь юй» дэ чуанцзо тэсэ (齊慧源。論《大唐新語》的創作特色 Об особенностях создания «Новых рассказов о Великой Тан») // Ляньюньган шифань гаодэн чжуанькэ сюэсяо сюэбао (Вестник Ляньюньганского высшего специального пед. училища). 2012. № 4.

Ци Юй-кунь 1993 — *Ци Юй-кунь*, *Чэнь Хуай-цинь*. Чжунго фэнцы сяошо ши (齊裕焜，陳惠琴。中國諷刺小說史 История китайской сатирической прозы сяошо). Шэньян, 1993.

Цин Ян 1999 — *Цин Ян*. Хунбо шэньишо Го Пу (清揚。宏博神異說郭璞 Многознающий повествователь о чудесном Го Пу) // Вэньши цзачжи (Журнал «Литература и история»). 1999. № 5.

Ци янь лу 1990 — Ци янь лу / Цао Линь-ди, Ли Цюань цзичжу (啟顏錄 / 曹林娣，李泉輯注 Записи, рождающие улыбку / Сост. и коммент. Цао Линь-ди и Ли Цюаня). Шанхай, 1990.

Цинь Жун 2002 — *Цинь Жун*. Цун «Гу цзин цзи» кань цзинцзы вэньсюэ исяндэ любянь (秦榕。從《古鏡記》看鏡子文學意象的流變 Трансформация литераторного образа зеркала на примере «Записок о древнейм зеркале») // Фучжоу шичжуань сюэбао (Вестник Фучжоуского высшего спец. пед. училища). 2002. № 1.

Цинь Чуань 2006 — *Цинь Чуань*. Чжунго гудай вэньянь сяошо цзунцзи яньцзю (秦川。中國古代文言小說总集 Изучение старокитайских собраний прозы сяошо на классическом языке). Шанхай, 2006.

Цуй Лань-хай 2013 — *Цуй Лань-хай*. Чжан Чжо шиши каобянь (崔蘭海。張鷟史事考辨 Критическое исследование исторических фактов о Чжан Чжо) // Сучжоу кэцзи сюэюань сюэбао (Вестник Сучжоуской технологической академии). 2013. № 1.

Цуй Лин-цинь 1962 — *Цуй Лин-цинь*. Цзяо фан цзи цзяньдин / Жэнь Бань-тан цзяньдин (崔令欽。校坊記淺訂 / 任半塘淺訂 «Записки о [придворной] школе» с текстологическими толкованиями / Толкования Жэнь Бань-тана). Пекин, 1962.

Цуй Лин-цинь 2001 — *Цуй Лин-цинь*. Цзяо фан цзи / Цао Чжун-фу цзяодянь (崔令欽。教坊記 / 曹中孚校點 Записки о [придворной] школе / Крит. текст Цао Чжун-фу) // Тан Удай бицзи сяошо дагуань 2001. Т. 1.

Цуй Сяо-цзин 2005 — *Цуй Сяо-цзин*, *Сюй Вай-фан*. Цзы-гу синьян као (崔小敬，許外芳。紫姑信仰考 О вере в Цзы-гу) // Шицзе цзунцзяо яньцзю (Исследования по мировым религиям). 2005. № 2.

Цуй Хай-янь 2006 — *Цуй Хай-янь*. Тан чуаньци «Цзуань и цзи» дэ сюйши гуаньнянь (崔海妍。唐傳奇《纂異記》的敘事觀念 Нарративные особенности танского сборника чуаньци «Собранные вместе записки о странном») // Сицзан миньцзу сюэюань сюэбао (Вестник Тибетской академии национальностей). 2006. № 5.

Цуй Хай-янь 2007 — *Цуй Хай-янь*. Тан чуаньци «Цзуань и цзи» яньцзю (崔海妍。唐傳奇《纂異記》研究 Изучение танского сборника чуаньци «Собранные вместе записки о странном») // Сицзан миньцзу сюэюань сюэбао (Вестник Тибетской академии национальностей). 2007. № 6.

Цуй Хун-цзянь 2006 — *Цуй Хун-цзянь*. Гэ Хун шэнцзунянь каобянь (崔紅健。葛洪生卒年考辨 Разыскания о датах рождения и смерти Гэ Хуна) // Вэйфан цзяоюй сюэюань сюэбао (Вестник Вэйфанской образовательной академии). 2006. № 4.

Цуй Ши-лань 2010 — *Цуй Ши-лань*. «Си цзин цза цзи» фаньиндэ вэньсюэгуань (崔士岚。《西京雜記》反映的文學觀 Взгляды на литературу, отраженные в «Разных записках о западной столице») // Лилуньцзе (Теоретика). 2010. № 8.

Цун цзюнь ши 1990 — Цун цзюнь ши / Лю Го-хуэй сюаньчжу (從軍詩 / 劉國煇選注 Стихи о военном походе / Сост. и коммент. Лю Го-хуэя). Пекин, 1990.

Цюань Сун ши 1986 — Цюань Сун ши / Чжу Бао-мо дэн бянь (全宋詩 / 朱寶模等編 Полное собрание стихотворной поэзии эпохи Сун). Пекин, 1986—1988. Т. 1—72.

Цюань Тан вэнь 2000 — Цюань Тан вэнь синьбянь / Чжоу Шао-лян чжубянь (全唐文新編 / 周紹良主編 Заново отредактированное полное собрание художественной словесности Тан / Под. ред. Чжоу Шао-ляна). Т. 1—22. Чанчунь, 2000.

Цюань Тан ши 1960 — Цюань Тан ши (全唐詩 Все танские стихотворения). Пекин, 1960. Т. 1—25

Цюань Тан ши 1982 — Цюань Тан ши вайбянь / Ван Чжун-минь, Сунь Ван, Тун Ян-нянь цзилу (全唐詩外編 / 王重民，孫望，童養年輯錄 Дополнительная часть к «Всем танским стихотворениям» / Подг. Ван Чжун-мином, Сунь Ваном и Тун Ян-нянем). Пекин, 1982. Т. 1—2.

Цюань Тан ши 1999 — Цюань Тан ши: цзэндинбэнь (全唐詩：增訂本 Все танские стихотворения: дополненное и исправленное издание). Пекин, 1999. Т. 1—15.

Цюань Тан ши 2001 — Цзэндин чжуши Цюань Тан ши /Чэнь И-синь чжубянь (增訂注釋《全唐詩》/ 陳貽焮主編 «Все танские стихотворения». Дополненное, исправленное издание с комментариями и пояснениями / Под ред. Чэнь И-синя). Пекин, 2001. Т. 1—5.

Цюань Тан ши да цыдянь 2003 — Цюань Тан ши да цыдянь / Чжан Чжун-ган чжубянь (全唐詩大辭典 / 張忠綱主編 Большой словарь танской поэзии / Под ред. Чжан Чжун-гана). Пекин, 2003.

Цюань Хань Саньго 1959 — Цюань Хань Саньго Цзинь Наньбэйчао ши / Дин Фу-бао бянь (全漢三國晉南北朝詩 / 丁福保編 Полное собрание лирики Хань, Троецарствия, Цзинь, Южных и Северных династий / Сост. Дин Фу-бао). Пекин, 1959. Т. 1—2.

Цюань Хань фу 1993 — Цюань Хань фу / Фэй Чжэнь-ган, Ху Шуан-бао, Цзун Мин-пин цзи цзяо (全漢賦 / 費振剛， 胡雙寶， 宗明苹輯校 Полное собрание одической поэзии эпохи Хань / Сост. и крит. текст Фэй Чжэнь-гана, Ху Шуан-бао и Цзун Мин-пина). Пекин, 1993.

Цюань Хань фу 2003 — Цюань Хань фу пинчжу // Гун Кэ-чан дэн пин чжу (全漢賦評注 / 龔克昌等評注 Полное собрание одической поэзии эпохи Хань с толкованиями и комментариями / Толкования и коммент. Гун Кэ-чана и др.). Шицзячжуан, 2003. Т. 1—3.

Цюань шан гу Сань дай 1987 — Цюань шан гу Сань дай Цинь Хань Саньго Лючао вэнь / Янь Кэ-цзюнь чжуань (全上古三代秦漢三國六朝文 / 嚴可均選 Полное собрание литературы с глубокой древности, трех первых эпох, династий Цинь и Хань, Троецарствия и Шести династий / Сост. Янь Кэ-цзюнь). Пекин, 1987. Т. 1—4.

Цюйцзян цзи 1982 — Цюйцзян цзи / Лю Сы-хань цзяочжу (曲江集 / 劉斯翰校注 Критический текст собрания сочинений [Чжан Цзю-лина из] Цюйцзяна с комментариями / Крит. текст и коммент. Лю Сы-ханя). Гуанчжоу, 1982.

Цюй Юань 1957 — Цюй Юань фу цзяочжу / Цзян Лян-фу чжу (屈原賦校注 / 姜亮夫注 Критический текст одических произведений Цюй Юаня с комментариями / Коммент. Цзян Лян-фу). Пекин, 1957.

Цюй Юань 1987 — Чжундин Цюй Юань фу цзяочжу / Цзян Лян-фу цзяочжу (重訂屈原賦校注 / 姜亮夫校注 Заново пересмотренный критический текст одических произведений Цюй Юаня с комментариями / Коммент. Цзян Лян-фу). Тяньцзинь, 1987.

Цюй Юань цзи 1996 — Цюй Юань цзи цзяо чжу / Гао Лу-мин, Дун Хун-ли, Цзинь Кай-чэн чжэ (屈原集校注 / 高路明，董洪利，金開誠著 Критический текст собрания сочинений Цюй Юаня с комментариями / Подг. Гао Лу-мин, Дун Хун-ли, Цзинь Кай-чэн). Пекин. 1996. Т. 1—2.

Цюй Юань яньцзю 2003 — Цюй Юань яньцзю / Чу Бинь-цзе бянь (屈原研究 / 褚斌杰編 Исследования о Цюй Юане / Под ред. Чу Бинь-цзе). Ухань, 2003.

Цю Чан-юань 2010 — *Цю Чан-юань*, *Лай Сы-ин*. Ван Дин-бао «Тан чжи янь» шулунь (邱昌員，賴思穎。王定保《唐摭言》述論 О «Своде рассказов о Тан» Ван Дин-бао) // Гуандун цзишу шифань сюэюань сюэбао (Вестник Гуандунской политехнической пед. академии). 2010. № 5.

Цюэ Вэнь-вэнь 2009 — *Цюэ Вэнь-вэнь*. «Соу шэнь цзи» чжундэ жэньяо хуньлянь (闕雯雯。《搜神記》中的人妖婚戀 Любовные узы между людьми и обортнями в «Записках о поисках духов») // Аньхоу вэньсюэ (Аньхойская литература). 2009. № 3.

Цянь И 2002 — *Цянь И*. Нань бу синь шу / Хуан Шоу-чэн дяньцзяо (錢易。南部新書 / 黃壽成點校 Новая книга о южной стороне / Крит. текст Хуай Шоу-чэна). Пекин, 2002.

Цянь Лун-чжунь 2001 — *Цянь Лун-чжунь*. Сянь Цинь оугэ дэ вэньсюэ динвэй (錢龍準。 先秦謳歌的文學定位 Определение литературных характеристик песнопений *оу* до Цинь) // Чунцин цзяоюй сюэюань сюэбао (Вестник Чунцинской технической академии). 2001. № 2.

Цянь Му 1943 — *Цянь Му*. Лю Сян Синь фуцзы няньпу (錢穆。劉向歆父子年譜 Погодичная хроника Лю Сяна и сына его Лю Синя). Шанхай, 1943.

Цянь Цянь-и 1935 — Цянь *Цянь-и*. Цзян юнь лоу шу му / Чэнь Цзин-юнь чжу (錢謙益。絳雲樓書目 / 陳景雲注 Каталог книг из терема Цзянюньлоу / Коммент. Чэнь Цзин-юня). Шанхай, 1935.

Цянь Чжи-си 1993 — *Цянь Чжи-си*. Вэй Цзинь шигэ ишу юань лунь (錢志熙。 魏晉詩歌藝術原論 Об истоках искусства лирической поэзии Вэй и Цзинь). Пекин, 1993.

Цянь Чжи-си 2000 — *Цянь Чжи-си*. Хань Вэй юэфу дэ иньюэ юй ши (錢志熙。 漢魏樂府的音樂與詩 Стихотворная и песенная, от песенного фольклора, лирика Хань и Вэй). Чжэнчжоу, 2000.

Цянь Яо-дун 1984 — *Цянь Яо-дун, Сунь Цзы-чэн*. Етань «Тао хуа юань цзи» дэ юаньсин (錢耀東，孫子誠。也談《桃花源記》的原型 Снова о прообразе «Записок о Персиковом источнике») // Цзюцзян шичжуань сюэбао (Вестник Цзюцзянского высшего спец. пед. училища). 1984. № 1.

Чай Хун-мэй 2010 — *Чай Хун-мэй*. «Шэнь сянь чжуань» ивэнь шили (柴紅梅。《神仙傳》異文釋例 Текстологические исследования разночтений в «Жизнеописаниях божественных бессмертных») // Гуцзи чжэнли яньцзю сюэкань (Текстологические исследования древних памятников). 2010. № 6.

Чан Хэн-чан 2009 — *Чан Хэн-чан*. Дуань Чэн-ши цзяою као (常恆暢。段成式交遊考 Разыскание о круге знакомых Дань Чэн-ши) // Хунань икэ дасюэ сюэбао (Вестник Хунаньского медицинского ун-та). 2009. № 6.

Чан Чжао 2010 — *Чан Чжао*. Ю «Юань хунь чжи» дэ чжулу кань чжигуай сяошо гуаньняньдэ яньбянь (常昭。由《冤魂志》的著錄看志怪小說觀念的演變 Об эволюции представлений о прозе сяошо на материале «Записей о душах безвинно погибших») // Шаньси шида сюэбао (Вестник Шаньскийского пед. ун-та). 2010. № 6.

Чао Гун-у 1990 — *Чао Гун-у*. Цзюнь чжай ду шу чжи цзяо дэн / Сунь Мэн цзяодэн (晁公武。郡齋讀書志校證 / 孫猛校證 Заметки о чтении книг в кабинете начальника округа / Крит. текст Сунь Мэна). Шанхай, 1990.

Чжан Ань-цзу 2001 — *Чжан Ань-цзу, Ду Мэн-жо*. «Тан го ши бу» «юань хэ чжи фэн шан гуай» шо каолунь (張安祖，杜萌若。《唐國史補》《元和之風尚怪》說考論 Разыскания о выражении «непостижимое стиля годов Юань-хэ» из «Дополнений к истории танского государства») // Вэньсюэ ичань (Литературное наследие). 2001. № 3.

Чжан Би-бо 1987 — *Чжан Би-бо, Люй Ши-вэй*. Гудянь сяньши чжуи луньлюе — Чжунго гудай вэньсюэ фачжань гуйлюй шэньвэй (張碧波, 呂世緯。 古典現實主義論略 — 中國古代文學發展規律深微 О классическом реализме — закономерности развития китайской древней литературы) // Вэньсюэ ичань (Литературное наследие). 1987. № 3.

Чжан Бин 2001 — *Чжан Бин*. Сун Ляо Цзинь Юань сяошо ши (張兵。宋遼金元小說史 История прозы сяошо эпох Сун, Ляо, Цзинь и Юань). Шанхай, 2001.

Чжан Бо-вэй 1987 — *Чжан Бо-вэй*. Ин Цюй ши луньлюэ (張伯偉。 應璩詩論略 Заметки о стихотворениях Ин Цюя) // Чжунчжоу сюэкань (Чжунчжоуский вестник). 1987. № 5.

Чжан Вэй-цзюань 2007 — *Чжан Вэй-цзюань*. «Ин ин чжуань» дэ любянь юй жуцзясин дао дэ (張維娟。《鶯鶯傳》的流變與儒家性道德 Трансформация «Истории Ин-ин» и конфуцианские представления о дао и дэ) // Чжунъян сицзюй сюэюань сюэбао «Си цзюй» («Театр», вестник Центральной театральной академии). 2007. № 4.

Чжан Вэнь-цян 1994 — *Чжан Вэнь-цян*. Чжунго Вэй, Цзинь Наньбэйчао цзюньши ши (張文強。 中國魏晉南北朝軍事史 Военная история Китая при Вэй, Цзинь и Южных и Северных династиях) // Чжунго цюань ши 1994. Т. 7.

Чжан Ган 2012-1 — *Чжан Ган*. «Сюань гуай лу» дэ души цинцзе (張崗。《玄怪錄》的都市情結 Городские комплексы из «Записей о сокровенных чудесах») // Суйхуа сюэюань сюэбао (Вестник Суйхуаской академии). 2012. № 5.

Чжан Ган 2012-2 — *Чжан Ган*. Тандай шэхуэйдэ имянь цзинцзы — дуй «Сюань гуай лу» хуньсу вэньхуадэ жэньши (張崗。唐代社會的一面鏡子 — 對《玄怪錄》婚俗文化的認識 Зеркало общества эпохи Тан — сведения о культуре брачных обычаев из «Записей о сокровенных чудесах») // Чунцин вэньли сюэюань сюэбао (Вестник Чунцинской академии гуманитарных и естественных наук). 2012. № 6.

Чжан Го-фэн 2002 — *Чжан Го-фэн*. «Тай пин гуан цзи» цзай лянсундэ лючуань (張國風。《太平廣記》在兩宋的流傳 Распространение «Тай пин гуан цзи» при обеих Сун) // Вэньсянь (Литературные памятники). 2002. № 4.

Чжан Го-фэн 2008 — *Чжан Го-фэн*. Гуаньюй чжунго гудянь сяошо фачжань гуйлюйдэ сыкао (張國風。關於中國古典小說發展規律的思考 Размышления относительно закономерностей развития классической китайской прозы сяошо) // Цзянсу синчжэн сюэюань сюэбао (Вестник Цзянсуской академии управления). 2008. № 1.

Чжан Гу-лян 2007 — *Чжан Гу-лян*. Гань Бао «Соу шэнь цзи» чжун «и лэй лянь цин» гуши шиси (張谷良。干寶《搜神記》中《異類戀情》故事試析 Попытка анализа рассказов «о странной роман-

тической любви» из «Записок о поисках духов» Гань Бао) // Голи Хувэй кэцзи дасюэ сюэбао (Вестник Го-сударственного технологического ун-та Хувэй). 2007. № 2.

Чжан Гэн-чжэнь 2009 — *Чжан Гэн-чжэнь*. «Соу шэнь цзи» чжундэ нюйшэнь, нюйгуй, нюйяо синсян (張更楨。《搜神記》中的女神，女鬼，女妖形象 Образы дев-бессмертных, дев-умерших и дев-оборотней в «Записках о поисках духов») // Хэтянь шифань чжуанькэ сюэсяо сюэбао (Вестник Хэтяньского спец. пед. училища). 2009. № 28.

Чжан Да-жэнь 1980 — *Чжан Да-жэнь*. Тан Юань Вэй-чжи сяньшэнь Чжэнь няньпу (張達人。唐元微之先生稹年譜 Погодичная хроника танского господина Юань Вэй-чжи по имени Чжэнь). Тайбэй, 1980.

Чжан Дай-нянь 1980 — *Чжан Дай-нянь*. Ян Сюн [пинчжуань] (張岱年。楊雄 [評傳] [Критическое жизнеописание] Ян Сюна) // Чжунго гудай чжэ мин чжэсюэцзя 1980. Т. 1.

Чжан Ду 1983 — *Чжан Ду*. Сюань ши чжи. *Ли Кан*. Ду и чжи / Чжан Юн-цинь, Хоу Чжи-мин цзяодянь (張讀。宣室志。李亢。獨異志 / 張永欽，侯志明校點 Записи из высочайшей палаты. Записи о непостижимом / Крит. текст Чжан Юн-циня и Хоу Чжи-мина). Пекин, 1983.

Чжан Ин-чао 2008 — *Чжан Ин-чао*. Гэ Хундэ шэньсяньгуань цзи «Шэнь сянь чжуань» таньтао (張應超。葛洪的神仙觀及《神仙傳》探討 Воззрения Гэ Хуна на бессмертных и изучение «Жизнеописаний божественных бессмертных») // Гэ Хун яньцзю эрцзи (Изучение Гэ Хуна. Второй сборник). Ухань, 2008.

Чжан Кань 1995 — *Чжан Кань*. Шитань Сяо Ци дуй «Ши и цзи» дэ чжэнли хэ пипин (張侃。試談蕭綺對《拾遺記》整理和批評 Предварительно о том, как Сяо Ци упорядочил и подверг оценке «Записки, восполняющие утраченное») // Фудань сюэбао (Вестник Фуданьского ун-та). 1995. № 2.

Чжан Кэ-ли 1983 — *Чжан Кэ-ли*. Сань Цао няньпу (張可禮。 三曹年譜 Погодичная хроника Трех Цао). Цзинань, 1983

Чжан Кэ-ли 1986 — *Чжан Кэ-ли*. Цзяньань вэньсюэ луньгао (張可禮。 建安文學論稿 (Наброски о Цзяньаньской литературе). Цзинань, 1986.

Чжан Ли 2007 — *Чжан Ли*. Лунь «Инь юнь сяо шо» дэ дули ичжи юй даго синьтай (張莉。論《殷芸小說》的獨立意職與大國心態 По поводу независимости мышления и великодержавных настроений в «Кратких рассказах Инь Юня») // Синань нунъе дасюэ сюэбао (Вестник Юго-западного сельскохозяйственного ун-та). 2007. № 6.

Чжан Ли 2009 — *Чжан Ли*. «Чжэнь чжун цзи» юй «Нань кэ тай шоу чжуань» чуанцзо шоуфа бицзяо тань (張黎。《枕中記》與《南柯太守傳》創作手法比較談 Сравнение творческой манеры «Записок из изголовья» и «Истории начальника Нанькэ») // Синь Сибу (Новый Запад). 2009. № 4.

Чжан Ли 2011 — *Чжан Ли*. Инь Юнь цзяою као (張莉。殷芸交遊考 О знакомцах Инь Юня) // Гуцзи чжэнли яньцзю сюэкань (Текстологические исследования древних памятников). 2011. № 2.

Чжан Ли-хуа 2012 — *Чжан Ли-хуа*. «Цзи и цзи» нюйсин цзяосэ фэньси (張麗華。《集異記》女性角色分析 Анализ женских персонажей из «Собрания записок о странном») // Аньхой вэньсюэ (Литература в Аньхое). 2012. № 10.

Чжан Ли-цюнь 2009 — *Чжан Ли-цюнь*. «Ши шо синь юй» чжун Вэй Цзинь жэньу пиньцаодэ шэньмэй цзячжи цюсян яньцзю (張利群。《世說新語》中魏晉人物品藻的審美價值取向研究 Исследование ориентации эстетической ценности оценки персонажей эпох Вэй и Цзинь в зависимости от их общественного положения в «Новом изложении рассказов, в свете ходящих») // Хуэйчжоу сюэюань сюэбао (Вестник Хуэйчжоуской академии). 2009. № 29.

Чжан Мин 2009 — *Чжан Мин*, *Чжуань Я-шу*. Шиси «Ши шо синь юй» Лю чжу дуй соинь вэньсянь цзочжэдэ чули (張明，傳亞庶。試析《世說新語》劉注對所引文獻作者的處理 Попытка анализа, произведения каких авторов привлечены в комментариях Лю к «Новому изложению рассказов, в свете ходящх») // Гудай вэньмин (Древняя культура). 2009. № 1.

Чжан Мин 2012 — *Чжан Мин*. «Ши шо» Лю «Чжу» иньшу чэнмин яньцзю (張明。《世說》劉《注》引書稱名研究 Исследование названий сочинений, привлеченый Лю для «Комментариев» к «Рассказам, в свете ходящим») // Ланьчжоу сюэкань (Ланьчоуский ежемесячник). 2012. № 3

Чжан Мин-е 1989 — *Чжан Мин-е*. Чжунго лидай фунюй шицы сюань (張明業。中國歷代婦女詩詞選 Избранная лирика китайских поэтесс различных эпох). Шэньян, 1989.

Чжан Мэй-цзюань 2007 — *Чжан Мэй-цзюань*, *Чжан Мэй-хуа*. «Тай пин гуан цзи» чжундэ Тандай нюйсин цзингуай юй шаошу миньцзу вэньхуа лунькао — и ху, ху, лан вэйли (張美娟，張美華。《太平廣記》中的女性精怪與少數民族文化論考 — 以狐，虎，狼為例 Женские оборотни из «Обширных записок годов Тай-пин» и культура малых народов — на примере лис, тигров и волков) // Хэйлунцзян миньцзу цункань (Ежемесячник «Национальности Хэйлунцзяна»). 2007. № 1.

Чжан Си-кун 1980 — *Чжан Си-кун*. Цао Цао (張習孔。曹操). Пекин, 1980.

Чжан Сюань 2011 — *Чжан Сюань*. Пин Лю Чэнь-вэн «Ши шо синь юй пин» (張璇。評劉辰翁《世說新語評》 Разбор «Разбора "Нового изложения рассказов, в свете ходящих"») // Нэй Мэнгу дасюэ сюэбао (Вестник ун-та Внутренней Монголии). 2011. № 5.

Чжан Сюй-хуа 2004 — *Чжан Сюй-хуа*. Цзюпинь чжунчжэн чжилюэ луньгао (張旭華。 九品中正制略論稿 Предварительно об употреблении системы *цзюпинь* в государственном устройстве). Чжэнчжоу, 2004.

Чжан Сюэ-чжун 1985 — *Чжан Сюэ-чжун*. Люэтан «Цзи и цзи» (張學忠。略談《集異記》 Коротко о «Собрании записок о странном») // Тяньцзинь шида сюэбао (Вестник Тяньцзиньского пед. ун-та). 1985. № 2.

Чжан Сяо-и 2009 — *Чжан Сяо-и*. Лунь Ню Сэн-жу «Сюань гуай лу» бинфэй синцзюаньчжи цзо (張蕭繹。論牛僧孺《玄怪錄》並非行卷之作 О том, что «Записи о сокровенных чуесах» были написаны Ню Сэн-жу вовсе не как «посыльный свиток») // Ганьсу лилунь сюэкань (Теоретические исследования в Ганьсу). 2009. № 1.

Чжан Тао 1989 — *Чжан Тао*. Лю Сян «Ле нюй чжуань» дэ баньбэнь вэньти (張濤。劉向《列女傳》的版本問題 К вопросу о ксилографических изданиях «Отдельных жизнеописаний женщин» Лю Сяна) // Вэньсянь (Литературные памятники). 1989. № 3.

Чжан Тао 1990 — *Чжан Тао*. Ле нюй чжуань ичжу (張濤。列女傳譯注 «Жизнеописания выдающихся женщин» с переводом на современный язык и комментарием). Цзинань, 1990.

Чжан Тао 1991-1 — *Чжан Тао*. Лю Сян «Ле нюй чжуань» дэ шисюэ цзячжи (張濤。劉向《列女傳》的史學價值 Об исторической ценности «Отдельных жизнеописаний женщин» Лю Сяна) // Вэнь ши чжэ (Литература, история, философия). 1991. № 5.

Чжан Тао 1991-2 — *Чжан Тао*. Лю Сян хуньянь сысян чутань (張濤。劉向婚姻思想初探 Первоначальные сведения об идеях Лю Сяна относительно бракосочетания) // Миньсу яньцзю (Фольклорные исследования). 1991. № 4.

Чжан Тао 1993 — *Чжан Тао*. Лю Сян «Ле нюй чжуань» вэньсюэ чэньцзю чутань (張濤。劉向《列女傳》文學成就初探 Предварительно о литературных достоинствах «Отдельных жизнеописаний женщин» Лю Сяна) // Цилу сюэкань (Шаньдунский ежемесячник). 1993. № 1.

Чжан Тин-син 2008 — *Чжан Тин-син*. Чжунго гудай яньцин сяошо ши (張廷興。中國古代艷情小說史 История древнекитайской любовной сюжетной прозы). Пекин, 2008.

Чжан Тун-ли 2012 — *Чжан Тун-ли*. «Юэлао» каолунь (張同利。《月老》考論 О «Лунном старце») // Сибэй дасюэ сюэбао (Вестник Северо-западного ун-та). 2012. № 6.

Чжан Фу-сян 2006 — *Чжан Фу-сян*. Сундай вэньсяньсюэ яньцзю (張富祥。宋代文獻學研究 Сунское источниковедение). Шанхай, 2006.

Чжан Фэн-ся 2009 — *Чжан Фэн-ся*, *Чжан Хун*. Лунь Лю Сян бяньчжуань «Ле нюй чжуань» дэ вэньбэнь тили (張風霞，張弘。論劉向編撰《列女傳》的文本體例 Об архитектонике текста составленных Лю Сяном «Отдельных жизнеописаний женщин») // Дунюэ луньцун (Тайшаньский сборник). 2009. № 6.

Чжан Хай-тао 2010 — *Чжан Хай-тао*. «Синь сюй» шу сяошо вэньтичжи пипань (張海濤。《新序》屬小說文體之批判 Критическое суждение по поводу отнесения «Новых повествований» к жанру сюжетной прозы) // Лэшань шифань сюэюань сюэбао (Вестник Лэшаньской пед. академии). 2010. № 9.

Чжан Хао 2011 — *Чжан Хао*. «Ши и цзи» баньбэнь сяокао (張浩。《拾遺記》版本小考 Заметка об изданиях «Записок, восполняющих утраченное») // Кэцзяо чуансинь (Новое в науке). 2011. № 11.

Чжан Хуа 1980 — *Чжан Хуа*. Бо у чжи цзяочжэн / Фань Нин цзяочжэн (張華。博物志校證 / 范寧校證 Записи о всех вещах / Крит. текст Фань Нина). Шанхай, 1980.

Чжан Хуа 1992 — *Чжан Хуа*. Бо у чжи цюаньи / Чжу Хун-цзе ичжу (張華。博物志全譯 / 祝鴻杰譯注 Записи о всех вещах с полным переводом на современный язык / Пер. и коммент. Чжу Хун-цзе). Гуйян, 1992.

Чжан Хуа 2007 — *Чжан Хуа*. Бо у чжи. Чжунго гудай дии боусюэ цишу / Чжан Энь-фу и (張華。博物志。中國古代第一博物學奇書 / 張恩富譯 Записи о всех вещах. Первое древнекитайское сочинение по естествознанию / Пер. на современный язык Чжан Энь-фу). Чунцин, 2007.

Чжан Хуа цзи 2003 — Чжан Хуа цзи суй цзы соинь, Чжан Цзай цзи суй цзы соинь, Чжан Се суй цзы соинь / Ле Дянь-цзюэ (D. C. Lau) чжубянь, Чэнь Фан-чжэн чжубянь, Хэ Чжи-хуа чжубань (張華集遂字索引，張載集遂字索引，張協集遂字索引 / 劉殿爵主編，陳方正主編， 何志華主編 Собрание сочинений Чжан Хуа с пословным индексом, Собрание сочинений Чжан Цзая с пословным индексом, Собрание сочинений Чжан Се с пословным индексом / Под ред. Лю Дянь-цзэюэ, Чэнь Фан-чжэна, Хэ Чжи-хуа). Сяньган, 2003.

Чжан Хуа-янь 2006 — *Чжан Хуа-янь*. Лунь Вэй Цзинь Лючао чжигуай сяошочжундэ гуймэй шицзе цзици сяньши цзичу (張華艷。 論魏晋六朝志怪小說中的鬼魅世界及其現實基础 Мир нечисти и реальные причины его возникновения в сюжетной прозе об удивительном времен Вэй, Цзинь и Шести династий) // Сяньдай юйвэнь (Современные язык и литература). 2006. № 2.

Чжан Хуэй 1987 — *Чжан Хуэй*. Люэлунь Сун бицзидэ вэньсюэ цзячжи (張輝。略論宋筆記的文學價值 Коротко о литературной ценности сунских бицзи) // Наньцзин дасюэ сюэбао (Вестник Нанцзинского ун-та). 1987. № 10.

Чжан Хуэй 1988 — *Чжан Хуэй*. Шилунь Нань Бэй Сун бицзидэ бутун (張輝。試論南北宋筆記的不同 К вопросу о различиях между бицзи Северной и Южной Сун) // Сычуань дасюэ сюэбао (Вестник Сычуаньского ун-та). 1988. № 1.

Чжан Хуэй 1989 — *Чжан Хуэй*. Саньлунь Сун бицзидэ цзигэ вэньти (張輝。散論宋筆記的幾個問題 Коротко о некоторых проблемах сунских бицзи) // Сычуань дасюэ сюэбао (Вестник Сычуаньского ун-та). 1989. № 3.

Чжан Хуэй 1989-2 — *Чжан Хуэй*. Люэшу Сун бицзидэ цзидянь вэньсюэшиляо цзячжи (張輝。略述宋筆記的幾點文學史料價值 Коротко о ценности некоторых материалов по истории литературы в сунских бицзи) // Хэнань дасюэ сюэбао (Вестник Хэнаньского ун-та). 1989. № 2.

Чжан Хуэй 1991 — *Чжан Хуэй*. Шилунь Сун бицзидэ шиляо цзячжи (張輝。試論宋筆記的史料價值 К вопросу о ценности исторических материалов в сунских бицзи) // Каши шиюань сюэбао (Вестник Кашгарской пед. академии. 1991. № 4.

Чжан Хуэй 2006 — *Чжан Хуэй*. Чжунго дии сяньдэ цзайсян И Инь (張輝。中國第一賢德宰相伊尹 Первый китайский добродетельный министр И Инь) // Лиши дагуань (Большое историческое обозрение). 2006. № 5.

Чжан Хуэй-хэ 1998 — *Чжан Хуэй-хэ*. Чжунго нюйсинлэй чжуаньдэ фажэньчжи цзо — Лю Сян «Ле нюй чжуань» дэ чжуаньцзи ии (張慧禾。中國女性類傳的發軔之作 — 劉向《列女傳》的傳記意義 Произведение-основа китайских собраний жизнеописаний женщин — значение биографических записей из «Отдельных жизнеописаний женищин» Лю Сяна) // Чжэцзян шифань дасюэ сюэбао (Всетник Чжэцзянского пед. ун-та). 1998. № 5.

Чжан Хэн 1986 — Чжан Хэн ши вэнь цзи цзяо чжу / Чжан Чжэнь-цзэ цзяо Чжу (張衡詩文集校注 / 張震澤校注 Критический текст собрания стихотворений и литературных произведений Чжан Хэна с комментариями / Крит. текст и коммент. Чжан Чжэнь-цзэ). Шанхай, 1986.

Чжан Цзе 2010 — *Чжан Цзе*. Лунь «Сюань гуай лу» дэ юйянь ишу (張潔。論《玄怪錄》的語言藝術 О художественности языка «Записей о скровенных чудесах») // Санься дасюэ сюэбао (Вестник ун-та в Санься). 2010. Спецвыпуск.

Чжан Цзи-хун 1991 — *Чжан Цзи-хун*. Цзяньлунь «Ци янь лу» (張繼紅。淺論《啟顏錄》 Коротко о «Записях, рождающих улыбку») // Цилу сюэкань (Шаньдунский ежемесячник). 1991. № 6.

Чжан Цзин-хуа 2010 — *Чжан Цзин-хуа*. Чжунго цзуйцзаодэ айцин гуши — «Гу ле нюй чжуань. Ю юй эр фэй» дэ вэнти цзегоу (張京華。中国最早的爱情故事 —《古列女传。有虞二妃》的文本結構 Первая китайская любовная история — структура текста «Двух наложниц Ю-юя» из «Отдельных жизнеописаний древних женщин») // Хэнань кэцзи дасюэ сюэбао (Вестник Хэнаньского научно-технического ун-та). 2010. № 6.

Чжан Цзинь-дэ 2002 — *Чжан Цзинь-дэ*. Инь Юнь цзяньлунь (張進德。殷芸簡論 Коротко об Инь Юне) // Хэнань шэхуэй кэсюэ (Общественные науки в Хэнани). 2002. № 5.

Чжан Цзинь-пин 2008 — *Чжан Цзинь-пин*. Шилунь вэньсяньсюэцзя Жэнь Фандэ тучу чэньцзю (張金平。試論文獻學家任昉的突出成就 О выдающихся успехах литературроведа Жэнь Фана) // Анхой гунъу дасюэ сюэбао (Вестник Аньхойского технического ун-та). 2008. № 3.

Чжан Цзинь-пин 2010 — *Чжан Цзинь-пин*. Жэнь Фан няньпу (張金平。任昉年譜 Погодичная хроника Жэнь Фана) // Ляодун сюэюань сюэбао (Вестник Лаодунской академии). 2010. № 1.

Чжан Цзинь-тун 2007 — *Чжан Цзинь-тун*, *Лю Сюэ-мэй*. Цун «Мин бао цзи» кань чу Тан «и люй шэнь син» сысян (張金桐，劉雪梅。從《冥報記》看初唐《依律慎刑》思想 Раннетанская идея об «осторожности в применении наказаний по закону» на материале «Записок о загробном воздаянии») // Ухань дасюэ сюэбао (Вестник Уханьского ун-та). 2007. № 3.

Чжан Цзо-яо 2001 — *Чжан Цзо-яо*. Цао Цао [Цао Пи, Цао Чжи] пинчжуань (張作燿. 曹操 [曹丕, 曹植] 評傳 Критическое жизнеописание Цао Цао, [Цао Пи, Цао Чжи]). Нанкин, 2001.

Чжан Цзюнь 2006-1 — *Чжан Цзюнь*. Лунь «Гуан и цзи» дэ миньцзянь вэньсюэ тэсин (張軍。論《廣異記》的民間文學特性 Об особенностях народной литературы в «Обширных записках о странном») // Лундун сюэюань сюэбао (Вестник Лундунской академии). 2006. № 3.

Чжан Цзюнь 2006-2 — *Чжан Цзюнь*, *Хуан Пэн*. «Жэнь ши чжуань» чжундэ «хунюй» индан ши хунюй (張軍，黃鵬。《任氏傳》中的《狐女》應當是胡女 «Деву-лису» из «Истории госпожи Жэнь» следует считать девой-чужестранкой) // Шаосин вэньли сюэюань сюэбао (Вестник Шаосинского ун-та гуманитарных и естественных наук). 2006. № 2.

Чжан Цзя-цзюй 1959 — *Чжан Цзя-цзюй*. Чжао Куан-инь чжуань 張家駒。 趙匡胤傳 Жизнеописание Чжао Куан-иня). Нанкин, 1959.

Чжан Цин-ли 1989 — *Чжан Цин-ли*. Динь нянь Хань фу цньцзю цзунцю (張慶利。近年漢賦研究綜述 Комплексный обзор новейших исследований ханьской одической поэзии) // Вэнь, ши, чжэ (Литература, история философия). 1989. № 6.

Чжан Цин-минь 2000 — *Чжан Цин-минь*. Вэй Цзинь Наньбэйчао чжигуай сяошо тунлунь (張慶民。魏晉南北朝志怪小說通論 Общий очерк рассказов об удивительном династий Вэй, Цзинь и Южных и Северных династий). Цзинань, 2000.

Чжан Цин-минь 2003 — *Чжан Цин-минь*, *Ван Чунь-ся*, *У Цин-фэн*. «Ле и чжуань» яньцзю (張慶民，汪春霞，吳慶風。《列異傳》研究 Исследование «Отдельных повествований об удивительном») // Хэнань цзяоюй сюэюань сюэбао (Вестник Хэнаньской образовательной академии). 2003. № 2.

Чжан Цин-минь 2008-1 — *Чжан Цин-минь*. Луши «И линь» чжи Чжун Яо юй нюйгуй сянхэши синьлунь (張慶民。陸氏《異林》之鍾繇與女鬼相合事新論 Вновь о Чжун Яо из «Леса удивительного» и истории о его встрече с душой умершей женщины) // Вэньсюэ ичань (Литературное наследие). 2008. № 1.

Чжан Цин-минь 2008-2 — *Чжан Цин-минь*. «Соу шэнь цзи» яньцзю эрти (張慶民。《搜神記》研究二題 Две проблемы в исследовании «Записок о поисках духов») // Вэньсюэ ичань. 2008. № 4.

Чжан Цин-минь 2009 — *Чжан Цин-минь*. Гань Бао шэнпин шии синькао (張慶民。干寶生平事跡新考 Новое исследование свидетельств о жизни и деятельности Гань Бао) // Вэньсюэ ичань (Литературное наследие). 2009. № 5.

Чжан Ци-чэн 2009 — *Чжан Ци-чэн*, *Фу Син-син*. Шан чу сяньсян И Инь синьлунь (張啟成，傅星星。商初賢相伊尹新論 Новое об И Ине, добродетельном министре начала правления Шан) // Гуйчжоу вэньши цункань (Гуйчжоуский сборник статей по литературе и истории). 2009. № 1.

Чжан Чжи-хань 2009 — *Чжан Чжи-хань*. Лю Чжи-цзи сяошо фэньлэй сысян каолюэ (張志漢。劉知幾小說分類思想考略 Коротко о принципах Лю Чжи-цзи для классификации сюжетной прозы) // Синьвэнь айхаочжэ (Любитель новостей). 2009. № 7.

Чжан Чжу 1989 — *Чжан Чжу, Цао Мэн*. Лиши дэ Юй Синь юй Юй Синьдэ вэньсюэ (張翥, 曹萌。 歷史的庚信與庚信的文學 Исторический образ Юй Синя и литературные произведения Юй Синя). Ляонин. 1989.

Чжан Чжэн-мин 1987 — *Чжан Чжэн-мин*. Чу вэньхуа ши (張正明。 楚文化史 История культуры Чу). Шанхай, 1987.

Чжан Чунь-хун 2010 — *Чжан Чунь-хун*. «Ши и цзи» чуанцзодэ шэньцихуа чжуйцю (張春紅。《拾遺記》創作的神奇化追求 Творческое стремление к сверхъестественному и необычайному в «Записках, восполняющих упущенное») // Сицзан миньцзу сюэюань сюэбао (Вестник Тибетской академии национальностей). 2010. № 2.

Чжан Шу-нин 2001 — *Чжан Шу-нин*. Цзиньбэнь «Ши шо синь юй» баньбэньчжи юаньлю (張叔寧。今本《世說新語》版本之源流 Происхождение ныне известной ксилографии «Нового изложения рассказов, в свете ходящих») // Хэнань дасюэ сюэбао (Вестник Хэнаньского ун-та). 2001. № 4.

Чжан Шу-нин 2003 — *Чжан Шу-нин*. «Цзуаньцзи цзювэнь» юй «цзыцзао синьвэнь» — шилунь «Ши шо синь юй» дэ бяньчжуань фанши (張叔寧。《纂輯舊文》與《自造新文》— 試論《世說新語》的編撰方式 «Составлять из старых текстов» и «Самому создавать новые тексты» — о методе написания «Нового изложения рассказов, в свете ходящих») // Мин Цин сяошо яньцзю (Исследование сюжетной прозы эпох Мин и Цин). 2003. № 4.

Чжан Шунь-хуэй 1990 — *Чжан Шунь-хуэй*. «Хань шу и вэнь чжи» тунши (張舜徽。《漢書藝文志》通釋 Общее толкование «Трактата об искусстве и литературе» из «Истории [династии] Хань»). Ухань, 1990.

Чжан Юн-синь 1992 — *Чжан Юн-синь*. Хань юэфу яньцзю (張永鑫。漢樂府研究 Исследования ханьских юэфу). Нанкин, 1992.

Чжан Юнь-фэн 2005 — *Чжан Юнь-фэн*. Хань У-дади (張雲風。漢武大帝 Великий ханьский император У-ди). Пекин, 2005.

Чжан Я-нань 2008 — *Чжан Я-нань*, *Ван Тянь-тун*. «Соу шэнь цзи» юй Вэй Цзинь хуньинь санцзан лису (張亞南，王天彤。《搜神記》與魏晉婚姻喪葬禮俗 Народные брачные и похоронные обряды времени Вэй и Цзинь в «Записках о поисках духов») // Шаньдун цзяоюй сюэюань сюэбао (Вестник Шаньдунской образовательной академии). 2008. № 1.

Чжан Я-нань 2010 — *Чжан Я-нань*. «Шэнь и цзин» цзици чжуши яньцзю (張亞南。《神異經》及其注釋研究 Исследование «Книги о чудесах духов» и комментариев на нее) // Цзинчу лигун сюэюань сюэбао (Вестник Хэнаньской академии естественных и точных наук). 2010. № 8.

Чжан Янь-вэнь 2001 — *Чжан Янь-вэнь*. Цивань юэцзюэдэ айцин бэйцзюй — Тан чуаньци «Жэнь ши чжуань» шанси (張燕雯。淒婉約絕的愛情悲劇 — 唐傳奇《任氏傳》賞析 Любовная драма о печальном разрыве союза — анализ танской новеллы «История госпожи Жэнь») // Юйвэнь сюэкань (Язык и литература). 2001. № 6.

Чжан Я-синь 1985 — *Чжан Я-синь*. Ханьдань Чунь цзици «Сяо линь» (張亞新。邯鄲淳及其《笑林》Ханьдань Чунь и «Лес улыбок») // Гуйчжоу дасюэ сюэбао (Вестник Гуйчжоуского ун-та). 1985. № 4.

Чжан Я-цзюнь 2006 — *Чжан Я-цзюнь*. Бэйди Фу ши юй Фу Лян (張亞軍。北地傅氏與傅亮 Род северных Фу и Фу Лян) // Наньян шифань сюэюань сюэбао (Вестник Наньянской пед. академии). 2006. № 8.

Чжан Я-цзюнь 2010 — *Чжан Я-цзюнь*. «Ши шо синь юй» чжуинь Юань Хун «Мин ши чжуань» каолюэ (張亞軍。《世說新語》注引袁宏《名士傳》考略 Краткое исследование заимствований из

«Историй славных мужей» Юань Хуна в комментариях к «Новым изложениям рассказов, в свете ходящих») // Гуцзи чжэнли яньцзю сюэкань (Текстологические исследования древних памятников). 2010. № 3.

Чжаньго 2005 — Чжаньго хуэйяо / Ян Куань, У Хао-кунь чжубянь (戰國會要 / 楊寬, 吳浩坤主編 Собрание сведений о важнейших событиях Чжаньго / Гл. ред. Ян Куань, У Хао-кунь). Шанхай, 2005. Т. 1 —2.

Чжань Сяо-цин 2010 — *Чжань Сяо-цин*, *Гу Вэнь-чжэнь*. Лю Сян «Ле нюй чжуань» яньцзюдэ чэнцзи юй буцзу (詹曉青，谷文珍。劉向《列女傳》研究的成績與不足 Достижения и неудачи в изучении «Отдельных жизнеописаний женщин» Лю Сяна) // Лунъянь сюэюань сюэбао (Вестник Лунъяньской академии). 2010. № 3.

Чжань Хун 1999 — *Чжань Хун*. Лю Сяо-чо няньпу (詹鴻。劉孝綽年譜 Погодичная хроника Лю Сяо-чо) // Лючао цзоцзя 1999. Т. 2.

Чжао Ай-хуа 2012 — *Чжао Ай-хуа*. «Жэнь ши чжуань» юй «Ляо чжай чжи и» мэйху синсяндэ вэньхуа нэйхань (趙愛華。《任氏傳》與《聊齋志異》美狐形象的文化內涵 Культурный смысл образа красавицы-лисы в «Истории госпожи Жэнь» и «Странных историях из Кабинета неудачника») // Пу Сун-лин яньцзю (Изучение Пу Сун-лина). 2012. № 1.

Чжао Вэй 2010 — *Чжао Вэй*. Лу Сюнь цзии «Су шо» бяньи (趙偉。魯迅輯佚《俗說》辨疑 Спорные места в восстановленных Лу Синем «Рассказах о нравах») // Лу Сюнь яньцзю юэкань (Ежемесячник «Изучение Лу Синя»). 2010. № 4.

Чжао Жун-тао 2003 — *Чжао Жун-тао*. Хань Вэй Лючао сяошочжундэ Хань У-ди синсян (趙蓉濤。漢魏六朝小說中的漢武帝形象 Образ ханьского У-ди в прозе эпох Хань, Вэй и Шести династий) // Сямэнь цзяоюй сюэюань сюэбао (Вестник Сямэньской образовательной академии). 2003. № 1.

Чжао И 2001 — *Чжао И*. «Хань у ди нэй чжань» юй «Шэнь сянь чжуань» гуаньси люэлунь (趙益。《漢武帝內傳》與《神仙傳》關係略論 Коротко о связи «Неофициального жизнеописания ханьского У-ди» и «Жизнеописаний божественных бессмертных») // Гуцзи чжэнли яньцзю сюэкань (Текстологические исследования древних памятников). 2002. № 1.

Чжао Лин-чжи 2002 — *Чжао Лин-чжи*. Хоу цин лу. *Пэн Чэн*. Мо кэ хуэй си. Сюй мо кэ хуэй си / Кун Фань-ли дяньцзяо (趙令畤。侯鯖錄。彭乘。 墨客揮犀。續墨客揮犀 / 孔凡禮點校 *Чжао Лин-чжи*. Записи о роскошных трапезах. *Пэн Чэн*. Неторопливые беседы с просвещенными гостями. Продолжение неторопливых бесед с просвещенными гостями / Крит. текст Кун Фань-ли). Пекин, 2002.

Чжао Ли-пин 2009 — *Чжао Ли-пин*. Бяньцзисюэ шиесядэ Лю Сян «Ле нюй чжуань» (趙莉萍。編輯學視野下的劉向《列女傳》«Отдельные жизнеописания женщин» Лю Сяна с точки зрения работы составителя) // Шаньдун вэньсюэ (Литература в Шаньдуне). 2009. № 5.

Чжао Цзин-шэнь 1980 — *Чжао Цзин-шэнь*. Чжунго сяошо цункао (趙景深。中國小說叢考 Сборник исследований китайской прозы сяошо). Цзинань, 1980.

Чжао Цзянь-чэн 2009 — *Чжао Цзянь-чэн*. Лю Сяо-бяо «Ши шо синь юй» чжуаньчжу шицзянь као (趙建成。劉孝標《世說新語》撰著時間考 По поводу времени составления комментариев к «Новым рассказам, в свете ходящим» Лю Сяо-бяо) // Гуцзи чжэнли яньцзю сюэкань (Текстологические исследования древних памятников). 2009. № 1.

Чжао Чжан-чао 2004 — *Чжао Чжан-чао*. Сундай вэньянь сяошо яньцзю (趙章超。宋代文言小說研究 Изучение прозы сяошо на классическом языке эпохи Сун). Чунцин, 2004.

Чжао Чжун-и 1961 — *Чжао Чжун-и*. Синь сюй цзяочжэн (趙仲邑。新序校證 Сверка текста «Нового предуведомления») // Чжуншань дасюэ сюэбао (Вестник университета им. Сунь Ят-сена). 1961. № 4.

Чжао Юй-лун 2012 — *Чжао Юй-лун*, *Ху Шэн*. «Чао е цянь цзай» чжи цзелюэбэнь каолюэ (趙毓龍，胡勝。《朝野僉載》之節略本考略 Краткое исследование сокращенного списка «Полногое собрания [известий] о дворе и окраинах») // Вэньсянь (Литературные памятники). 2012. № 4.

Чжао Янь 2010 — *Чжао Янь*, *Чжан Ши-чао*. Лунь Цинь Хань цзяньдучжундэ «байгуань» (趙岩，張世超。論秦漢簡牘中的《稗官》Байгуань из древних документов времен Цинь и Хань) // Гуцзи чжэнли яньцзю сюэкань (Текстологические исследования древних памятников). 2010. № 3.

Чжао Янь-вэй 1996 — *Чжао Янь-вэй*. Юнь лу мань чао / Фу Гэнь-цин дяньцзяо (趙彥衛。雲麓漫鈔 / 傅根清點校 Неспешные выписки в Маньлу / Крит. текст Фу Гэнь-цина). Пекин, 1996.

Чжи Си-цзюнь 1999 — *Чжи Си-цзюнь*. «Да тан синь юй» «се нюэ» пянь шиси (智喜君。《大唐新語》《諧謔》篇試析 Попытка анализа раздела «Шутки и веселье» из «Новых рассказов о Великой Тан») // Аньшань шифань сюэюань сюэбао (Вестник Аньшаньской пед. академии). 1999. № 4.

Чжи Си-цзюнь 2000 — *Чжи Си-цзюнь*. «Да тан синь юй» ду цзи (智喜君。《大唐新語》讀記 Заметки при чтении «Новых рассказов о Великой Тан») // Ляонин шифань дасюэ сюэбао (Вестник Ляонинского пед. ун-та). 2000. № 1.

Чжи Цян 2008 — *Чжи Цян.* «Сюй ци се цзи» дэ миньсу вэньсянь цзячжи чутань (郅強。《續齊諧記》的民俗文獻價值初探 Предварительно о ценности записей фольклора из «Продолжения "Записок Ци Се"») // Миньфэн (Народные обычаи). 2008. № 12.

Чжоу Вэй 2002 — *Чжоу Вэй.* Лю Сян сяошо динвэй сыкао (周蔚。劉向小說的定位思考 Размышления о месте прозы сяошо Лю Сяна) // Наньцзин шида сюэбао (Вестник Наньцзинского пед. ун-та). 2002. № 3.

Чжоу Вэй 2004 — *Чжоу Вэй.* Лю Сян сяошо ишу чэнцзю цяньлунь (周蔚。劉向小說藝術成就淺論 Заметки о художественных достижениях в сюжетной прозе Лю Сяна) // Сучжоу дасюэ сюэбао (Вестник Сучжоуского ун-та). 2004. № 3.

Чжоу Вэй-пэй 1989 — *Чжоу Вэй-пэй.* «Ли ши ши вай чжуань» юй Сундай вэньянь сяошо (周維培。《李師師外傳》與宋代文言小說 «Отдельное жизнеописание Ли Ши-ши» и проза сяошо на класическом языке эпохи Сун) // Вэньши чжиши (Литературные и исторические знания). 1989. № 7.

Чжоу и 1982 — Чжоу и чжэн и / Ван Би чжу (周易正義 / 王弼注 Истинный смысл «Перемен [эпохи] Чжоу» / Коммент. Ван Би) // Ши сань цзин 1982. Т. 1.

Чжоу и 1989 — Чжоу и бэнь и / Чжу Си чжу (周易本義 / 朱熹注 Изначальный смысл «Перемен [эпохи] Чжоу» / Коммент. Чжу Си) // Сы ши У цзин 1989. Т. 1.

Чжоу и ичжу 2007 — Чжоу и ичжу / Хуан Шоу-ци, Чжан Шань-вэнь ичжу (周易譯注 / 黃壽祺，張善文譯注 «[Канон] перемен эпохи Чжоу» с переводом на современный язык и комментариями / Пер. и коммент. Хуан Шоу-ци и Чжан Шань-вэня). Шанхай, 2007. Т. 1—2.

Чжоу И-лян 1985 — *Чжоу И-лян.* Вэй Цзинь Наньбэйчао ши чжацзи (周一良。魏晉南北朝史札記 Разные заметки по истории Вэй, Цзинь и Южных и северных династий). Пекин, 1985.

Чжоу И-лян 1991 — *Чжоу И-лян.* Вэй Цзинь Наньбэйчао ши луньцзи сюйбянь (周一良。魏晉南北朝史論集續編 Продолжение сборника статей по истории Вэй, Цзинь и Южных и северных династий). Пекин, 1991.

Чжоу И-лян 2006 — *Чжоу И-лян.* Тан чуаньци «Ли хунь цзи» цзай Жибэнь чаньлиньчжундэ цзешоу (周以量。唐傳奇《離魂記》在日本禪林中的接受 Хранящаяся в буддийских монастырях Японии танская новелла «Записки о том, как душа рассталась [с телом]») // Бэйцзин дасюэ сюэбао (Вестник Пекинского ун-та). 2006. № 1.

Чжоу ли 1982 — Чжоу ли чжу шу / Чжэн ши чжу, Цзя Гун-янь шу (周禮注疏 / 鄭氏注, 賈公彥疏 Ритуалы Чжоу с комментарием и построчными пояснениями / Коммент. Чжэн [Сюаня], пояснения Цзя Гун-яня) // Ши сань цзин 1982. Т. 1.

Чжоу Лэн-цзы 1984 — *Чжоу Лэн-цзя.* Чжунчжоу минцзя Инь Юньдэ «Сяо шо» (周楞伽。中州名家殷芸的《小說》 «Короткие рассказы» знаменитого китайского автора Инь Юня) // Чжункань сюэкань (Печатное дело в Китае). 1984. № 1.

Чжоу Лэн-цзя 1984 — *Чжоу Лэн-цзя.* Чжунчжоу минцзя Инь Юньдэ «Сяо шо» (周楞伽。中州名家殷芸的《小說》 «Короткие рассказы» знаменитого китайского автора Инь Юня) // Чжункань сюэкань (Печатное дело в Китае). 1984. № 1.

Чжоу Лэн-цзя 1986 — *Чжоу Лэн-цзя.* Диибу чжижэнь сяошо — Пэй Ци «Юй линь» (周楞伽。第一部志人小說 — 裴啟《語林》 Первый сборник чжижэнь сяошо — «Лес речений» Пэй Ци) // Вэньши чжиши (Литературные и исторические знания). 1986. № 1.

Чжоу Лэн-цзя 2009 — *Чжоу Лэн-цзя.* Го Чэн-чжи юй тадэ цзопинь «Го-цзы» (周楞伽。郭澄之輿他的作品《郭子》 Го Чэн-чжи и его произведение «Го-цзы») // Вэньши чжиши (Литературные и исторические знания). 2009. № 2.

Чжоу Син-лу 2011 — *Чжоу Син-лу.* Юань кэбэнь «Ши шо синь юй» букэ — Лю Чэнь-вэн пиндянь чжэньвэй као (周興陸。元刻本《世說新語》補刻 — 劉辰翁評點真偽考 Ксилографические дополнения к юанскому изданию «Нового изложения рассказов, в свете ходящих» — исследование аутентичности правки Лю Чэнь-вэна) // Вэньи яньзцю (Исследования по литературе и искусству). 2011. № 11.

Чжоу Сюнь-чу 1964 — *Чжоу Сюнь-чу.* Ляндай вэньлунь саньпай цюйяо (周勛初. 梁代文論三派趣要 Характеристика трех течений в литературной критике эпохи Лян) // Чжунхуа вэнь ши лунь цун (Материалы по истории литературной критики в Китае). Т. 5. Шанхай, 1964.

Чжоу Сюнь-чу 1992 — *Чжоу Сюнь-чу.* «Суй тан цзя хуа» као (周勛初。《隋唐嘉話》考 Исследование «Хвалебных речей о Суй и Тан») // Тандай вэньсюэ яньцзю. Диуцзи (Исследования по танской литературе. Выпуск пятый). Пекин, 1992.

Чжоу Сюнь-чу 1992-2 — *Чжоу Сюнь-чу.* Вэй Сюань као (周勛初。韋絢考 О Вэй Сюане) // Гуцзи чжэнли яньцзю Гуцзи чжэнли яньцзю сюэкань (Текстологические исследования древних памятников). 1992. № 6.

Чжоу Сюнь-чу 1996 — *Чжоу Сюнь-чу.* Танжэнь бицзи сяошо каосо (周勛初。唐人筆記小說考索 Изыскания о прозе бицзи эпохи Тан). Наньцзин, 1996.

Чжоу Сюнь-чу 2000 — Чжоу Сюнь-чу вэнь цзи. Цзюань эр (周勛初文集。卷二 Собрание сочинений Чжоу Сюнь-чу. Том второй). Наньцзин, 2000.

Чжоу Сюнь-чу 2008 — *Чжоу Сюнь-чу*. Тандай бицзи сяошо сюйлу (周勛初。唐代筆記小說敘錄 Заметки о прозе сяошо эпохи Тан). Наньцзин, 2008.

Чжоу Сян-лу 2002 — *Чжоу Сян-лу*. У Вэй-бинь сяньшэн «Ин ин чжуань» янь-цзючжундэ шиу — цзянь тань сюэшу пипин гуйфань (周相錄。吳偉斌《鶯鶯傳》研究中的失誤 — 兼談學術批評規範 Об ошибках, допущенных господином У Вэй-бинем при изучении «Истории Ин-ин» — а также о правилах научной критики) // Яньтай шифань сюэюань сюэбао (Вестник Яньтайской пед. академии). 2002. № 1.

Чжоу Цзи-бинь 1981 — *Чжоу Цзи-бинь*. Ду «Ши о синь юй» чжацзи (周紀彬。讀《世說新語》雜記 Разные заметки при чтении «Нового изложения рассказов, в свете ходящих) // Бэйцзин шичань дасюэ сюэбао (Вестник Пекинского пед. ун-та). 1981. № 4.

Чжоу Цзи-бинь 2002 — *Чжоу Цзи-бинь*. «Ши шо синь юй» гайлунь (周紀彬。《世說新語》概論 Обзор «Нового изложения рассказов, в свете ходящих»). Пекин, 2002.

Чжоу Цзюнь-сюнь 2003 — *Чжоу Цзюнь-сюнь*. Эршицзюаньбэнь «Соу шэнь цзи» дэ гоучэнь цзи чжэнли (周俊勛。二十卷本《搜神記》的構成及整理 Структура и огранизация «Записок о поисках духов», список в двадцати цзюанях) // Синань шифань дасюэ сюэбао (Вестник Юго-западного пед. ун-та). 2003. № 3.

Чжоу Цзюнь-сюнь 2004 — *Чжоу Цзюнь-сюнь*. «Соу шэнь цзи» (эршицзюаньбэнь) юйляо гоучэн цзи цзячжи (周俊勛。《搜神記》（二十卷本）語料構成及價值 Особенности и ценность лингвистической структуры текста «Записок о поисках духов» в двадцати цзюанях) // Бэйцзин кэцзи дасюэ сюэбао (Вестник Пекинского технологического ун-та). 2004. № 3.

Чжоу Цин 2005 — *Чжоу Цин*. Шилунь фоцзяо дуй Тан чуаньцидэ инсян — и «Ю сянь ку», «Чжэнь чжун цзи», «Хо сяо юй чжуань» вэй цаньчжаодэ сыкао (周晴。試論佛教對唐傳奇的影響 — 以《游仙窟》，《枕中記》，《霍小玉傳》為參照的思考 Предварительно о влиянии буддизма на танские новеллы — размышления при сопоставлении «Путешествия в пещеру бессмертных», «Записок из изголовья» и «Истории Хо Сяо-юй») // Цзинин шифань чжуанькэ сюэсяо сюэбао (Вестник Цзининского специального пед. училища). 2005. № 1.

Чжоу Цы-цзи 1986-1 — *Чжоу Цы-цзи*. Лючао чжигуай сяошо яньцзю (周次吉。六朝志怪小說研究 Исследование прозы об удивительном эпохи Шести династий). Тайбэй, 1986.

Чжоу Цы-цзи 1986-2 — *Чжоу Цы-цзи*. «Шэнь и цзин» яньцзю (周次吉。《神異經》研究 Изучение «Книги о чудесах духов»). Тайбэй, 1986.

Чжоу Чжу-цюань 1982 — *Чжоу Чжу-цюань*. Гудай иньюэцзя ши Куан (周柱銓。古代音樂家師曠 Древний музыкант мастер Куан) // Иньюэ айхаочжэ (Любитель музыки).1982. № 1.

Чжоу Чжэн-сун 2000 — *Чжоу Чжэн-сун*. Вэй Цзинь Суй Тан цзяньдэ Хэдун Пэй ши (周征松。魏晋隋唐間的河東裴氏 Род хэдунских Пэй при Вэй, Цзинь, Суй и Тан). Тайюань, 2000.

Чжоу Чэн-мин 2008 — *Чжоу Чэн-мин*. Чжунсинь пингу «Ли ва чжуань» дэ сысян цзячжи (周承銘。重新評估《李娃傳》的思想價值 Новая оценка ценности идеологической составляющей «Истории красавицы Ли») // Лундун сюэ-юань сюэбао (Вестник Лундунской академии). 2008. № 6.

Чжоу Чэн-мин 2013 — *Чжоу Чэн-мин*. Чжунсинь пингу «Гу цзин цзи» дэ сысян цзячжи (周承銘。重新評估《古鏡記》的思想價值 Новая оценка ценности идеологической составляющей «Записок о древнем зеркале») // Хэбэй бэйфан сюэюань сюэбао (Вестник Хэбэйской северной академии). 2013. № 1

Чжоу Шао-лян 2000 — *Чжоу Шао-лян*. Тан чуаньци цзяньчжэн (周紹良。唐傳奇箋證 Танские новеллы чуаньци с комментариями и исследованием). Пекин, 2000.

Чжоу шу 1974 — Чжоу шу / Линху-дэфэнь чжуань (周書 /令狐德棻撰 / Книга о Чжоу / Сост. Линху-дэфэнь). Пекин, 1974. Т. 1—3.

Чжоу Шэн-цзе 2008 — *Чжоу Шэн-цзе*. «Шу ван бэнь цзи» вэньсяньсюэ каолунь (周生杰。《蜀王本紀》文獻學考論 Источниковедческое исследование «Анналов шуских князей») // Сычуань тушугуань сюэбао (Библиотечный сычуаньский вестник). 2008. № 1.

Чжоу Ши-гао 2006 — *Чжоу Ши-гао*. «Янь дань цзы» юй «Цзин кэ ле чжуань» жэньу суцзаочжи бицзяо (周詩高。《燕丹子》與《荊軻列傳》人物塑造之比較 Сравнение образов персонажей из «Яньского наследного принца Даня» и «Отдельного жизнеописания Цзин Кэ») // Юйвэнь сюэкань (Язык и литература). 2006. № 5.

Чжоу Шэн-цзе 2008 — *Чжоу Шэн-цзе*. «Шу ван бэнь цзи» вэньсяньсюэ каолунь (周生杰。《蜀王本紀》文獻學考論 Источниковедческое исследование «Анналов шуских князей») // Сычуань тушугуань сюэбао (Библиотечный сычуаньский вестник). 2008. № 1.

Чжоу Юнь-чжун 2006 — *Чжоу Юнь-чжун*. Гуаньюй «Синь сюй», «Шо юань», Ле нюй чжуань» дэ синчжи (周雲中。關於《新序》，《說苑》，《列女傳》的性質 О природе «Новых повествований», «Сада речений» и «Отдельных жизнеописаний женщин») // Гуанси дасюэ Учжоу фэньсяо сюэбао (Вестник Учжоуского отделения Гуансийского ун-та). 2006. № 2.

Чжоу Янь 2012 — *Чжоу Янь*. «Цзуань и цзи» баньбэнь каолюэ (周燕。《纂異記》版本考略 Кратко об изданиях «Собранных вместе записок о странном») // Цанчжоу шифань сюэюань сюэбао (Вестник Цанчжоуской пед. академии). 2012. № 4.

Чжоу Янь-лян 1996 — *Чжоу Янь-лян*. Гуаньюй «Цзяо фан цзи» чжун цзигэ цюйминдэ каобянь (周延良。關於《教坊記》中幾個曲名的考辨 Разыскания относительно названий нескольких мелодий из «Записок о [придворной] школе») // Цзиньян сюэкань (Цзиньянский вестник). 1996. № 3.

Чжуан Вань-шоу 1990 — *Чжуан Вань-шоу*. Цзи Кан яньцзю цзи няньпу (庄萬壽。嵇康研究及年譜 Исследования Цзи Кана и его погодичная хроника). Тайбэй, 1990.

Чжуан Сюэ-цзюнь 1990 — *Чжуан Сюэ-цзюнь*. «Бэй мэн со янь» яньцзю (庄學君。《北夢瑣言》研究 Исследование «Бэй мэн со янь») // Синань шифань дасюэ сюэбао (Вестник Синаньского пед. ун-та). 1990. № 1.

Чжуан-цзы 1988 — Чжуан-цзы цзи ши 莊子集釋 / Го Цин-фань чжэ (莊子集釋 / 郭慶藩者 [Сочинение] учителя Чжуана со сводными объяснениями / Го Цин-фаня) // Чжу цзы цзи чэн 1988. Т. 3.

Чжуан-цзы 1990 — Чжуан-цзы 庄子 // Эршиэр цзы (Двадцать два философа). Шанхай, 1990

Чжуан-цзы ши и 1986 — Чжуан-цзы ши и / Оуян Цзин-сянь, Оуян Чао бянь (庄子釋譯 / 歐陽景賢，歐陽超編 «Чжуан-цзы» с толкованием и переводом на современный китайский язык / Сост. Оуян Цзин-сянь и Оуян Чао). Сяньнин, 1986. Т. 1—2.

Чжуан Чунь-бо 2001 — *Чжуан Чунь-бо*. Хань У-ди пинчжуань (庄春波。漢武帝評傳 Критическая биография ханьского У-ди). Наньцзин, 2001.

Чжу Ин-пин 1987 — *Чжу Ин-пинь*. Вэнь синь дяо лун со инь (朱迎平。文心彫龍索引 Индекс к «Вэнь синь дяо лун»). Шанхай, 1987.

Чжу Ин-пин 1993 — *Чжу Ин-пин*. Лючао вэньсюэ чжуанькэ мулу цзикао (朱迎平。六朝文學專科目錄輯考 О специализированных каталогах литературы эпохи Шести династий) // Гуцзи чжэнли яньцзю сюэкань (Текстологические исследования древних памятников). 1993. № 2.

Чжу Ин-пин 1994 — *Чжу Ин-пин*. Диибу вэньжэнь чжуаньцзи «Вэнь ши чжуань» цзикао (朱迎平。第一部文人傳記《文士傳》輯考 Текстологические разыскания о первом сборнике биографических материалов о литераторах «Историии ученых мужей-литераторов») // Гуцзи чжэнли яньцзю сюэкань (Текстологические исследования древних памятников). 1994. № 6.

Чжу И-сюань 2005 — *Чжу И-сюань*, *Нин Цзя-юй*, *Чэнь Гуй-шэн*. Чжунго гудай сяошо цзунму тияо (朱一玄，寧稼雨，陳桂聲。中國古代小說總目提要 Сводный аннотированный каталог древней китайской прозы сяошо). Пекин, 2005.

Чжу линь ци сянь 1997 — Чжу линь ци сянь ши вэнь цюань цзи и чжу / Вэй Гэ-пин чжу и (竹林七賢詩文全集譯注 / 衛格平注譯 Полное собрание стихотворных и прозаических произведений Семи мудрецов из бамбуковой рощи с переводом на современный язык и комментариями / Коммент. и пер. Вэй Гэ-пина). Чанчунь, 1997.

Чжу Мин-пань 1987 — *Чжу Мин-пань*. Наньчао Сун хуэйяо (朱銘盤. 南朝宋會要 Собрание сведений о важнейших событиях [династии Лю] Сун [эпохи] Южных династий). Пекин, 1987.

Чжу Мин-пань 1987-1 — *Чжу Мин-пань*. Наньчао Ци хуэйяо (朱銘盤. 南朝齊會要 Собрание сведений о важнейших событиях [династии] Ци [эпохи] Южных династий). Пекин, 1987.

Чжу Мин-пань 1987-2 — *Чжу Мин-пань*. Наньчао Лян хуэйяо (朱銘盤. 南朝梁會要 Собрание сведений о важнейших событиях [династии] Лян [эпохи] Южных династий). Пекин, 1987.

Чжунго вэньсюэ 1984 — Чжунго вэньсюэ ши эрбайсыши ти / Чжу Ци-кай бяньчжу (中國文學史二百四十題 / 朱其鎧主編 240 сюжетов из истории китайской литературы / Под ред. Чжу Ци-кая). Цзинань, 1985.

Чжунго вэньсюэ да цыдянь 2000 — Чжунго вэньсюэ да цыдянь / Цянь Чжун-лянь, Чуань Сюань-цун, Ван Юнь-си, Чжан Пэй-хэн, Чэнь Бо-хай, Бао Кэ-и цзунчжубянь (中國文學大辭典 / 錢仲聯，傅璇璁，王運熙，章培恆，陳伯海，鮑克怡總主編 Большой словарь китайской литературы / Глав. ред. Цянь Чжун-лянь, Чуань Сюань-цун, Ван Юнь-си, Чжан Пэй-хэн, Чэнь Бо-хай, Бао Кэ-и). Шанхай, 2000. Т. 1—2.

Чжунго вэньсюэ няньпу 1936 — Чжунго вэньсюэ няньпу (中國文學年譜 Погодичная хроника китайской литературы). Пекин, 1936. Т. 1—4.

Чжунго вэньсюэ пипин 1995 — Чжунго вэньсюэ пипин тунши. Вэй Цзинь Наньбэйчао цзюань / Ван Юнь-си, Гу И-шэн чжубянь (中國文學批評通史。魏晉南北朝卷 / 王運熙，顧易生 主編 Полная история китайской литературной критики. Вэй, Цзинь, Южные и Северные династии / Под ред. Ван Юнь-си, Гу И-шэна). Шанхай, 1995.

Чжунго вэньсюэ ти 1985 — Чжунго вэньсюэ ши эрбайсыши ти / Чжу Ци-Кай чжубянь (中國文學史二百四十題 / 朱其鎧 主編 240 сюжетов из истории китайской литературы / Под ред. Чжу Ци-кая). Цзинань, 1985.

Чжунго вэньсюэцзя да цыдань 1992 — Чжунго вэньсюэцзя да цыдянь. Тан Удай цзюань / Чжоу Цзу-чжуань чжубянь (中國文學家大辭典。唐五代卷 / 周祖謨主編 Большой словарь китайских литераторов. Том эпох Тан и Пяти дианстий / Глав. ред. Чжоу Цзу-чжуань). Пекин, 1992.

Чжунго вэньсюэцзя да цыдань 1996 — Чжунго вэньсюэцзя да цыдань. Сянь Цинь Хань Вэй Цзинь Наньбэйчао цзюань / Цао Дао-хэн, Шэнь Юй-чэн бяньчжуань (中國文學家大辭典。先秦漢魏晉南北朝卷 / 曹道衡，沈玉成編撰 Большой словарь китайских литераторов. Том эпох Цинь, Хань, Вэй, Цзинь и Южных и Северных династий / Сост. Цао Дао-хэн, Шэнь Юй-чэн). Пекин, 1996.

Чжунго вэньсюэ ши 1962 — Чжунго вэнь сюэ ши (中國文學史 История китайской литературы). Пекин, 1962. Т. 1—4.

Чжунго вэньсюэ ши 1981 — Чжунго вэньсюэ ши / Ю Го-энь, Ван Ци, Сяо Ди-фэй, Цзи Чжэнь-хуай, Фу Чжэнь-ган чжубянь (中國文學史 /游国恩, 王起，蕭滌非，季鎮淮，費振剛主編 История китайской литературы / Гл. ред. Ю Го-энь, Ван Ци, Сяо Ди-фэй, Цзи Чжэнь-хуай и Фу Чжэнь-ган). Пекин, 1981. Т. 1—4.

Чжунго вэньянь сяошоцзя пинчжуань 2004 — Чжунго вэньянь сяошоцзя пинчжуань / Сяо Сян-кай чжубянь (中國文言小說家評傳 / 蕭相愷主編 Критические биографии авторов сюжетной прозы на древнекитайском языке / Глав. ред. Сяо Сян-кай). Чжэнчжоу, 2004.

Чжунго гудай вэйсин сяошо цзяньшан цыдянь 1991 — Чжунго гудай вэйсин сяошо цзяньшан цыдянь / Лэ Ню чжубянь (中國古代微型小說鑒賞辭典 / 樂牛主編 Словарь лучшего из старокитайской прозы малых форм / Глав. ред. Лэ Ню). Пекин, 1991.

Чжунго гудай вэньлунь 2003 — Чжунго гудай вэньлунь. Бэнь цзюань / Ли И-цзинь чжубянь (中國古代文論. 本卷 / 李逸津主編 Древнекитайские теоретические сочинения о литературе. Основной том / Гл. ред. Ли И-цзинь). Тяньцзинь, 2003.

Чжунго гудай вэньсюэ 2000 — Чжунго гудай вэньсюэ ши чан бянь / Го Юй-хэн чжубянь. [Т. 1]. Сянь Цинь цзюань / Сюн Сянь-гуан чжубянь. [Т. 2]. Цинь Хань Вэй Цзинь Наньбэйчао цзюань / Вань Гуан-чжи чжубянь. [Т. 3]. Суй Тан Удай цзюань / Линь Бан-цзюнь чжубянь. [Т. 4]. Сун Ляо Цзинь цзюань / Чжао Жэнь чжубянь. [Т. 5]. Юань Мин Цин цзюань / Дуань Ци-мин чжубянь (中國古代文學史長編 / 郭預衡主編。 先秦卷 / 熊憲光主編。 秦漢魏晉南北朝卷 / 萬光治主編。 隋唐五代卷 / 林邦鈞主編。 宋遼金卷 / 趙仁主編。 元明清卷 / 段啓明主編 Расширенная серия историй китайской древней литературы / Гл. ред. Го Юй-хэн. [Т. 1]. До Цинь / Под ред. Сюн Сянь-гуана. [Т. 2]. Цинь, Хань, Вэй, Цзинь, Южные и Северные династии / Под ред. Вань Гуан-чжи. [Т. 3]. Суй, Тан, Пять династий / Под ред. Линь Бан-цзюня. [Т. 4]. Сун, Ляо, Цзинь / Под ред Чжао Жэня. [Т. 5]. Юань, Мин, Цин / Под ред. Дуань Ци-мина). Пекин, 2000.

Чжунго гудай вэньсюэ люпай цыдянь 1991 — Чжунго гудай вэньсюэ люпай цыдянь / Чжу Пэй-гао пянь (中國古代文學流派辭典 / 朱培高編 Словарь литературных течений в старом Китае / Сост. Чжу Пэй-гао). Чанша, 1991.

Чжунго гудай вэньсюэ цыдянь 1985 — Чжунго гудай вэньсюэ цыдянь / Ван Ли, Ван Цзы-сы чжубянь (中國古代文學辭典 / 王力，王季思主編 Словарь древней китайской литературы / Гл. ред. Ван Ли и Ван Цзи-сы). Наньнин, 1985—1989. Т. 1—3.

Чжунго гудай сяошо ишу цзяньшан цыдань 1991 — Чжунго гудай сяошо ишу цзяньшан цыдань / Дуань Ци-мин чжубянь (中國古代小說藝術鑒賞辭典 / 段啟明主編 Словарь лучшего в искусстве старокитайской прозы сяошо / Глав. ред. Дуань Ци-мин). Пекин, 1991.

Чжунго гудай цзюньши 1989 — Чжунго гудай цзюньши саньбайти / У Ся чжубянь (中國古代軍事三百題 / 吳瑕 主編 Триста вопросов по древнекитайскому военному делу / Под ред. У Ся). Шанхай, 1989.

Чжунго гудай чжэ мин чжэсюэцзя 1980 — Чжунго гудай чжэ мин чжэсюэ-цзя пинчжуань. Сюйбянь / Синь Гуань-цзе, Дин Цзянь-шэн, Мэн Дэн-цзинь чжубянь (中國古代著名哲學家評傳。續編 / 辛冠潔，丁健生，蒙登進主編 Критические жизнеописания прославленных философов древнего Китая. Дополнительная серия / Под ред. Синь Гуань-цзе, Дин Цзянь-шэна, Мэн Дэн-цзяня). Цзинань, 1980. Т. 1—4.

Чжунго гудай чжэ мин чжэсюэцзя 1982 — Чжунго гудай чжэ мин чжэсюэцзя пинчжуань. Сюйбянь / Синь Гуань-цзе, Дин Цзянь-шэн, Мэн Дэн-цзинь чжубянь (中國古代著名哲學家評傳。續編 / 辛冠潔，丁健生，蒙登進 主編 Критические жизнеописания прославленных философов древнего Китая. Дополнительная серия / Под ред. Синь Гуань-цзе, Дин Цзянь-шэна, Мэн Дэн-цзяня). Цзинань, 1982. Т. 1—5.

Чжунго гудай ши да чжигуай сяошо шанси 1992 — Чжунго гудай ши да чжигуай сяошо шанси / Е Гуй-ган, Ван Гуй-юань чжубянь (中國古代十大志怪小說賞析 / 葉桂岡，王貴元主編 Десять великих древнекитайских сборников сяошо об удивительном, с анализом / Под ред. Е Гуй-гана и Ван Гуй-юаня). Пекин, 1992. Т. 1—2.

Чжунго гудянь вэньсюэ 1984 — Чжунго гудянь вэньсюэ минчжэ тицзе (中國古典文學名著題解 Справочные материалы к наиболее известным литературным памятникам Китая). Пекин, 1984.

Чжунго гудянь вэньсюэ цыдянь 1990 — Чжунго гудянь вэньсюэ цыдянь / Гу Юнь-и, Фэн Юй, Лю Сяо-янь, Вэй Кэ-синь, Моу Юй-цин чжубянь (中國古典文學辭典 / 谷雲義，馮宇，劉孝嚴，魏克信，牟玉青主編 Словарь китайской классической литературы / Под ред. Гу Юнь-и, Фэн Юя, Лю Сяо-яня, Вэй Кэ-синя, Моу Юй-цин). Чанчунь, 1990.

Чжунго гудянь ши сюэ 1984 — Чжунго гудянь ши минчжэ тицзе / Чжан Шунь-хуэй чжубянь (中國史學名著題解 / 張舜徽 主編 Справочные материалы к наиболее известным историографическим памятникам Китая / Гл. ред. Чжан Шунь-хуэй). Пекин, 1984.

Чжунго гуцзинь димин да цыдянь 1933 — Чжунго гуцзинь димин да цыдянь (中國古今地名大辭典 Большой словарь китайских древних и современных географических названий). Шанхай, 1933.

Чжунго гу ши 2004 — Чжунго гу ши цзинпинь сань бай шоу / Сюй Юань-чун и (中國古詩精品三百首 / 許淵沖譯 Триста шедевров китайской древней лирики / Перевод [на английский язык] Сюй Юань-чуна). Пекин, 2004.

Чжунго даоцзяо ши 1990 — Чжунго даоцзяо ши / Жэнь Цзи-юй чжубянь (中國道教史 / 任繼愈主編 История даосизма в Китае / Глав. ред. Жэнь Цзи-юй). Шанхай, 1990.

Чжунго даоцзяо ши 1996 — Чжунго даоцзяо ши / Цинь Си-тай чжубянь (中國道教史 / 卿希泰主編 История даосизма / Глав. ред. Цин Си-тай). Чэнду, 1996. Т. 1—4.

Чжунго диван цыдянь 1989 — Чжунго диван цыдянь / Лао Те чжубянь (中國帝王辭典 / 老鐵主編 Словарь правителей Китая / Глав. ред. Лао Те). Цзинань, 1989.

Чжунго дучэн 1999 — Чжунго дучэн цыдянь / Чэнь Цяо-и чжубянь (中國都城辭典 / 陳橋驛主編 Словарь столичных городов Китая / Глав. ред. Чэнь Цяо-и). Наньчан, 1999.

Чжунго лидай вэньлунь сюань 2004 — Чжунго ли дай вэнь лунь сюань / Го Шао-юй чжубянь, Ван Вэнь-шэн фубянь (中國歷代文論選 / 郭紹虞主編， 王文生副編 Избранные теоретические сочинения о литературе различных исторических эпох Китая / Глав. ред. Го Шао-юй, зам. глав. ред. Ван Вэнь-шэн). Шанхай, 2004. Т. 1—4.

Чжунго лидай сяошо сюйба сюаньчжу 1982 — Чжунго лидай сяошо сюйба сюаньчжу / Цзэн Цзу-инь, Хуан Цин-цюань, Чжоу Вэй-минь, Ван Сянь-пэй сюаньчжу (中國歷代小說序跋選注 / 曾祖蔭，黃清泉，周偉民，王先霈選注 Избранные комментированные предисловия и послесловия из китайской сюжетной прозы разных эпох / Сост. и комент. Цзэн Цзу-инь, Хуан Цин-цюань, Чжоу Вэй-минь, Ван Сянь-пэй). Сяньнин, 1982.

Чжунго лидай чжэмин 1984 — Чжунго лидай чжэмин вэньсюэцзя пинчжуань / Люй Хуэй-цзюань, Лю Бо, Лу Да бянь (中國歷代著名文學家評傳 / 呂慧鵑, 劉波, 盧達編 Критические жизнеописания прославленных китайских литераторов различных эпох / Под ред. Люй Хуэй-цзюаня, Лю Бо, Лу Да). Цзинань, 1984 —1985. Т. 1—6.

Чжунго лидай чжэмин 1989 — Чжунго лидай чжэмин вэньсюэ пинчжуань. Сюйбянь (中國歷代著明文學評傳。續編 (Комментированное издание жизнеописаний прославленных литераторов в истории Китая. Дополнительное изд.). Т. 1. Шаньдун, 1989.

Чжунго лидай шигэ 1988 — Чжунго лидай шигэ цзошан цыдянь / Лю Бин-линь, Тянь Цзюнь, Ван Хун чжубянь (中國歷代詩歌鑿賞辭典 /劉並玲, 田軍, 王洪 主編 Словарь шедевров китайской лирики различных исторических эпох / Глав. ред. Лю Бин-линь, Тянь Цзюнь, Ван Хун). Пекин, 1988.

Чжунго лидай шихуа 1985 — Чжунго лидай шихуа сюань (中國歷代詩話選 Избранные шихуа в Китае разных эпох). Чанша, 1985. Т. 1—2.

Чжунго лиши жэньу цыдянь 1983 — Чжунго лиши жэньу цыдянь / У Хай-линь, Ли Янь-пэй бянь (中國歷史人物辭典 / 吳海林，李延沛編 Словарь исторических деятелей Китая / Сост. У Хай-линь и Ли Янь-пэй). Далянь, 1983.

Чжунго сяошо тунши 2007 — Чжунго сяошо тунши: сянь Тан цзюань / Ли Цзянь-го, Чэнь Хун чжу бянь (中國小說通史：先唐卷 / 李劍國，陳洪主編 Общая история китайской прозы сяошо: Дотанский том / Глав. ред. Ли Цзянь-го и Чэнь Хун). Пекин, 2007.

Чжунго сяошо ши 1978 — Чжунго сяошо ши: Бэйцзин дасюэ чжунвэньси (中國小說史：北京大學中文系 История китайской сюжетной прозы: Факультет китайской литературы Пекинского ун-та). Пекин, 1978.

Чжун Го-фа 2005 — *Чжун Го-фа*. Тао Хун-цзин пинчжуань (鍾國發。陶弘景評傳 Критическая биография Тао Хун-цзина). Наньцзин, 2005.

Чжунго цзю вэньхуа 1990 — Чжунго цзю вэньхуа цыдянь / Чжу Ши-ин, Цзи Цзя-хун чжубянь (中國酒文化辭典 / 朱世英，季家宏主編 Словарь культуры вина в Китае / Под ред. Чжу Ши-ина и Цзи Цзя-хуна). Хэфэй, 1990.

Чжунго цуншу 1982 — Чжунго цуншу цзунлу (中國叢書綜錄 Каталог китайских книжных собраний). Шанхай, 1982. Т. 1—3.

Чжунго цюаньши 1994 — Чжунго цюаньши / Ши Чжун-вэнь, Ху Сяо-линь чжубянь (中國全史 / 史仲文，胡曉林主編 Полная история Китая / Глав. ред. Ши Чжун-вэнь, Ху Сяо-линь). Пекин, 1994. Т. 1—100.

Чжунго чжэсюэ 1979 — Чжунго чжэсюэ ши / Жэнь Цзи-юй чжубянь (中國哲學史 / 任繼愈主編 История китайской философии / Глав. ред. Жэнь Цзи-юй). 3-е изд. Пекин, 1979. Т. 1—4.

Чжунго шисюэ 1984 — Чжунго шисюэ минчжэ тицзе / Чжан Шунь-хуэй чжубянь (中國史學名著題解 / 張舜徽主編 Справочные материалы к наиболее известным историографическим памятникам Китая) / Глав. ред. Чжан Шунь-хуэй). Пекин, 1984.

Чжун Жун 1994 — *Чжун Жун.* Ши пинь / Сюй Да и чжу (鍾嶸。 詩品 / 徐達譯注 «Категории стихов» / Пер. на современный язык и коммент. Сюй Да). Тайбэй, 1994.

Чжун Жун 2006 – Чжун Жун. Ши пинь / Чжоу Чжэнь-фу чжу (鍾嶸。 詩品 / 周振甫注 «Категории стихов» / Коммент. Чжоу Чжэнь-фу). Нанкин, 2006.

Чжун Жун 2007 — *Чжун Жун.* «Ши пинь» цзянь чжэн гао / Ван Шу-минь чжуань (鍾嶸。 詩品箋證稿 / 王叔岷撰 «Категории стихов» с черновыми комментариями и исследованиями / Сост. Ван Шу-минь). Пекин, 2007.

Чжун Лай-инь 1999 — *Чжун Лай-инь.* Лунь «Хань у ди нэй чжуань» чжундэ жэньшэньчжи лянь (鐘來茵。論《漢武帝內傳》中的人神之戀 О любви между человеком и духом в «Неофициальном жизнеописании ханьского У-ди») // Дуннань дасюэ сюэбао (Вестник Юго-восточного ун-та). 1999. № 3.

Чжунхуа вэньмин ши 2006 — Чжунго вэньмин ши / Юань Син-пэй, Янь Вэнь-мин, Чжан Чуань-си, Лоу Юй-ле чжубянь (中國文明史 / 袁行霈， 嚴文明， 張傳璽， 樓宇烈主編 История китайской цивилизации / Глав. ред. Юань Си-пэй, Янь Вэнь-мин, Чжан Чуань-си, Лоу Юй-ле). Пекин, 2006. Т. 1—4.

Чжунхуа Дао цзан 2004 — Чжунхуа Дао цзан / Чжан Цзи-юй чжубянь (中華道藏 / 張繼禹主編 Китайский Дао цзан / Глав. ред. Чжан Цзи-юй). Пекин, 2004. Т. 1—49.

Чжун Чжао-пэн 1993 — *Чжун Чжао-пэн*, *Чжоу Гуй-дянь.* Хуань Тань, Ван Чун пинчжуань (鐘肇鵬，周桂鈿。桓譚，王充評傳 Критические биографии Хуань Таня и Ван Чуна). Наньцзин, 1993.

Чжун Шу-линь 2012 — *Чжун Шу-линь*. Цун «Пэй ци юй линь» дэ минюнь кань Дун Цзин вэньсюэ цзинсян сясодэ юаньинь (鍾書林。從《裴啟語林》的命運看東晉文學景象狹小的原因 О причинах незначительности литературы при Восточной Цзинь на примере судьбы «Леса речей Пэй Ци») // Нинся шифань сюэюань сюэбао (Вестник пед. академии в Нинся). 2012. № 1.

Чжу Си-цзу 1920 — *Чжу Си-цзу* Чжунго вэньсюэ ши яолюе (朱希祖. 中國文學史要略 Очерк истории китайской литературы). Пекин, 1920.

Чжу Сяо-хай 2002 — *Чжу Сяо-хай.* Хань фу ши люе синьчжэн (朱曉海。漢賦史略新證 Очерк истории одической поэзии Хань с новыми свидетельствами). Сиань, 2002.

Чжу Хун-цзе 1993 — *Чжу Хун*-цзе. «Тан чжи янь» юйцы чжацзи (祝鴻杰。《唐摭言》語詞札記 Разные заметки о лексике в «Своде рассказов о Тан») // Юйянь яньцзю (Лингвистические исследования). 1993. № 2.

Чжу Хун-цзе 1994 — *Чжу Хун-цзе*. «Бо у чжи цзяочжэн» буцзяо (祝鴻杰。《博物志校證》補校 Дополнения к «Критическому тексту Записей о всех вещах») // Вэньсянь (Литературные памятники). 1994. № 1.

Чжу Цзи-фа 2009 — *Чжу Цзи-фа*. «Шэнь и цзи» юй «Шэнь и цзин» као (竺濟法。《神異記》與《神異經》 По поводу «Записок о волшебных странностях» и «Книги волшебных странностей») // Чжунго чае (Китайский чай). 2009. № 11.

Чжуцзы цзичэн 1988 — Чжуцзы цзичэн (諸子集成 Корпус философской классики). Пекин, 1988. Т. 1—8.

Чжу Цзы-цин 1954 — *Чжу Цзы-цин*. Ши янь чжи бянь (朱子清. 詩言志辯 Как понимать выражение «стихи говорят о воле»). Шанхай, 1954.

Чжу Чэн-хуа 2011-1 — *Чжу Чэн-хуа*. «Гу сяошо гоучэнь. Ле и чжуань» цзяокань шандуй эрцзэ (朱成華。《古小說鉤沉。列異傳》校勘商兌二則 По поводу выправления двух отрывков из «Отдельных повествований о странном» в «Извлечении из книг старых сяошо») // Лу Сюнь яньцзю юэкань (Ежемесячник «Изучение Лу Синя»). 2011. № 8.

Чжу Чэн-хуа 2011-2 — *Чжу Чэн-хуа*. Лу Сюнь «Гу сяошо гоучэнь. Чжэнь и чжуань» цзии и цзэ (朱成華。魯迅《古小說鉤沉。甄異傳》輯佚一則 Об одном фрагменте из «Повествований, выявляющих странное» в «Извлечении из книг старых сяошо» Лу Синя) // Лу Сюнь яньцзю юэкань (Ежемесячник «Изучение Лу Синя»). 2011. № 7.

Чжу Юэ-ли 2000 — *Чжу Юэ-ли, Чэнь Минь.* Даоцзяо сюэ (朱越利, 陳敏道。 教學 Исследования даосизма). Пекин, 2000.

Чжу Яо 2011 — *Чжу Яо*. «Ци янь лу» чэншу као (朱瑤。《啟顏錄》成書考 Разыскание о времени создания «Записей, рождающих улыбку») // Сычуань дасюэ сюэбао (Вестник Сычуаньского ун-та). 2011. № 2.

Чжэн Сянь-чунь 2004 — *Чжэн Сянь-чунь*. Чжунго бицзивэнь ши (鄭憲春。中國筆記文史 История китайской литературы бицзи). Чанша, 2004.

Чжэн Сяо-юнь 1998 — *Чжэн Сяо-юнь*. Гуаньинь цзяонань гуши юй Лючао чжигуай сяошо (鄭筱筠。觀音救難故事與六朝志怪小說 Истории об обращении за помощью к Гуаньинь и рассказы об удивительном времен Шести династий) // Шэхуэй кэсюэ (Общественные науки). 1998. № 2.

Чжэн Хун-чжи 1979 — *Чжэн Хун-чжи*. Айго да шижэнь Цюй Юань (鄭鴻之。 愛國大詩人屈原 Великий поэт-патриот Цюй Юань). Сяньган, 1979.

Чжэн Хуэй-ся 2005 — *Чжэн Хуэй-ся*. Шиси «Ин ин чжуань» чжун Цуй Чжан фэньшоучжи юаньинь (鄭慧霞。試析《鶯鶯傳》中崔張分手之原因 Попытка анализа причины, по которой расстались

Цуй и Чжан из «Истории Ин-ин») // Хэнань шифань дасюэ сюэбао (Вестник Хэнаньского пед. ун-та). 2005. № 1.

Чжэн Хуэй-ся 2011 — *Чжэн Хуэй-ся*. «Бу цзян цзун бай юань чжуань» чуанцзо чжучжи таньвэй (鄭慧霞。《補江總白猿傳》創作主旨探微 Анализ главных творческих установок в «Дополнении к истории Цзян Цзуна о белой обезьяне») // Ивэнь пинлунь (Литературная и художественная критика). 2011. № 6.

Чжэн Цзу-сян 2000 — *Чжэн Цзу-сян*. Цзайтань «Си цзин цза цзи» дэ «пань юй чжи юэ» (鄭祖襄。再談《西京雜記》的《璠玙之樂》 Еще раз о «музыке паньюй» в «Разных записках о западной столице») // Иньюэ ишу (Музыкальное искусство). 2000. № 3.

Чжэн Чжэнь-до 1957 — Чжэн Чжэнь-до. Чату бэнь чжунго вэньсюэ ши (鄭振鐸。 插圖本中國文學史 Иллюстрированная история китайской литературы). Пекин, 1957. Т. 1—4.

Чжэн Чжэнь-до 1982 — *Чжэн Чжэнь-до*. Чатубэнь чжунго вэньсюэ ши (鄭振鐸。插圖本中國文學史 Иллюстрированная история китайской литературы). Пекин, 1982. Т. 1—4.

Чжэн Чжэнь-до 1984 — *Чжэн Чжэнь-до*. Гудянь вэньсюэ луньвэньцзи (鄭振鐸。古典文學論文集 Сборник статей о классической литературе). Шанхай, 1984.

Чжэн Чу-хуэй 1994 — *Чжэн Чу-хуэй*. Мин хуан цза лу. *Пэй Тин-юй*. Дун гуань цзоу цзи / Тянь Тин-чжу цзяодянь (鄭處誨。明皇雜錄。裴庭裕。東觀奏記 / 田廷柱校點 Разные записи о Мин-хуане. Записки о докладах из дворцовой библиотеки / Крит. текст Тянь Тин-сюня). Пекин, 1994.

Чжэн Чу-хуэй 2006 — *Чжэн Чу-хуэй*. Мин хуан цза лу. *Пэй Тин-юй*. Дун гуань цзоу цзи / Тянь Тин-чжу цзяодянь (鄭處誨。明皇雜錄。裴庭裕。東觀奏記 / 田廷柱校點 Разные записи о Мин-хуане. Записки о докладах из дворцовой библиотеки / Крит. текст Тянь Тин-сюня). Пекин, 2006.

Чжэн Шунь-цзун 2000 — *Чжэн Шунь-цзун*. Фу Сюань сысян яньцзю (鄭順総。傅玄思想研究 Исследования мировоззрения Фу Сюаня). Тайбэй, 2000.

Чжэн Юн 2007-1 — *Чжэн Юн*. «Мин сян цзи» буцзи (鄭勇。《冥祥記》補輯 Исправления к редакции «Записок о потусторонних знамениях») // Вэньсянь (Литературные памятники). 2007. № 3.

Чжэн Юн 2007-2 — *Чжэн Юн*. Цун «Мин сян цзи» кань санцзан сису (鄭勇。從《冥祥記》看喪葬習俗 Похоронные традиции по материалам «Записок о потусторонних знамениях») // Нэйцзян шифань сюэюань сюэбао (Вестник Нэйцзянской пед. академии). 2007. № 3.

Чжэнь Цун 2008 — *Чжэнь Цун*. Люэлунь «Ван чжао цзюнь бянь вэнь» (鎮聰。略論《王昭君變文》 Коротко о «Бянвэнь о Ван Чжао-цзюнь») // Чунцин чжие цзишу сюэюань сюэбао (Вестник Чунцинской академии управления и техники). 2008. № 3.

Чу Бинь-цзе 1990 — *Чу Бинь-цзе*. Чжунго гудай вэньти гайлунь (褚斌杰。中國古代文體概論 Обзор древнекитайских литературных стилей). Пекин, 1990.

Чу вэньхуа чжи 1988 — Чу вэньхуа чжи / Чжан Чжэн-мин чжубянь (楚文化志 / 張正明主編 Записи о чуской культуре / Глав. ред. Чжан Чжэн-мин). Ухань, 1988.

Чунь цю 1982 — Чунь цю Цзо чжуань чжэн и (春秋左傳正義 Истинное значение «Комментария [господина] Цзо к "Веснам и осеням"») // Ши сань цзин 1982. Т. 2.

Чунь цю 1989 — Чунь цю сань чжуань (春秋三傳 «Весны и осени» с тремя комментариями) // Сы шу У цзин 1989. Т. 3.

Чу цы 1980 — Чу цы синь чжу / Не Ши-цяо чжу (楚辭新注 / 聶石樵注 Чуские строфы с новым комментарием / Коммент. Не Ши-цяо). Шанхай, 1980.

Чу цы 1989 —Чу цы цзяоши / Цзян Тянь-шу цзяоши (楚辭校釋 / 蔣天樞校釋 / Чуские строфы со сводным критическим комментарием / Коммент. Цзян Тянь-шу). Шанхай, 1989.

Чу цы 1990 — Чу цы цюаньи / Хуан Шоу-ци, Мэй Шэн ичжу (楚辭全譯 /黃壽祺，梅生譯注 Чуские строфы с комментариями и полным переводом на современный язык / Коммент. и пер. Хуан Шоу-ци и Мэй Шэна). Гуйян, 1990.

Чу цы бу чжу 2006 — Чу цы бу чжу / Хун Син-цзу чжуань (楚辭補注 / 洪興祖撰 Чуские строфы с дополнительным комментарием / Сост. Хун Син-цзу). Пекин, 2006.

Чу цы сюань 1980 — Чу цы сюань / Ма Мао-юань сюаньчжу (楚辭選 / 馬茂元選注 Избранные чуские строфы / Сост. и коммент. Ма Ма-юаня). Пекин, 1980.

Чу цы тун ши 1975 — Чу цы тун ши / Ван Фу-чжи чжуань (楚辭通釋 / 王夫之撰 Чуские строфы с обобщенным комментарием / Сост. Ван Фу-чжи). Шанхай, 1975.

Чу цы цзи чжу 2001 — Чу цы цзи чжу / Чжу Си чжуань; Цзян Ли-фу цзяодянь (楚辭集注 / 朱熹撰；蔣立甫校點 Собрание чуских сроф с комментариями / Сост. Чжу Си, крит. текст Цзян Ли-фу). Шанхай, 2001

Чу цы чжан цзюй 1967 — Чу цы чжан цзюй / Ван И чжуань чжу (楚辭章句 /王逸撰注 Совершенные строки чуских строф / Сост. и коммент. Ван И). Тайбэй, 1967.

Чу цы чжан цзюй 2007 — Чу цы чжан цзюй шу чжэн / Хуан Лин-гэн чжэ (楚辭章句疏證 / 黃霛庚著 Совершенные строки чуских строф с построчными пояснениями и аргументированными доказательствами / Сост. Хуан Лин-гэн). Пекин, 2007. Т. 1—5.

Чэ Бао-жэнь 1996 — *Чэ Бао-жэнь*. Тан чуаньци синь каочэн (車寶仁。唐傳奇新考證 Новое критическое исследование танских новелл) // Сибэй дасюэ сюэбао (Вестник Северо-западноо ун-та). 1996. № 4.

Чэн Го-фу 1992 — *Чэн Го-фу*. «Гу цзин цзи» яньцзю цзуншу (程國賦。《古鏡記》研究綜述 Обзор исследований «Записок о древнем зеркале») // Цзиньян сюэкань (Цзиньянский ежемесячник). 1992. № 6.

Чэн Го-фу 1993 — *Чэн Го-фу*. «Ли ва чжуань» яньцзю цзуншу (程國賦。《李娃傳》研究綜述 Обзор исследований «Истории Ли Красавицы») // Цзянхань лунтань (Цзянханьский форум). 1993. № 4.

Чэн Го-фу 1994 — *Чэн Го-фу*. «Ли ва чжуань» шаньбянь яньцзю (程國賦。《李娃傳》嬗變研究 Изучение эволюции сюжета «Истории красавицы Ли») // Наньцзин дасюэ сюэбао (Вестник Наньцзинского ун-та). 1994. № 3.

Чэн Го-фу 1997 — *Чэн Го-фу*. Тандай сяошо шаньбянь яньцзю (程國賦。唐代小說嬗變研究 Исследование развития прозы сяошо эпохи Тан). Гуанчжоу, 1997.

Чэн Го-фу 2002 — *Чэн Го-фу*. Лунь Тан Удай сяошодэ лишихуа цинсян (程國賦。論唐五代小說的歷史化傾向 О тенденции к историзации сюжетной прозы эпох Тан и Пяти династий) // Наньцзин шида сюэбао (Вестник Наньцзинского пед. ун-та). 2002. № 2.

Чэн Го-фу 2002-2 — *Чэн Го-фу*. Лунь Юань Чжэньдэ сяошо чуанцзо цзици хуньвайлянь (程國賦。論元稹的小說創作及其婚外戀 О создании Юань Чжэнем новеллы и его внебрачной любви) // Вэньсюэ ичань (Литературное наследие). 2002. № 1.

Чэн Жунь-шу 2004 — *Чэн Жунь-шу*. Цун «Ли ва чжуань» кань Тан чуаньцидэ дяньясин юй тунсусин (成潤淑。從《李娃傳》看唐傳奇的典雅性與通俗性 О высоком слоге и простонародности в танских новеллах на примере «Истории красавицы Ли») // Сямэнь цзяоюй сюэюань сюэбао (Вестник Сямэньской образовательной академии). 2004. № 3.

Чэн И-чжун 1982 — *Чэн И-чжун*. Люэтань Хань Вэй Лючаодэ сяошо (程毅中。略談漢魏六朝的小說 Кратко о сяошо периодов Хань, Вэй и Шести Династий) // Вэньши чжиши (Литературные и исторические знания). 1982. № 7.

Чэн И-чжун 1983 — *Чэн И-чжун*. «Сюань гуай лу», «Сюй сюань гуай лу» дэ баньбэнь хэ цзочжэ (程毅中。《玄怪錄》，《續玄怪錄》的版本和作者 Об изданиях и авторах «Записей о сокровенных чудесах» и «Продолжении "Записей о сокровенных чудесах"») // Шэхуэй кэсюэ (Общественные науки). 1983. № 2.

Чэн И-чжун 1986-1 — *Чэн И-чжун*. Гу сяошо цзяньму (程毅中。古小說簡目 Краткий каталог старых сяошо). Пекин, 1986.

Чэн И-чжун 1986-2 — *Чэн И-чжун*. Тандай сяошо соцзи (程毅中。唐代小說瑣記 Заметки о прозе сяошо эпохи Тан) // Вэнь ши (Литература и история). 1986. № 26.

Чэн И-чжун 1987 — *Чэн И-чжун*. Лунь Тандай сяошодэ яньцзинчжи и (程毅中。論唐代小說的演進之逸 О свидетельствах развития танских сяошо) // Вэньсюэ ичань (Литературное наследие). 1987. № 5.

Чэн И-чжун 1988 — *Чэн И-чжун*. «Тай пин гуан цзи» дэ цзичжун баньбэнь (程毅中。《太平廣記》的幾種版本 О нескольких ксилографических изданиях «Обширных записок годов Тай-пин») // Шэхуэй кэсюэ чжаньсянь (Фронт общественных наук). 1988. № 3.

Чэн И-чжун 1989 — *Чэн И-чжун*. «Чао е цянь цзай» шии (程毅中。《朝野僉載》拾遺 Недостающее из «Полных известий о столице и окраинах») // Шупинь (Книга). 1989. № 6.

Чэн И-чжун 1990 — *Чэн И-чжун*. Сундайдэ чуаньци сяошо (程毅中。宋代的傳奇小說 Новеллы чуаньци эпохи Сун) // Вэньши чжиши (Литературные и исторические знания). 1990. № 2.

Чэн И-чжун 1995 — *Чэн И-чжун*. «Сюань гуай лу» бучжэн цзюйяо (程毅中。《玄怪錄》補正舉要 Главные дополнения и исправления к «Записям о сокровенных чудесах») // Вэньсянь (Письменные памятники). 1995. № 1.

Чэн И-чжун 1999 — *Чэн И-чжун*. Сун Юань сяошо яньцзю (程毅中。宋元小說研究 Изучение сунской и юаньской прозы сяошо). Наньцзин, 1999.

Чэн И-чжун 2001 — *Чэн И-чжун*. Гудай сяошо шиляо маньхуа (程毅中。古代小說史料漫話 Заметки об исторических материалах по старой прозе сяошо). Шэньян, 2001.

Чэн И-чжун 2004 — *Чэн И-чжун*. Чжунго гудай сяошодэ вэньсянь яньцзю (程毅中。中國古代小說的文獻研究 Изучение памятников древней китайской прозы сяошо) // Вэньсянь (Литературные памятники). 2004. № 2.

Чэн И-чжун 2009 — *Чэн И-чжун*. Гути сяошо луньяо (程毅中。古體小說論要 Главные работы о прозе сяошо старинного стиля). Пекин, 2009.

Чэн И-чжун 2011 — *Чэн И-чжун*. Тандай сяошо ши (程毅中。唐代小說史 История прозы сяошо эпохи Тан). Пекин, 2011.

Чэн Ли 2010 — *Чэн Ли*. «Тай пин гуан цзи» чжун «Шэнь сянь чжуань» као (盛莉。《太平廣記》中《神仙傳》考 О «Жизнеописаниях божественных бессмертных» в составе «Обширных записок годов Тай-пин») // Вэньсянь (Письменные памятники). 2010. № 1.

Чэн Ли-фан 2009 — *Чэн Ли-фан.* Цун Хань Вэй Лючао чжигуай сяошо кань сяньфань гуаньсидэ яньбянь (程麗芳。從漢魏六朝志怪小說看仙凡關係的演變 Эволюция взаимосвязи бессмертных и смертных в сюжетной прозе об удивительном эпох Хань, Вэй и Шести династий) // Сяньян шифань сюэюань сюэбао (Вестник Сяньянской пед. академии). 2009. № 3.

Чэн Мин-мин 2009 — *Чэн Мин-мин.* Лян Сун «Тай пин гуани цзи» лючуань юй цзешоу бучжэн (成明明。兩宋《太平廣記》流傳與接受補證 Дополнительные свидетельства о распространении и признании «Обширных записок голов Тай-пин» при обеих Сун) // Вэньсюэ ичань (Литературное наследие). 2009. № 2.

Чэн Сян 2009 — *Чэн Сян.* Юань Да-дэ цинянь Юнь Цянь кэбэнь «Цзяо чжэн лю сян шо юань» каолюэ (程翔。元大德七年雲謙刻本《校正劉向說苑》考略 Краткое исследование «Выправленного "Сада речений" Лю Сяна», напечатанного с досок Юнь Цянем на седьмом году юаньского девиза правления Да-дэ) // Вэньсюэ ичань (Литературное наследие). 2009. № 5.

Чэн Сяо-мин 1989 — *Чэн Сяо-мин.* Лунь «Сюань гуай лу» дэ баньбэнь юаньлю вэньти (程小銘。論《玄怪錄》的版本源流問題 К вопросу о происхождении ксилографических списков «Записей о сокровенных чудесах») // Гуйчжоу дасюэ сюэбао (Вестник Гуйчжоуского ун-та). 1989. № 4.

Чэн Сяо-мин 1996-1 — *Чэн Сяо-мин.* Гуаньюй «Сюань гуай лу» дэ чэншу няньдай (程小銘。關於《玄怪錄》的成書年代 О времени создания «Записей о сокровенных чудесах») // Гуйчжоу шифань дасюэ сюэбао (Вестник Гуйчжоуского пед. ун-та). 1996. № 3.

Чэн Сяо-мин 1996-2 — *Чэн Сяо-мин.* «Сюань гуай лу» цзопинь гуйшу бяньчжэн (шан) (程小銘。《玄怪錄》作品歸屬辯證 (上) Исследование аутентичности произведений из «Записей о сокровенных чудесах», часть первая) // Гуйчжоу вэньши цункань (Ежемесячник «Литература и история в Гуйчжоу»). 1996. № 3.

Чэн Сяо-мин 1996-3 — *Чэн Сяо-мин.* «Сюань гуай лу» цзопинь гуйшу бяньчжэн (ся) (程小銘。《玄怪錄》作品歸屬辯證 (下) Исследование аутентичности произведений из «Записей о сокровенных чудесах», часть вторая) // Гуйчжоу вэньши цункань (Ежемесячник «Литература и история в Гуйчжоу»). 1996. № 5.

Чэн Цян 1990 — *Чэн Цян.* Танжэнь чуаньци юй шэньхуа юаньсин (程薔。唐人傳奇與神話原型 Новеллы танских автоов и их мифологические прототипы) // Миньцзянь вэньсюэ луньтань (Форум народной литературы). 1990. № 4.

Чэн Цян 2004 — *Чэн Цян.* «Соу шэнь цзи» юй миньцзянь цзыфа цзунцзяо (程薔。《搜神記》與民間自發宗教 «Записки о поисках духов» и низовые народные верования) // Вэньхуа яньцзю (Исследования в области культуры). 2004. № 1.

Чэн Цянь-фань 1980 — *Чэн Цянь-фань.* Тандай цзиньши синцзюань юй вэньсюэ (程千帆。唐代進士行卷與文學 «Послыльные свитки» цзиньши эпохи Тан и литература). Шанхай, 1980.

Чэн Цянь-фань 1991 — *Чэнь Цянь-фань, У Синь-лэй.* Лян Сун вэньсюэ ши (程千帆，吳新雷。兩宋文學史 История литературы обеих Сун). Шанхай, 1991.

Чэн Чжан-цань 2001 — *Чэн Чжан-цань.* Вэй Цзинь Нанбэйчао фу ши (程章燦。 魏晋南北朝賦史 История одической поэзии Вэй, Цзинь и Южных и северных династий). Нанкин, 2001.

Чэнь Вэй-на 2009 — *Чэнь Вэй-на.* Наньчао вэньби дацзя Жэнь Фан (陳偉娜。南朝文筆大家任昉 Великий литературный мастер эпохи Южных династий Жэнь Фан) // Биньчжоу сюэюань сюэбао (Вестник Биньчжоуской академии). 2009. № 1.

Чэнь Вэй-син 2006-1 — *Чэнь Вэй-син.* Ху Ин-линь сяошо сысян яньцзю цзуншу (陳韋星。胡應麟小說思想研究綜述 Общий очерк изучения взглядов Ху Ин-линя на сюжетную прозу) // Цицикаэр дасюэ сюэбао (Вестник Циуикарского ун-та). 2006. № 2.

Чэнь Вэй-син 2006-2 — *Чэнь Вэй-син*, *Ду Цин-фэн.* «Ши шо синь юй» шумин каолунь (陳韋星，杜菁鋒。《世說新語》書名考論 По поводу названия сборника «Новое изложение расказов, в свете ходящих») // Тяньчжун сюэкань (Тяньчжунский журнал). 2006. № 1.

Чэнь Вэнь-синь 2000 — *Чэнь Вэнь-синь.* Лунь Му-цзун чу чжи И-цзун модэ Танжэнь чуаньци (陳文新。論穆宗初至懿宗末的唐人傳奇 О танских новеллах чуаньци от начала правления Му-цзуна до конца правления И-цзуна) // Цилу сюэкань (Шаньдунский ежемесячник). 2000. № 5.

Чэнь Вэнь-синь 2002 — *Чэнь Вэнь-синь.* Вэньянь сяошо шэньмэй фачжань ши (陳文新。文言小說審美發展史 История развития эстетики в прозе сяошо на вэньяне). Ухань, 2002.

Чэнь Вэнь-синь 2003 — *Чэнь Вэнь-синь.* Лючао иши сяошо цзунхэ яньцзю шупин (陳文新。六朝軼事小說綜合研究述評 Обозрение комплексных исследований неофициальной исторической сюжетной прозы эпохи Шести династий) // Цилу сюэкань (Шаньдунский ежемесячник). 2003. № 1.

Чэнь Вэнь-синь 2007 — *Чэнь Вэнь-синь.* Чуаньтун сяошо юй сяошо чуаньтун (陳文新。傳統小說與小說傳統 Традиционная сюжетная проза и традиции сюжетной прозы). Ухань, 2007.

Чэнь Го-фу 1989 — *Чэнь Го-фу.* Даоцзан юаньлю као (陳國符。 道藏源流攷 Иссле-дования происхождения Даосского канона). 3-е изд. Пекин, 1989. Т. 1—2.

Чэнь Инь-кэ 2001 — *Чэнь Инь-кэ.* Душу чжацзи эрцзи (陳寅恪。讀書札記二集 Второй сборник разных заметок при чтении книг). Пекин, 2001.

Чэнь Ли 2011 — *Чэнь Ли.* Цун «Си цзин цза цзи» кань Си Хань хуанцзядэ шэньмэй цинцюй (陳莉。從《西京雜記》看西漢皇家的審美情趣 Эстетические запросы императорской семьи Западной Хань по материалам «Разных записок о западной столице») // Сяньян шифань сюэюань сюбао (Вестник Сяньянской пед. академии). 2011. № 3.

Чэнь Лин 2012 — Чэнь Лин. «Нань кэ тай шоу чжуань» дэ сюйши ишу — и «Чжэнь чжун цзи» вэй цаньчжао (陳凌。《南柯太守傳》的敘事藝術 — 以《枕中記》為參照 Повествовательное искусство «Истории начальника Нанькэ» — в сопоставлении с «Записками из изголовья») // Тяньчжун сюэкань (Ежемесячник «Зенит»). 2012. № 6.

Чэнь Ли-пин 2010 — Чэнь Ли-пин. «Ле нюй чжуань» чжулучжун юньханьдэ сюэцзе фэншан таньси (陳麗平。《列女傳》著錄中蘊涵的學界風尚探析 Анализ нравов ученых кругов, запчетленных в «Отдельных жизнеописаниях женщин») // Аньшань шифань сюэюань сюэбао (Вестник Аньшанской пед. академии). 2010. № 10.

Чэнь Ли-цзюнь 2005 — Чэнь Ли-цзюнь. «Ши и цзи» цзяокань (陳麗君。《拾遺記》校勘 Исправления к «Запискам, восполняющим утраченное) // Ханчжоу шифань сюэюань сюэбао (Вестник Ханчжоуской пед. академии). 2005. № 4.

Чэнь Ли-цзюнь 2006 — Чэнь Ли-цзюнь. «Ши и цзи» синьцы синьи каоши (陳麗君。《拾遺記》新詞新義考釋 Изучение и разъяснение новых значений новой лексики в «Записках, восполняющих утраченное») // Нинбо дасюэ сюэбао (Вестник Унивеситета Нинбо). 2006. № 2.

Чэнь Ляо 1991 — Чэнь Ляо. Танжэнь сяошочжундэ фэйбан сяошо (陳遼。唐人小說中的誹謗小說 Клеветнические рассказы в прозе сяошо танских авторов) // Танду сюэкань (Ежемесячник «Танская столица»). 1991. № 4.

Чэнь Ляо 1992 — Чэнь Ляо. Танжэнь сяошочжундэ мэн (陳遼。唐人小說中的夢 Сны в прозе сяошо танских авторов) // Сибэй шида сюэбао (Вестник Северо-западного пед. ун-та). 1992. № 4.

Чэнь Минь 2002 — *Чэнь Минь.* «Да тан синь юй» дэ цзячжи цюйсян юй вэньсюэ чэнцзю (陳敏。《大唐新語》的價值取向與文學成就 По поводу ценности и литературных достоинств «Новых рассказов о Великой Тан») // Аньцин шифань сюэюань сюэбао (Вестник Аньцинской пед. академии). 2002. № 4.

Чэнь Пэн-чэн 2001 — Чэнь Пэн-чэн. «Сяо линь» цзяньлунь (陳鵬程。《笑林》簡論 Коротко о «Лесе улыбок») // Чифэн цзяоюй сюэюань сюэбао (Вестник Чифэнской образовательной академии). 2001. № 2.

Чэнь Сю-цин 1967 — Чэнь Сю-цин. Мэн Хао-жань пинчжуань цзи ци ши (陳秀清。 孟浩然評傳及其詩 Критическое жизнеописание Мэн Хао-жаня и его стихи). Тайбэй, 1967.

Чэнь Тао 2004 — *Чэнь Тао.* Гуаньюй «Нань кэ тай шоу чжуань» дэ цзичу чжуши (陳濤。關於《南柯太守傳》的幾處注釋 Толкование нескольких мест из «Истории правителя Нанькэ») // Юйвэнь цзяньшэ (Созидание грамотности). 2004. № 12.

Чэнь Фэй-лун 1980 — *Чэнь Фэй-лун.* Гэ Хунчжи вэньлунь цзици шэнпин (陳飛龍。葛洪之文論及其生平 Сочинения и жизненный пуь Гэ Хуна). Тайбэй, 1980.

Чэнь Хуань 1968 — *Чэнь Хуань.* Ши Мао ши чжуань шу (陳奐。詩毛氏傳疏 История «[Канона] поэзии в [версии] Мао» и коментарий [к нему]). Тайбэй, 1968.

Чэнь Хун 2007 — *Чэнь Хун.* «Ле сянь чжуань» чэншу шидай као (陳洪。《列仙傳》成書時代考 Определение времени создания «Отдельных жизнеописаний бессмертных») // Вэньсянь (Литературные памятники). 2007. № 1.

Чэнь Хун 2010 — *Чэнь Хун.* «Ле сянь чжуань» дэ даоцзяо июнь юй вэньсюэши ии (陳洪。《列仙傳》的道教意蘊與文學史意義 Даосское содержание в «Отдельных жизнеописаниях бессмертных» с точки зрения истории литературы) // Вэньсюэ пинлунь (Литературная критика). 2010. № 3.

Чэнь Хун 2011 — *Чэнь Хун*, *Чжао Цзи-бинь.* Люэлунь «Сюань ши чжи» чжундэ фоцзяо гуши (陳洪，趙紀彬。略論《宣室志》中的佛教故事 Коротко о буддийских рассказах из «Записей из высочайших покоев») // Наньцзин шифань дасюэ вэньсюэюань сюэбао (Вестник Академии литеартуры Наньцзинского пед. ун-та). 2011. № 2.

Чэнь Цзе 2000 — *Чэнь Цзе.* Лунь Танжэньдэ сяньсян сяошо (陳節。論唐人的仙鄉小說 О рассказах танских аворов про обитель бессмертных) // Фуцзянь шифань дасюэ сюэбао (Вестник Фуцзяньского пед. ун-та). 2000. № 1.

Чэнь Цзе 2012 — *Чэнь Цзе.* «Мин хуан цза лу» чэншу шицзянь као (陳潔。《明皇雜錄》成書時間考 О времени создания «Разных записей о Мин-хуане») // Сюэшу цзяолю (Научный обмен). 2011. № 12.

Чэнь Цзинь-синь 2008 — *Чэнь Цзинь-синь.* Янь Чжи-туй «Юань хунь чжи» цзици фоцзяо сысян (陳金鑫。顏之推《冤魂志》及其佛教思想 «Записи о душах безвинно погибших» Янь Чжи-туя и буддийская идеология) // Цзинань чжие сюэюань сюэбао (Вестник Цзинаньской профессиональной академии). 2008. № 1.

Чэнь Цзу-мэй 1984 — Чэнь Цзу-мэй. Цай Янь [пинчжуань] (陳祖美。蔡琰[評傳] [Критическое жизнеописание] Цай Янь) // Чжунго лидай чжэмин 1984. Т. 1.

Чэнь Цзу-янь 1984 — *Чэнь Цзу-янь*. Чжан Юэ няньпу (陳祖言。張説年譜 Погодичная хроника Чжан Юэ). Сянган, 1984.

Чэнь Цзы-ан 1981 — Чэнь Цзы-ан ши чжу / Пэн Цин-шэн чжу (陳子昂詩注 / 彭慶生注 Стихи Чэнь Цзы-ана с комментариями / Коммент. Пэн Цин-шэна). Чэнду, 1981.

Чэнь Цзы-ан 1999 — Синьцзяо Чэнь Цзы-ан цзи (新校陳子昂集 Заново сверенное собрание сочинений Чэнь Цзы-ана). Тайбэй, 1999.

Чэнь Цзы-жань 1962 — *Чэнь Цзы-чжань*. «Бу цзюй», «Юй фу» шифоу Цюй Юань со цзо? (陳子展。卜居, 魚父是否屈原所作 Являются ли «Гадание о жилье» и «Отец-рыбак» произведениями, созданными Цюй Юанем?) // Сюэси юэкань (Научный ежемесячник). 1962. № 6.

Чэнь Цзы-ли 1988 — *Чэнь Цзы-ли*. «Юй чу чжоу шо» каобянь саньцзэ (陳自力。《虞初周說》考辨三則 Три заметки о разысканиях об «Речениях Юй Чу о Чжоу») // Гуанси дасюэ сюэбао (Вестник Гуансийского ун-та). 1988. № 2.

Чэнь Цзюнь-мо 1982 — *Чэнь Цзюнь-мо*. Пэй Син цзици «Чуань ци» (陳君謨。裴鉶及其《傳奇》Пэй Син и его «Повествования об удивительном») // Сучжоу дасюэ сюэбао (Вестник Сучжоуского университета). 1982. № 1.

Чэнь Цзюэ 2004 — *Чэнь Цзюэ*. «Бу цзян цзун бай юань чжуань» «няньбяо цолуань» као (陳玨。《補江總白猿傳》《年表錯亂》考 Изучение «хронологической путаницы» в «Дополнении к истории Цзян Цзуна о белой обезьяне») // Тандай вэньсюэ яньцзю (Изучение литературы эпохи Тан). Вып. 10. Гуйлинь, 2004.

Чэнь Цзюэ 2005 — *Чэнь Цзюэ*. Чу Тан чуаньцивэнь гоушэнь (陳玨。初唐傳奇文鉤沈 Матениалы о раннетанских новеллах чуаньци). Шанхай, 2005.

Чэнь Цзя 2012 — *Чэнь Цзя*. Цяньси «Нань кэ тай шоу чжуань» чжи Ли Гун-цзо сысян (陳佳。淺析《南柯太守傳》之李公佐思想 Предварительный анализ мировоззрения Ли Гун-цзо по «Истории начальника Нанькэ») // Чанчунь лигун дасюэ сюэбао (Вестник Чанчуньского политехического ун-та). 2012. № 7.

Чэнь Цин-юань 1999 — Чэнь Цин-юань. Ван Жун няньпу (陳慶元。王融年譜 Погодичная хроника Ван Жуна) // Лючао цзоцзя 1999. Т. 1.

Чэнь Чжэнь 2003 — *Чэнь Чжэнь*. Сун ши (陳振。 宋史 История Сун). Шанхай, 2003.

Чэнь Чжэнь-сунь 1987 — *Чэнь Чжэнь-сунь*. Чжи чжай шу лу цзе ти / Сюй Сяо-мань, Гу Мэй-хуа дяньцзяо (陳振孫。直齋書錄解題 / 徐小蠻，顧美華點校 Аннотированные заметки о книгах из кабинета Чжи-чжая / Крит. текст Сюй Сяо-маня и Гу Мэй-хуа). Шанхай, 1987.

Чэнь Шан-цзюнь 2002 — *Чэнь Шан-цзюнь*. Суй Тан Удай вэньсюэ юй лиши вэньсянь (陳尚君。隋唐五代文學與歷史文獻 Литература эпох Суй, Тан, Пяти династий и исторические памятники) // Шэхуэй кэсюэ чжаньсянь (Фронт общественных наук). 2002. № 5.

Чэнь Ши-дао 1983 — *Чэнь Ши-дао*. Хоу шань ши хуа (陳師道。後山詩話 Рассуждение о стихах [отшельника] Хоу-шаня) // Ли дай ши хуа (Рассуждения о стихах различных эпох). Пекин, 1983. Т. 1.

Чэнь Ши-дао 1989 — *Чэнь Ши-дао*. Хоу шань тань цун // Чэнь Ши-дао. Хоу-шань тань цун; Чжу Юй. Пин чжоу кэ тань / Ли Вэй-го цзяодянь (陳師道。後山談叢。朱彧。萍洲可談 / 李偉國校點 Чэнь Ши-дао. Собрание бесед Хоу-шаня; Чжу Юй. Из бесед в Пинчжоу / Крит. текст Ли Вэй-го). Шанхай, 1989.

Чэнь шу 1972 — Чэнь шу / Яо Сы-лян чжуань (陳書 / 姚思廉撰 / Книга о Чэнь / Сост. Яо Сы-лян). Пекин, 1987. Т. 1—2.

Чэнь Шу-мэй 1999 — *Чэнь Шу-мэй*. Пань Юэ юй ци ши (陳淑美。潘岳與其 詩 Пань Юэ и его стихи), Тайбэй, 1999.

Чэнь Янь-цзе 1969 — *Чэнь Янь-цзе*. Вэй Цзинь ши янцзю. Суншичжи пайбе (陳延傑. 魏晉詩研究, 宋詩之派別 Исследования поэзии периодов Вэй и Цзинь. Течения в поэзии Сун). Сянган, 1969.

Чэнь Яо-дун 2002 — *Чэнь Яо-дун*. Шэнь Цзи-цзи фуцзы, цзэнцзу цзигуань шилюэ као (陳耀東。沈既濟父子，曾祖籍貫事略考 Разыскание о происхождении и биографиях Шэнь Цзи-цзи, его сына и предков) // Вэньсянь (Письменные памятники). 2002. № 4

Чэнь Яо-дун 2005 — *Чэнь Яо-дун*, *Чэнь Сы-цюнь*. Гань Бао цзигуань као (陳耀東，陳思群。干寶籍貫考 Разыскание о том, откуда родом был Гань Бао) // Цзясин сюэюань сюэбао (Вестник Цзясинской академии). 2005. № 2.

Шанхай боугуань 2001 — Шанхай боугуань цзан Чжаньго Чу чжу шу / Ма Чэн-юань бяньчжу (上海博物館藏戰國楚竹書 / 馬承源主編 Чуские бамбуковые манускрипты эпохи Борющихся царств из коллекции Шанхайского музея / Глав. ред. Ма Чэн-юань). Шанхай. 2001. Т. 1—8.

Шан шу 1982 — Шан шу чжэн и (尚書正義 Истинное значение «Древних документов») // Ши сань цзин 1982. Т. 1.

Шан шу 2005 — Шан шу цзяо шу и лунь / Гу Цзе-ган, Лю Ци-юй чже (尚書校釋譯論 / 顧頡剛, 劉起釪著 «Древние документы» с построчным комментариями, истолкованиями и разъяснениями / Сост. Гу Цзе-ган, Лю Ци-юй). Пекин. 2005. Т. 1—4.

Шань хай цзин цзяошу 1985 — Шань хай цзин цзяошу / Хэ И-син чжуань (山海經校疏 / 何一星撰 Критический текст «Книги гор и морей» с толкованием / Сост. Хэ И-син). Чэнду, 1985.

Шао Ин-тао 2010 — *Шао Ин-тао*. Тандай «жу мин» тицай сяошо юй минцзе гуаньняньдэ яньбянь (邵穎濤。唐代《入冥》題材小說輿冥界觀念的演變 Танские сяошо, содержащие «хождения в ад» и эволюция представлений об адской сфере) // Цзянхань луньтань (Цзянханьский форум). 2010. № 11.

Шао Ин-тао 2011 — *Шао Ин-тао*. Лунь Тан сяошоцзидэ чэншу тэчжэн (邵穎濤。論唐小說集的成書特徵 Об особенностях написания танских сборников сяошо) // Бэйфан луньцун (Северный сборник). 2011. № 3.

Шао Ин-тао 2011-2 — *Шао Ин-тао*. «Мин бао цзи бу и» бяньвэй уцзэ (邵穎濤。《冥報記補遺》辨偽五則 Пять ошибочно отнесенных к «Дополнениям к "Запискам о загробном воздаянии"» фрагментов) // Чанцзян сюэшу (Наука на Янцзыцзяне). 2011. № 3.

Ши Гуань-хай 2003 — *Ши Гуань-хай*. Гунтишипай яньцзю (石觀海. 宮體詩派研究 Исследования стихов дворцового стиля). Учан, 2003.

Ши Дао-ши 2003 — *Ши Дао-ши*. Фа юань чжу линь цзяочжу / Чжоу Шу-цзя, Су Цзинь-жэнь цзяочжу (釋道世。法苑珠林校注 / 周叔迦，蘇晉仁校注 Критический текст «Леса жемчужин из сада Закона» с комментариями / Крит. текст и коммент. Чжоу Шу-цзя и Су Цзинь-жэня). Пекин, 2003. Т. 1—6.

Ши Дин 1982 — *Ши Дин*. Цун «Жун чжай суй би» кань Хун Майдэ шисюэ (施丁。從《容齋隨筆》看洪邁的史學 История глазами Хун Мая через «Заметки Жун-чжая») // Шисюэши яньцзю (Историограф. исслед.). 1982. № 2.

Ши да сяошоцзя 1989 — Ши да сяошоцзя / Хэ Мань-цзы чжубянь (十大小說家 / 何滿子主編 Десять великих прозаиков / Глав. ред. Хэ Мань-цзы). Шанхай, 1989.

Ши Линь 2001 — *Ши Линь*. Ню Су «Цзи вэнь» чжундэ чуаньцичжи цзо (石麟。牛肅《紀聞》中的傳奇之作 Произведения типа «чуаньци» в «Том, что слышал» Ню Су) // Гуандун чжие цзишу шифань сюэюань сюэбао (Вестник Гуандунской политехнической педагогическо академии). 2001. № 1.

Ши Линь 2002 — *Ши Линь*. Лунь Дуань Чэн-ши «Ю ян цза цзу» чжундэ чуаньци цзопинь (石麟。論段成式《酉陽雜俎》中的傳奇作品 Новеллы чуаньци в «Разных заметках с южной стороны Ю[шани]» Дуань Чэн-ши) // Хуанган шифань сюэюань сюэбао (Вестник Хуанганской пед. академии). 2002. № 5.

Ши Линь 2003-1 — *Ши Линь*. Лунь «Бо и чжи» чжундэ чуаньцичжи цзо (石麟。論《博異志》中的傳奇之作 Произведения типа «чуаньци» в «Записях обо всех странностях») // Сяогань чжие цзишу сюэюань сюэбао (Вестник Сяоганьской профессионально-технической академии). 2003. № 1.

Ши Линь 2003-2 — *Ши Линь*. Лунь Дай Фу «Гуан и цзи» чжундэ чуаньцичжи цзо (石麟。論戴孚《廣異記》中的傳奇之作 Произведения типа «чуаньци» в «Обширных записках о странном» Дай Фу) // Хубэй шифань сюэюань сюэбао (Вестник Хубэйской пед. академии). 2003. № 1.

Ши Линь 2005-1 — *Ши Линь*. Ню Сэн-жу «Сюань гуай лу» чжун чуаньци цзопинь итань (石麟。牛僧孺《玄怪錄》中傳奇作品臆探 Соображения по поводу новелл чуаньци в «Записях о сокровенных чудесах» Ню Сэн-жу) // Хуанган шифань сюэюань сюэбао (Вестник Хуанганской пед. академии). 2003. № 5.

Ши Линь 2005-2 — *Ши Линь*. Чуаньци сяошо тунлунь (石麟。傳奇小說通論 Общий очерк новелл чуаньци). Чжэнчжоу, 2005.

Ши Линь 2012 — *Ши Линь*. «Юэлао» дэ гунго цзици вэньсюэ чжисян (石麟。《月老》的功過及其文學指向 Достоинства и недостатки «Лунного старца», а также развитие в литературе) // Гудянь вэньсюэ чжиши (Знания по классической литературе). 2012. № 5.

Ши сань цзин 1982 — Ши сань цзин чжу шу (十三經注疏 Тринадцать канонических сочинения с примечаниями и построчными толкованиями). Пекин, 1982. Т. 1—2.

Ши Су-чжао 2009 — *Ши Су-чжао*. Шилунь Тандай цзито чжуаньцзидэ сяошохуа цинсян цзици чэнинь (史素昭。試論唐代寄托傳記的小說化傾向及其成因 Предварительно о тенденции к новеллизации биографий танской эпохи, а также о генезисе этой тенденции) // Хэнань шифань дасюэ сюэбао (Вестник Хэнаньского пед. ун-та). 2009. № 3.

Ши цзи 1963 — Ши цзи / Сыма Цянь чжуань (史記 / 司馬遷撰 Исторические записи / Сост. Сыма Цянь). Пекин, 1963. Т. 1—10.

Ши Цзин 2011 — *Ши Цзин*. Юань Хундэ жэньсинлунь цзици сюаньсюэ шигуань (石靜。袁宏的人性論及其玄學史觀 Теория об изначальности человеческой природы Юань Хуа, а также его исторические воззрения на неодаосизм) // Чжэцзян сюэкань (Чжэцзянский ежемесячник). 2011. № 6.

Ши цзи чуань 1955 — Ши цзи чуань / Чжу Си цзичуань (詩集傳 /朱熹集傳 Собрание стихов / В передаче Чжу Си). Пекин, 1955. Т. 1—8.

Ши цзи чуань 1989 — Ши цзи чуань / Чжу Си чжу (詩集傳 / 朱熹注 Собрание стихов в версии [Чжу Си] / Коммент. Чжу Си) // Сы шу У цзин 1989. Т. 2.

Ши цзин цыдянь 1989 — Ши цзин цыдянь / Дун Чжи-ань чжубянь (詩經詞典 / 董治安主編 Словарь «Канона поэзии» / Глав. ред. Дун Чжи-ань). Цзинань, 1989.

Ши Чжун-вэнь 1994 — *Ши Чжун-вэнь*. Чжунго Суй Тан Удай вэньсюэ ши（史仲文. 中國隨唐五代文學史 История китайской литературы эпох Суй, Тан и Пяти династий) // Чжунго цюаньши 1994. Т. 10.

Ши шо синь юй цзяоцзянь 2003 — «Ши шо синь сюй цзяоцзянь» луньвэньцзи / Ян Юн бяньчжу (《世說新語校箋》論文集 / 楊勇編著 Сборник статей о «"Новом изложении рассказов, в свете ходящих" с комментариями» / Сост. Ян Сюн). Тайбэй, 2003.

Ши шо синь юй цыдянь 1992 — Ши шо синь юй цыдянь / Чжан Юн-янь чжубянь (世說新語辭典 / 張永言主編 Словарь «Нового изложения рассказов, в свете ходящих» / Глав. ред. Чжан Юн-янь). Чэнду, 1992.

Ши шо синь юй цыдянь 1993 — Ши шо синь юй цыдянь / Чжан Вань-ци бянь (世說新語辭典 / 張萬起編 Словарь «Нового изложения рассказов, в свете ходящих» / Сост. Чжан Вань-ци). Пекин, 1993.

Шо вэнь 1981 — Шо вэнь цзе цзы чжу / Сюй Шэнь чжуань, Дуань Юй-цай чжу (說文解字注 / 許慎撰，段玉裁注 «Толкование письмён и объяснение иероглифов» с комментарием / Сост. Сюй Шэнь, коммент. Дуань Юй-цая). Шанхай, 1981.

Шо вэнь цзе цзы 1990 — Шо вэнь цзе цзы / Сюй Шэнь чжуань (說文解字 / 許慎撰 Толкование письмён и объяснение иероглифов / Сост. Сюй Шэнь). Шанхай. 1990.

Шо фу сань чжун 1988 — Шо фу сань чжун / Тао Цзун-и дэнпянь (說郛三種 /陶宗儀等編 «Стена из речений» и еще два собрания / Сост. Тао Цзун-и и др.). Шанхай, 1988. Т. 1—10.

Шу цзин 1989 — Шу цзин / Цай Шэнь чжу (書經 / 蔡沈注 Канон [исторических] писаний / Коммент. Цай Шэня) // Сы шу У цзин 1989. Т. 1.

Шэн Ли 2010 — *Шэн Ли*. «Тай пин гуан цзи» чжун «Шэнь сянь чжуань» као (盛莉。《太平廣記》中《神仙傳》考 О «Жизнеописаниях божественных бессмертных» в «Обширных записках годов Тай-пин») // Вэньсянь (Письменные памятники). 2010. № 1.

Шэнь Бай-чэнь 2009 — *Шэнь Бай-чэнь*, *Цзян Ли-цян*. «Шо юань цюаньи» шанцюэ (申百臣，姜立強。《說苑全譯》商榷 Обсуждение «"Сада речений" с полным переводом на современный язык») // Нэймэнгу нунъе дасюэ сюэбао (Вестник сельскохозяйственного ун-та Внутренней Монголии). 2009. № 1.

Шэнь Бо-цзюнь 2010 — *Шэнь Бо-цзюнь*. Гути сяошо яньцзю линюйдэ синь чуанхо — Пин Хуан Да-хун бошидэ синь чжэ «Ба дай тань соу цзяоцзянь (沈伯俊。古體小說研究領域的新創獲 — 評黃大宏博士的新著《八代談藪校箋》 Новое достижение в области изучения древней прозы сяошо — рецензия на критический текст «Рощи бесед за восемь эпох» доктора Хуан Да-хуна) // Сычуань шифань дасюэ сюэбао (Вестник Сычуаньского пед. ун-та). 2010. № 1.

Шэнь Да-цай 1933 — *Шэнь Да-цай* Цао Чжи юй «Ло шэнь фу» чуаньшо (沈達材。 曹植與洛神賦傳說 Легенды о Цао Чжи и «Оде о божестве [реки] Ло»). Шанхай, 1933.

Шэнь Ко 1958 — *Шэнь Ко*. Синь цзяочжэн мэн си би тань / Ху Дао-цзин цзяо чжу (沈括。新校正夢溪筆談 / 胡道靖校注 Вновь сверенные и выправленные «Записи бесед в Мэнси» / Крит. текст и коммент. Ху Дао-цзина). Пекин, 1958.

Шэнь Син-и 2008 — *Шэнь Син-и*. Цзинь шинянь «Соу шэнь цзи» яньцзю цзунси (沈星怡。近十年《搜神記》研究綜析 Общий анализ исследований «Записок о поисках духов» за последние десять лет) // Яньчэн шифань сюэюань сюэбао (Вестник Яньчэнской пед. академии). 2008. № 5.

Шэньсянь 1990 — Шэньсянь шицзе (神仙世界 Мир божественных бессмертных). Шанхай, 1990.

Шэнь Хай-бо 1991 — *Шэнь Хай-бо*. Го Пу синнянь као (沈海波。郭璞行年考 О возрасте Го Пу) // Сычуань шифань сюэюань сюэбао (Вестник Сычауньской пед. академии). 1991. № 4.

Шэнь Хай-бо 2004 — *Шэнь Хай-бо*. Ханьдай сяошо люэлунь (沈海波。漢代小說略論 Коротко о прозе сяошо эпохи Хань) // Шанхай дасюэ сюэбао (Вестник Шанхайского университета). 2004. № 1.

Шэнь Юй-чэн 1984 — Шэнь Юй-чэн. Се Лин-юнь [пинчжуань] (沈玉成。 謝靈運 [評傳] [Критическое жизнеописание] Се Лин-юня) // Чжунго лидай чжэмин 1984. Т. 1.

Эрши шицзи чжунго гудай вэньсюэ яньцзю ши 2006 — Эрши шицзи чжунго гудай вэньсюэ яньцзю ши. Сяошо цзюань / Хуан Линь чжубянь (二十世紀中國古代文學研究史。小說卷 / 黃霖主編 Изучение древнекитайской литературы в XX веке. Проза сяошо / Глав. ред. Хуан Линь). Шанхай, 2006.

Юань Жу-цзе 2003 — *Юань Жу-цзе*, *Чжан Цзин-тун*. «Соу шэнь цзи» чжундэ нюйсянь вэньхуа (苑汝杰，張金桐。《搜神記》中的女仙文化 Культура бессмертных дев в «Записках о поисках духов») // Гуюань шичжуань сюэбао (Вестник Гуюаньского высшего спец. пед. училища). 2003. № 2.

Юань Кэ 1985 — *Юань Кэ*. Чжунго шэньхуа чуаньшо цыдянь (袁珂。中國神話傳說詞典 Словарь китайских мифов и легенд). Шанхай, 1985.

Юань Син-пэй 1981 — *Юань Син-пэй, Хоу Чжун-и*. Чжунго вэньянь сяошо мулу (袁行霈，侯忠義。中國文言小說書目 Каталог китайских сяошо на литературном языке). Пекин, 1981.

Юань Син-пэй 1987 — *Юань Син-пэй*. Чжунго шигэ ишу яньцзю (袁行霈。中國詩歌藝術研究 Исследования искусства китайской лирической поэзии). Пекин, 1987.

Юань Син-пэй 1999 — *Юань Син-пэй*. Тао Юань-мин няньпу хуэйкао (袁行霈。 陶淵明年譜滙考 Обобщенная погодичная хроника Тао Юань-мина) // Лючао цзоцзя 1999. Т. 1.

Юань Цзинь-ху 1995 — *Юань Цзинь-ху*. Цун юйфа сыхуэй кань «Си цзин цза цзи» дэ чэншу няньдай (袁津琥。從語法詞彙看《西京雜記》的成書年代 О времени создания «Разных записок о западной столице» с точки зрения их грамматики и лексики) // Мяньян шичжуань сюэбао (Вестник Мяньянского высшего спец. пед. училища). 1995. № 2.

Юань Цзянь 1990 — *Юань Цзянь*. Лихунь сяошодэ сыцы шэнцзи (袁健。離魂小說的四次升級 Четыре уровня развития рассказов о покинувшей тело душе) // Цзиньян сюэкань (Цзиньянский вестник). 1990. № 2.

Юань Цы-шань 1960 — Юань Цы-шань цзи / Сунь Ван цзяодянь (元次山集 / 孫望校點 Критический текст собрания сочинений Юань Цы-шаня / Крит. текст Сунь Вана). Пекин, 1960.

Юань Шу-хуэй 2004 — *Юань Шу-хуэй*. Чжуйсюнь Таохуаюань (袁書會。追尋桃花源 В поиска Персикового источника) // Чунцин юдянь сюэюань сюэбао (Вестник Чунцинской почтово-телекоммуникационной академии). 2004. № 4.

Юань Юй-синь 1982 — *Юань Юй-синь*. Дяньцзи чжушицзя Го Пу (苑育新。典籍注釋家郭璞 Комментатор классических текстов Го Пу) // Цышу яньцзю (Исследования по лексикографии). 1982. № 2.

Юй Вэй-на 2006 — *Юй Вэй-на*. Чжан Чжо сяошодэ шэньмэй тэчжэн (于偉娜。張鷟小說的審美特征 Характерные особенности эстетики прозы Чжан Чжо) // Шэхуэй кэсюэ луньтань (Форум общественных наук). 2006. № 8.

Юй Ин-ши 1987 — *Юй Ин-ши*. Ши юй чжунго вэньхуа (余英時。士與中國文化 Ученый муж и китайская культура). Шанхай, 1987.

Юй Пин-вэнь 2006 — *Юй Пин-вэнь*. Гэ Хун «Гэнь сянь чжуань» шэньсюэ вэйгэдэ сяньсянсюэ фэньси (余平文。葛洪《神仙傳》神學位格的現象學分析 Феноменологический анализ теологических сущностей в «Жизнеописания божественных бессмертных» Гэ Хуна) // Шицзе чжэсюэ (Мировая философия). 2006. № 1.

Юй Синь 1958 — Юй Синь ши фу сюань 庾信詩賦選 / Тань Чжэн-би, Цзи Фу-хуа сюаньчжу (庾信詩賦選 / 譚正璧，紀馥華 選注 Избранные стихотворения и оды Юй Синя / Сост., коммент. Тань Чжэн-би, Цзи Фу-хуа. Шанхай, 1958.

Юй Синь 1980 — Юй Цзы-шань цзи / Ни Фань чжу (庾子山集注 / 倪璠注 Собрание сочинений Юй Цзы-шаня / Комент. Ни Фаня). Пекин, 1980.

Юйси-шэн 2008 — Юйси-шэн ши цзи цзянь чжу сань цзюань / Цин Фэн Хао цзянь чжу 玉溪生詩集箋注 三卷 / 清馮浩箋注 Собрание стихов Рожденного из Нефритового ручья с построчным комментарием в трех цзюанях / Комментарий цинского Фэн Хао). Пекин, 2008.

Юй Сюэ-фан 1983 — *Юй Сюэ-фан*. Бао Чжао шэнпин цзи ци шивэнь яньцзю (余學芳。 鮑照生平及其詩文研究 Исследования жизни Бао Чжао и его лирики и художественной словесности). Тайбэй, 1983.

Юй Ся 2006 — *Юй Ся*. Люэлунь «Си цзин цза цзи» дэ чжуяо нэйжун цзици вэньсюэ цзячжи (余霞。略論《西京雜記》的主要內容及其文學價值 Коротко об основном содержании «Разных записок о западной столице», а также их литературной ценности) // Лэшань шифань сюэюань сюэбао (Вестник Лэшаньской пед. академии). 2006. № 7.

Юй Ся 2010 — *Юй Ся, Юй Янь*. Сэ, цай, дэ — Лю Сян «Ле нюй чжуань» нюйсин шэньмэй нэйхань цзеду (余霞，余燕。色，才，德 — 劉向《列女傳》女性審美內涵解讀 Красота, талант, добродетель — анализ женского эстетического звучания «Отдельных жизнеописаний женщин» Лю Сяна) // Чжунхуа нюйцзы сюэюань сюэбао (Вестник Китайской женской академии). 2010. № 4.

Юй тай синь юн 1959 — Юй тай синь юн / Сюй Линь бянь, У Чжао-и чжу (玉臺新詠 /徐陵編，吳兆宜注 Новые напевы Нефритовой башни / Под ред. Сюй Лина, коммент. У Чжао-и) // Серия «Иванами бунко». Токио, 1959. Т. 1—3.

Юй тай синь юн 2001 — Юй тай синь юн / Сюй Линь бянь, У Чжао-и чжу (玉臺新詠 / 徐陵編，吳兆宜注 Новые напевы Нефритовой башни / Под ред. Сюй Лина, коммент. У Чжао-и). Тайбэй, 2001

Юй тай синь юн 2004 — «Юй тай синь юн» цзяньчжу / Сюй Линь бянь, У Чжао-и чжу (玉臺新詠箋注 / 徐陵編，吳兆宜注 «Новые напевы Нефритовой башни» с построчными комментариями» / Под ред. Сюй Лина, коммент. У Чжао-и). Пекин, 2004. Т. 1—2.

Юй Тянь-чи 1987 — *Юй Тянь-чи*. Тандай сяошодэ фада юй синцзюань угуаньшэ (于天池。唐代小說的發達與行卷無關涉 Развитие прозы танских авторов, не связанное с «посыльными свитками») // Вэньсюэ ичань (Литературное наследие). 1987. № 5.

Юй Хай-бо 2006 — *Юй Хай-бо*. Шилунь «Жэнь ши чжуань» дэ вэньсюэши цзячжи (于海博。試論《任氏傳》的文學史價值 Предварительно о ценности «Истории госпожи Жэнь» для истории лите-

ратуры) // Цанчжоу шифань чжуанькэ сюэсяо сюэбао (Вестник Цанчжоуского специализированного пед. училища). 2006. № 1.

Юй Цай-линь 2004 — *Юй Цай-линь*. «Цзуань и цзи» хэ Лу Тун сыинь (余才林。《纂異記》和盧仝死因 «Собранные вместе записки о странном» и причина смерти Лу Туна) // Вэньсюэ ичань (Литературное наследие). 2004. № 1.

Юй Цзин 2009 — *Юй Цзин*. Цун «Тай пин гуан цзи» кань лэйшэнь цзи лэйшэнь чунбэй сысян (禹璟。從《太平廣記》看雷神及雷神崇拜思想 О боге грома и культе бога грома в «Обширных записках годов Тай-пин») // Яньань чжие цзишу сюэюань сюэбао (Вестник Яньаньской профессионально-технической академии). 2009. № 6.

Юй Цзо-шэн 2011 — *Юй Цзо-шэн*. «Соу шэнь цзи» цзянъяо чугуай гуши цзици инсян (余作勝。《搜神記》降妖除怪故事及其影響 Истории об укрощении оборотней и изгнании нечисти из «Записок о поисках духов», а также их влияние) // Лэшань шифань сюэюань сюэбао (Вестник Лэшаньской пед. академии). 2011. № 4.

Юй Цзянь-хуа 2009 — *Юй Цзянь-хуа*. Гуцзи чжэнлидэ цзинпинь — пин Дун Чжи-цяо сяньшэндэ «"Гуань ши инь ин янь цзи сань чжун" ичжу» (于建華。古籍整理的精品 — 評董志翹先生的的〈觀世音應驗記三種〉譯注 Образец выправления древнего памятника — по поводу «Трех сборников записок свидетельств о Гуаньшиинь» с переводом и толкованием господина Дун Чжи-цяо) // Тайшань сюэюань сюэбао (Вестник Тайшаньской академии). 2009. № 5.

Юй Цзя-си 1963 — Юй Ця-си луньсюэ цзачжу (余嘉錫論學雜著 Сборник разных научных статей Юй Цзя-си). Пекин, 1963.

Юй Цзя-си 1986 — *Юй Цзя-си*. Сы ку ти яо бяньчжэн (余嘉錫。四库提要辯證 Исследование «Главного из четырех хранилищ»). Пекин, 1986. Т. 1—4.

Юй Цзя-си 1997-1 — Юй Цзя-си вэньши луньцзи (余嘉錫文史論集 Сборник статей Юй Цзя-си по литературе и истории). Чанша, 1997.

Юй Цзя-си 1997-2 — *Юй Цзя-си*. Сяошоцзя чуюй байгуань шо (余嘉錫。小說家出于稗官說 О школе «сяошо», родившейся из рассказов байгуань) // Юй Цзя-си вэнь ши луньцзи (Сборник статей Юй Цзя-си по литературе и истории). Чанша, 1997.

Юй Цзя-си 2010-1 — *Юй Цзя-си*. Гудай сяошо цункао (余嘉錫。古代小說叢考 Исследования по старой прозе сяошо). Пекин, 2010.

Юй Цзя-си 2010-2 — Юй Цзя-си. «Инь юнь сяо шо» цзичжэн (余嘉錫。《殷芸小說》輯證 Дополненные и выверенные «Короткие рассказы Инь Юня») // Юй Цзя-си. Гудай сяошо цункао (Исследования по старой прозе сяошо). Пекин, 2010.

Юй Чжун-цзе 2010 — Юй Чжун-цзе. «Юань хунь чжи» чжун гуйхунь фучоу гушидэ вэньхуа тэсин (喻忠杰。《冤魂志》中鬼魂復仇故事的文化特性 Культурные особенности рассказов о возвращающихся мстить душах умерших в «Записях о душах безвинно погибших») // Сяньдай юйвэнь (Современный язык). 2010. № 12.

Юй Ши-лин 2009 — Юй Ши-лин. Лу Цзи, Лу Юнь няньпу (俞士玲。 陸機， 陸雲年譜 Погодичная хроника Лу Цзи и Лу Юня). Пекин, 2009.

Юй Ши-нань 2012 — Юй Ши-нань шивэньцзи / Ху Хун-цзюнь, Ху Ся цзичжу (虞世南詩文集 / 胡洪軍，胡遐輯注 Собрание поэтических и литературных произведений Юй Ши-наня с комментариями / Сост. и коммент. Ху Хун-цзюня и Ху Ся). Ханчжоу. 2012.

Юй Шоу-куй 1982 — Юй Шоу-куй. Цзя И (于首奎。賈誼) // Чжунго гудай чжэ мин чжэсюэ-цзя 1982. Т. 1.

Юй Юнь 2011 — Юй Юнь. «Шу и цзи» цзи «Вэнь чжан юань ци» чжэньвэй каобянь (俞芸。《述異記》及《文章緣起》真偽考辨 Исследование подлинности «Записок, излагающих странное» и «Изъяснения истоков изящной словесности») // Хэнань цзяоюй сюэюань сюэбао (Вестник Хэнаньской образовательной академии). 2011. № 2.

Юн ши 1990 — Юн ши ши / Чэнь Цзянь-гэнь сюаньчжу (詠史詩 / 陳建根選注 Стихи, воспевающие историю / Сост. и коммент. Чэнь Цзянь-гэня). Пекин, 1990.

Ю Шу-шу 2008 — Ю Шу-шу. Цзяньси «Хэ дун цзи» чжундэ шэньсянь синсян (游束束。簡析《河東記》中的神仙形象 Анализ образов бессмертных в «Записках, [сделанные] к востоку от Реки») // Цзунцзяосюэ яньцзю (Исследования по религиоведению). 2008. № 4.

Юэ Ли-сун 2009 — Юэ Ли-сун. «Гу цзин цзи» дэ тяньмин лишигуань (岳立松。《古鏡記》的天命歷史觀 Исторические воззрения на судьбу в «Записках о древнем зеркале») // Вэньхуа сюэкань (Журнал «Культура»). 2009. № 3.

Юэфу ши сюань 1954 — Юэфу ши сюань / Юй Гуань-ин сюаньчжу (樂府詩選 / 餘冠英選註 Избранные юэфу / Сост. и коммент. Юй Гуань-ина). Пекин, 1954.

Юэфу ши цзи 1955 — Юэфу ши цзи / Го Мао-цянь бянь (樂府詩集 / 郭茂倩編 Собрание поэзии юэфу / Под ред. Го Мао-цяня). Пекин, 1955. Т. 1—4.

Юэфу ши цзи 1998 — Юэфу ши цзи / Го Мао-цянь бянь (樂府詩集 / 郭茂倩編 Собрание поэзии юэфу / Под ред. Го Мао-цяня). Пекин, 1998. Т. 1—4.

Юэфу ши яньцзю 1957 — Юэфу ши яньцзю луньвэньцзи (樂府詩研究論文集 Сборник исследовательских статей о поэзии юэфу). Пекин, 1957

Юэ Цзюань-цзюань 2004 — *Юэ Цзюань-цзюань*, *Гу Ин-синь*. Гуй шэнь (岳娟娟，顧迎新。鬼神 Бесы и духи). Цзинань, 2004.

Ян Бо 2007 — *Ян Бо*. Лунь «Шо юань», «Синь сюй» тунти цайляодэ юньюн (楊波。論《說苑》，《新序》同題材料的運用 Об использовании сходных материалов в «Саде речений» и «Новом предуведомлении») // Гуцзи чжэнли яньцзю сюэкань (Текстологические исследования древних памятников). 2007. № 4.

Ян Бо 2007-2 — *Ян Бо*. Цинчжэньгуаньбэнь «Тан чжи янь» шуяо (楊波。清真館本《唐摭言》述要 Главное о списке «Свода рассказов о Тан» из палаты Цинчжэньгуань) // Вэньсянь (Литературные памятники). 2007. № 4.

Ян Бо-хань 2008 — *Ян Бо-хань*. Мэйнюй пого юй чоунюй синбандэ эр чжун цзоу — «Ле нюй чжуань» дэ нюйсингуань цзици вэньсюэ бяосянь (楊博涵。美女破國與丑女興邦的二重奏 —《列女傳》的女性觀及其文學表現 Два основных мотива: красавица уничтожает царство, уродина ведет страну к процветанию — Женские типажи в «Отдельных жизнеописаниях женщин» и их литературное проявление) // Сюэшу цзяолю (Научный обмен). 2008. № 4.

Ян Вэй-цзян 2011 — *Ян Вэй-цзян*. «Си цзин цза цзи» дэ вэньсюэсин цяньси (楊韋強。《西京雜記》的文學性淺析 Краткий анализ литературности «Разных записок о западной столице») // Вэньи шэнхо (Литературная жизнь). 2011. № 11.

Ян Вэнь-синь 2010 — *Ян Вэнь-синь*. Ван Жэнь-юй «Кай юань тянь бао и ши» сысян ишу чутань (楊文新。王仁裕《開元天寶遺事》思想藝術初探 Предварительные разыскания о содержательном и художественном в «Забытых историях годов Кай-юань и Тянь-бао» Ван Жэнь-юя) // Сибэй миньцу дасюэ сюэбао (Вестник Северо-западного ун-та национальностей). 2010. № 1.

Ян Вэнь-синь 2011 — *Ян Вэнь-сэнь*. «Бу цзян цзун бай юань чжуань» цзочжэ синьтань (楊文森。《補江總白猿傳》作者新探 Новые сведения об авторе «Дополнения к истории Цзян Цзуна о белой обезьяне») // Сюэлилунь (Теоретические исследования). 2011. № 8.

Ян И 1992 — *Ян И*. Цун «Ю ян цза цзу» дао «И цзянь чжи» (楊義。從《酉陽雜俎》到《夷堅志》 От «Разных заметок с южной стороны Ю[шани]» до «Записей И-цзяня») // Цилу сюэкань (Шаньдунский ежемесячник). 1992. № 2.

Ян И 1998 — *Ян И*. Чжунго гудянь сяошо шилунь (楊義。中國古典小說史論 Исторический очерк классической китайской прозы сяошо). Пекин, 1998.

Ян И 2006 — *Ян И*. Чжунго гудянь вэньсюэ ту чжи: Сун, Ляо, Си Ся, Цзинь, хуэйху, туфань, Далиго, Юань-дай цзюань (楊義。中國古典文學圖志。宋, 遼, 西夏, 金, 回鶻, 土番, 大理國, 元代卷 Иллюстрированная китайская классическая литература. Том о Сун, Ляо, Западном Ся, Цзинь, уйгурах, турфаньцах, государстве Дали и эпохе Юань). Пекин, 2006.

Ян Ин 2010 — *Ян Ин*. «Ши шо синь юй: фан чжэн» цзи «фан чжэн» гуань яньцзю (楊穎。《世說新語：方正》及《方正》觀研究 Исследование «Нового изложения рассказов, в свете ходящих: беспорочные и прямые» и представлений о «беспорочных и прямых») // Гуцзи чжэнли яньцзю сюэкань (Текстологические исследования древних памятников). 2010. № 1.

Ян Куань 2003 — *Ян Куань*. Чжаньго ши (楊寬。 戰國史 История Борющихся царства). Шанхай, 2003.

Ян Люй 1981— *Ян Люй*. Ли Шан-инь пинчжуань (楊柳。李商隱評傳 Критическое жизнеописание Ли Шан-иня). Нанкин, 1981.

Ян Мин 2001 — *Ян Мин*. Лю Се пинчжуань (楊明。 劉勰評傳 Критическое жизнеописание Лю Се). Нанкин, 2001.

Ян Минь-су 1992 — *Ян Минь-су*. Тандай чуаньци «Сюань гуай лу» шилунь (楊民蘇。唐代傳奇《玄怪錄》試論 Предварительно о сборнике новелл чуаньци эпохи Тан «Записи о сокровенных чудесах») // Куньмин шичжуань сюэбао (Вестник Куньминского высшего пед. спец. училища). 1992. № 1.

Ян Минь-су 1993 — *Ян Минь-су*. Вань Тан Пэй Синдэ сяошо «Чуань ци» чутань (楊民蘇。晚唐裴鉶的小說《傳奇》初探 Предварительные сведения о сборнике сяошо «Повествования об удивительном» позднетанского Пэй Сина) // Куньмин шичжуань сюэбао (Вестник Куньминского высшего пед. спец. училища). 1993. № 4.

Ян Минь-су 1994-1 — *Ян Минь-су*. Тандай Сюэ Юн-жо сяошо чжуаньцзи «Цзи и цзи» (楊民蘇。唐代薛用弱小說專集《集異記》 Сборник прозы сяошо танского Сюэ Юн-жо «Собрание записок о странном») // Куньмин фаньчжуань сюэбао (Вестник Куньминского пед. специального училища). 1994. № 1.

Ян Минь-су 1994-2 — *Ян Минь-су*. Шилунь Тандай Лю Судэ иши сяошоцзи «Да тан синь юй» (楊民蘇。試論唐代劉肅的軼事小說《大唐新語》Предварительно о сборнике неофициальных исторических сяошо танского Лю Су «Новые рассказы о Великой Тан») // Куньмин шичжуань сюэбао (Вестник Куньминского высшего спец. пед. училища). 1994. № 2.

Ян Мяо 2012 — *Ян Мяо.* Хуа «хуа» чжи мэй — гуаньюй Гэ Хун «Шэнь сянь чжуань» дэ шэньмэй фэньси (陽淼。化《化》之美 — 關於葛洪《神仙傳》的審美分析 Красота превращения «превращения» — по поводу анализа эстекики «Жизнеописаний божественных бессмертных» Гэ Хуна) // Цзунцзяосюэ яньцзю (Исследования по религиеведению). 2012. № 1.

Ян Сай 2008-1 — *Ян Сай.* Жэнь Фан няньпу (楊賽。任昉年譜 Погодичная хроника Жэнь Фана) // Аньцин шифань сюэюань сюэбао (Вестник Аньцинской пед. академии). 2008. № 5.

Ян Сай 2008-2 — *Ян Сай.* Жэнь Фан яньцзю цзуншу (楊賽。任昉研究綜述 Очерк изучения Жэнь Фана) // Цинхай шифань дасюэ сюэбао (Вестник Цинхайского пед. ун-та). 2008. № 1.

Ян Сюань-чжи 1963 — *Ян Сюань-чжи.* Ло ян га лань цзи (陽衒之。 洛陽伽籃記 Записки о буддийских храмах Лояна) // Трипитака 1963. Т. 51.

Ян Сюн 1988 — *Ян Сюн.* Ян-цзы фа янь (揚雄。 揚子法言 Образцовые речения учителя Яна) // Чжу цзы цзи чэн. Т. 7.

Ян Сюн 1993 — Ян Сюн цзи цзяочжу / Чжан Чжэнь-цзэ цзяо чжу (揚雄集校注 / 張震澤校注 Критический текст собрания сочинений Ян Сюна с комментарием / Крит. текст и коммент. Чжан Чжэнь-цзэ). Шанхай, 1993.

Ян Сюн 2000 — Ян Сюн вэнь цзи цзяньчжу / Чжэн Вэнь чжэ (揚雄文集箋注 / 鄭文著 Собрание литературных произведений Ян Сюна с построчными комментариями / Сост. Чжэн Вэнь). Чэнду, 2000.

Ян Фань-хуа 2011 — *Ян Фань-хуа.* Цзяньлунь «Соу шэнь цзи» чжундэ шэньсяньгуань (陽繁華。濺論《搜神記》中的神仙觀 Коротко о представлениях о бессмертных из «Записок о поисках духов») // Хэнань гуанбо дяньши дасюэ сюэбао (Вестник Хэнаньского ун-та радио и телевидения). 2011. № 2.

Ян Фэй 2006 — *Ян Фэй.* Байгуань вэйшичжи чжилю лунь (楊菲。稗官為史之支流論 О байгуань, как об источнике исторических сведений) // Фуцзянь шифань дасюэ сюэбао (Вестник Фуцзяньского пед. ун-та). 2006. № 1.

Ян Хуэй-кунь 1994 — *Ян Хуэй-куй.* Чжунго Вэй, Цзинь, Наньбэйчао цзунцзяо ши (楊輝坤。 中國魏晉南北朝宗教史 История китайских религий при Вэй, Цзинь, Южных и Северных династиях) // Чжунго цюань ши 1994. Т. 7.

Ян Цзе 2010 — *Ян Цзе.* Ба дай тань соу цзяоцзянь / Хуан Да-хун цзяоцзянь (陽玠。八代談藪校箋 / 黃大宏校箋 Критический текст «Рощи бесед за восемь эпох» с комментариями / Крит. текст Хуан Да-хуна). Пекин, 2010.

Ян Цзы-шэн 1990 — *Ян Цзы-шэн.* Синьбянь чжунго гудай сяошо ши (楊子聖。新編中國古代小說史 Вновь составленная история древней китайской прозы сяошо). Наньцзин, 1990.

Ян Цин 2009 — *Ян Цин.* Лян Хань шэньми вэньхуа юй У-ди чуаньшо силе вэньтидэ жэньшэнь юйхэ (陽清。兩漢神秘文化與武帝傳說系列文體的人神遇合 Культура мистицизма периода обеих Хань и типологически однородные взаимовлечения человека и духа в преданиях об У-ди) // Куньмин лигун дасюэ сюэбао (Вестник Куньминского научно-технологического ун-та). 2009. № 10.

Ян Цин-цунь 2011 — *Ян Цин-цунь.* Сундай саньвэнь яньцзю (楊慶存。宋代散文研究 Бессюжетная проза эпохи Сун). 2-е изд. Пекин, 2011.

Ян Цю-жун 2011 — *Ян Цю-жун.* «Тао хуа юань цзи»: Вэй Цзинь шици цзюй вэйдадэ сюаньгуай сяошо (楊秋榮。《桃花源記》：魏晉時期最偉大的玄怪小說 «Записки о Персиковом источнике»: самый выдающийся рассказ об удивительном времен Вэй и Цзинь) // Бэйцзин цзяоюй сюэюань сюэбао (Вестник Пекинской академии образования). 2011. № 2.

Ян Чжао-мин 1962 — *Ян Чжао-мин.* Лян шу Лю Се чжуань цзяньчжу (楊明照。 梁書劉勰傳箋注 Жизнеописание Лю Се из «Лян шу» с построчными комментариями) // Лю Се 1962.

Ян Чэн-цзу 1964 — *Ян Чэн-цзу.* Чжан Цзю-лин няньпу (楊承祖。張九齡年譜 Погодичная хроника Чжан Цзю-лина). Тайбэй, 1964.

Ян Шоу-цзин 1988 — Ян Шоу-цзин цзи / Се Чэн-жэнь чжубянь (楊守敬集 / 謝承仁主編 Собрание сочинений Ян Шоу-цзина / Глав. ред. Се Чэн-жэнь). Ухань, 1988. Т. 1—13.

Ян Шу-пэн 2010 — *Ян Шу-пэн.* 20 шицзи «Соу шэнь цзи» яньцзю цзуншу (楊淑鵬。XX 世紀《搜神記》研究綜述 Общий очерк исследований «Записок о поисках духов» в XX веке) // Цзинчжун сюэюань сюэбао (Вестник Цзинчжунской академии). 2010. № 5.

Ян Шэн-куань 1990 — *Ян Шэн-куань.* Етань Шэнь Я-чжи цзици «Цинь чжоу цзи» — цзяньюй Чэн И-чжун сяншэн шанцюэ (楊勝寬。也談沈亞之及其《秦夢記》— 兼與程毅中先生商榷 Еще раз о Шэнь Я-чжи, а также «Записках о сне про Цинь» — к дискуссии с господином Чэн И-чжуном) // Сычуань шифань сюэюань сюэбао (Вестник Сычуаньской пед. академии). 1990. № 2.

Ян Шэн-чжи 1985 — *Ян Шэн-чжи.* Юэфу ши ши (楊生枝。 樂府詩史 История поэзии юэфу). Синин, 1985.

Ян Юн 1999 — Ян Юн. Се Лин-юнь няньпу (楊勇。謝靈運 年譜 Погодичная хроника Се Лин-юня) // Лючао цзоцзя 1999. Т. 1.

Янь Вэй 2006 — *Янь Вэй.* «Люй янь кань жэнь» юй «жэнь янь кань люй» — «Цзинь люй цзи» юй Тан «Хэ дун цзи. Бань цяо сань нян цзы» сюйшу шицзяочжи бицзяо (閻偉。《驢眼看人》與《人眼

看驢》 — 《金驢記》與唐《河東記。板橋三娘子》敘述視角之比較 «Человек глазами осла» и «осел глазами человека» — сравнение «Золотого осла» и танской новеллы «Третья барышня с моста Баньцяо» с точки зрения нарративности) // Хубэй цзяоюй сюэюань сюэбао (Вестник Хубэйской образовательной академии). 2006. № 1.

Янь дань цзы 1985 — Янь дань цзы. Гэ Хун. Си цзин цза цзи / Чэн И-чжун дяньцзяо (燕丹子。葛洪。西京雜記 / 程毅中點校 Яньский наследный принц Дань. Гэ Хун. Разные записки о Западной столице / Крит. текст Чэн И-чжуна). Пекин, 1985.

Янь инь ши 1990 — Янь инь ши / Сун Хун сюаньчжу (宴飲詩 / 宋紅選注 Стихи о пирах / Сост. и коммент. Сун Хуна). Пекин, 1990.

Янь Цай-пин 1994 — *Янь Цай-пин.* Ци Лян шигэ яньцзю (閻采平。齊梁詩歌研究 Исследование поэзии эпох Южная Ци и Лян). Пекин, 1994.

Янь Цзе 1990 — *Янь Цзе.* «Да тан чуань цзай» као (嚴杰。《大唐傳載》考 Исследование «Собарния того, что передают о Великой Тан») // Гуцзи чжэнли яньцзю сюэкань (Текстологические исследования древних памятников). 1990. № 5.

Янь Чжи-туй 1993 — *Янь Чжи-туй.* Янь ши цзя сюнь цюаньи / Чэн Сяо-мин ичжу (顏之推。顏氏家訓全譯 / 程小銘譯注 Домашние поучения рода Янь с полным переводом на современный язык / Пер. и коммент. Чэн Сяо-мина). Гуйян, 1993.

Янь ши цзя сюнь 1980 — Янь ши цзя сюнь цзи цзе / Ван Ли-ци цзицзе (顏氏家訓集解 / 王利器集解 «Домашние наставления клана Янь» с собранием пояснений / Пояснения собраны Ван Ли-ци). Шанхай, 1980.

Яо Да-е 1984 — *Яо Да-е.* Хань юэфу сяолунь (姚大業。 漢樂府小論 Заметки о ханьских юэфу). Тяньцзинь, 1984.

Яо Сюань 1986 — *Яо Сюань.* Тан вэнь цуй (姚鉉。 唐文粹 Лучшие произведения изящной словесности Тан). Ханчжоу, 1986. Т. 1—4.

Яо Цзи-хэн 1933 — *Яо Цзи-хэн.* Гу цзинь вэй шу као / Гу Цзе-ган цзяодянь (姚際恆。古今偽書考 / 顧頡剛校點 Разыскания о древних и современных поддельных книгах / Крит. текст Гу Цзе-гана). Бэйпин, 1933.

Яо Цзюнь 2008-1 — *Яо Цзюань.* Дуй «Хань шу и вэнь чжи» чжун сяошоцзя минминдэ сыкао (姚娟。對《漢書。藝文志》中小說家命名的思考 Размышения о названии «школа сяошо» из «Трактата о литературе [шести классов] искусств» «Истории [династии] Хань») // Хайнань дасюэ сюэбао (Вестник Хайнаньского ун-та). 2008. № 5.

Яо Цзюань 2008-2 — *Яо Цзюань.* «Синь сюй», «Шо юань» вэньсянь яньцзю цзуншу (姚娟。《新序》，《說苑》文獻研究綜述 Общий очерк источниковедческого изучения «Нового предуведомления» и «Сада речений») // Фуян шифань сюэюань сюэбао (Вестник Фуянской пед. академии). 2008. № 2.

Яо Цзюань 2009 — *Яо Цзюань.* Лю Сян чжуань «Шо юань сюй лу» цзеду (姚娟。劉向撰《說苑敘錄》解讀 Анализ «Записи, предваряющей "Сад речений"» Лю Сяна) // Фуян шифань сюэюань сюэбао (Вестник Фуянской пед. академии). 2009. № 2.

Яо Цзюань 2010 — *Яо Цзюань.* Дуй чжигуай сяошо лиши дивэйдэ цзай сыкао — лянчжун бутун сяошо гуаньняньдэ маодунь юй Лючао сяошо яньцзю (姚娟。對志怪小說歷史地位的再思考 — 兩種不同小說觀念的矛盾與六朝小說研究 Еще раз об историческом месте прозы об удивительном — противоречия между двумя несходными точками зрения и изучение прозы сяошо периода Шести династий) // Наньян шифань сюэюань сюэбао (Вестник Наньянской пед. академии). 2010. № 2.

Яо Шэн-лян 2009 — *Яо Шэн-лян.* Шичжуань тили, юйянь бифа — «Ле сянь чжуань», «Шэнь сянь чжуань» сюйши моши таньси (姚聖良。史傳體例，寓言筆法 — 《列仙傳》，《神仙傳》敘事模式探析 Архитектоника исторической биографии, притчевое изложение — анализ нарративной модели «Отдельных жизнеописаний бессмертных» и «Жизнеописаний божественных бессмертных») // Фуян шифань сюэюань сюэбао (Вестник Фуянской пед. академии). 2009. № 2.

ЛИТЕРАТУРА НА ЕВРОПЕЙСКИХ ЯЗЫКАХ

Acker 1952 — *Acker W.* T'ao the Hermit: Sixty Poems by T'ao Ch'en (365—427). L., 1952.

Alimov 1999 — *Alimov I.* Song biji authorial collections: preliminary observations // Manuscripta Orientalia. Vol. 5. No 3. September 1999.

Alimov 2000 — *Alimov I.* Song biji authorial collections: «Lofty Judgements by The Palace Gates» by Liu Fu // Manuscripta Orientalia. 2000. No 3.

Alimov 2009 – *Alimov I.* «Tai-ping guang ji»: Motives Related to the Dead Souls // Manuscripta Orientalia. 2009. No 1.
Alimov 2009-1 — *Alimov I.* Song Qi and «The Notes of Mr. Song Jing-wen» // Manuscripta Orientalia. 2009. No 2.
Alimov 2011 — *Alimov I.* The Origins of Chinese narrative prose: fifteen collections from «The History of The Han dynasty» // Manuscripta Orientalia. 2011. No 1.
Alimov 2012 — *Alimov I.* Concerning «Records of searching for spirits» of Gan Bao // Manuscripta Orientalia. 2012. No 1.
Alimov 2013 — *Alimov I.* Cood Reviews: Three early collections of Buddhist stories // Manuscripta Orientalia. 2013. No 1.
Allan 1991 — *Allan S.* The Shape of the Turtle: Myth, Art and Cosmos in Early China. Albany, 1991.
Allen 1996 — *Allen J. R.* In the Voice of Others: Chinese Music Bureau Poetry. Ann Arbor, 1996.
Allen 2006 — *Allen S. M.* Tales Retold: Narrative Variation in a Tang Story // Harvard Journal of Asiatic Studies. 2006. No 1 (Vol. 66).
Annals of Lü Buwei 2000 — The Annals of Lü Buwei / A Complete translation and study by J. Knoblock and J. Riegel. California, 2000.
Anthology 1965 — Anthology of Chinese Literature. Vol. I: From Early Times to the Fourteenth Century / Ed. by C. Birch. N.-Y.. 1965.
Anthology 1967 — An Anthology of Chinese Verse / Transl., annot. by J. D. Frodsham. With the collaboration of Ch'eng His. Oxford, 1967.
Anthology 1996 — An Anthology of Chinese Literature: Beginnings to 1911 / Ed. and transl. by S. Owen. N.-Y.; L., 1996.
Arbuckle 1988 — *Arbuckle G.* When Did Ge Hong Die? // B. C. Asian Review. 1988. No 2.
Asian Poets 2012 — Asian Poets. Critical Survey of Poetry / Ed. by R. M. Canfield Reisman. Ipswich, 2012.
Bagley 1999 — *Bagley R.* Shang Archeology // Cambridge History 1999.
Balazs 1964 — *Balazs E.* Chinese Civilization and Bureaucracy: Variations on a Theme. N.-Y.; L., 1964.
Barrett 2003 — *Barrett T. H.* On the reconstruction of the «Shenxian zhuan» // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 2003. No 2.
Benn 1977 — *Benn C. D.* Taoism as Ideology in Reign of Emperor Hsuan-tsung. Ph. D. Diss., University of Michigan. Ann Arbor, 1977.
Bickford 1996 — *Bickford M.* Ink Plum. The Making of a Chinese Scholar-Painting Genre. Cambridge, 1996
Bielenstein 1986 — *Bielenstein H.* Wang Mang, the Restoration of the Han Dynasty, and Later Han // Cambridge History 1986.
Bilsky 1975 — *Bilsky L. J.* The State Religion of Ancient China. Taipei, 1975. Vol. 1—2.
Biographical Dictionary of Chinese Women 2007 — Biographical Dictionary of Chinese Women: Antiquity through Sui, 1600 B. C. E.—618 C. E. / Editors-in-Chief L. X. Hong Lee and A. D. Stefanowska. N.-Y., 2007.
Birrell 1985 — *Birrell A.* The Dusty Mirror: Courtly Portraits of Women in Southern Dynasties Love Poetry // Expressions of Self in Chinese Literature / Ed. вy R. E. Hegel and R. C. Hessney. N.-Y., 1985.
Birrel 1989 — *Birrel A.* Mythmaking and Yüeh-fu: Popular Songs and Ballads of Early Imperial China // Journal of the American Oriental Society 109. No 2 (1989).
Birrel 1993 — *Birrel A.* Chinese Mythology: An Introduction / With a Foreward by Yuan Ke. Baltimore; L., 1993.
Birrel 1993-1 — *Birrel A.* Popular Songs and Ballads of Han China. Honolulu, 1993.
Birrell 2001 — *Birrell A.* Women in Literature // Columbia History of Chinese Literature 2001.
Birrell 2001-1 — *Birrell A.* Balladry and Popular Song // Columbia History of Chinese Literature 2001.
Birrell 2008 — *Birrell A.* China's Bawdy: The Pop Songs of China, 4—5th Centuries. Cambridge, 2008.
Bischoff 1963 — *Bischoff F. A.* La Forêt des Pinceaux. Étede sur l'Académie du Han-lin sous ls Dynastie des T'ang et traduction du *Han lin tche*. Paris, 1963.
Bischoff 1976 — *Bischoff F.* Interpreting the «Fu»: Study in Chinese Literary Rhetoric. Wiesbaden, 1976.
Bischoff 1985 — *Bischoff F. A.* The Songs of the Orchid Tower. Wiesbaden, 1985.
Blackely 1999 — *Blackely B. B.* Geography of Chu // Defining Chu 1999.
Blitstein 2011 — *Blitstein P. A.* From Wang Jian to Shen Yue: Literature and «Moral Qualification» in the Political Culture of 5th and 6th Century Southern China // Yields of Transition 2011.
Bodde 1938 — *Bodde D.* China's First Unifier: A Study of the Ch'in Dynasty as Seen in the Life of Li Ssu. Leiden, 1938.
Bodde 1975 — *Bodde D.* Festivals in Classical China: New Year and Other Annual Observances During the Han Dynasty. Princeton, 1975.
Bodde 1981 — *Bodde D.* Essays on Chinese Civilization / Ed. and intansl. by C. Le Blanc and D. Borei. Princeton, 1981.
Bodde 1986 — *Bodde D.* The state and empire of Ch'in // Cambridge History 1986.
Boltz 1993 — *Boltz W. G.* Shuo wen chieh tzu // Early Chinese Texts 1993.

Book of Odes 1950 — The Book of Odes: Chinese text, transcription and transl. by B. Karlgren. Stockholm, 1950.
Book of Songs 1937 — The Book of Songs / Transl. from the Chinese by Ar. Waley. L., 1937.
Bossler 1998 — *Bossler B. J.* Powerful Relations: Kinship, Status and State in Sung China. Harvard, 1998.
Boulger 1898 — *Boulger D. Ch.* The History of China. L.; Calcutta, 1898. Vol. 1—3.
Brashier 1996 — *Brashier K. E.* Han Thanatology and the Division of «Souls» // Early China. 21 (1996).
Brindley 2012 — *Brindley E. F.* Music, cosmology, and the politics of harmony in Early China. N.-Y., 2012.
Brooks 1968 — *Brooks B. E. A.* Geometry of Shi-pin // Wen-Lin 1968.
Budd 1912 — *Budd C.* Chinese Poems. Oxford, 1912.
Bujard 2009 — *Bujard M.* State and Local Cults in Han Religion // Early Chinese Religion 2009.Vol. 2.
Burton 1962 — *Burton W.* Cold Mountain: 100 Poems by the T'ang Poet Han-shan. N.-Y., 1962.
Cai Xuehai 1998 — *Cai Xuehai* (蔡學海). Reseach on Wei, Jin and Northern and Southern Dynasties history from Taiwan and Hong Kong / Transl. by K. Klein // Early Medieval China. № 4 (1998).
Cai Zong-qi 1996 — *Cai Zong-qi.* The Matrix of Lyric Transformation: Poetic Modes and Self-Presentation in Early Chinese Pentasyllabic Poetry. Ann Arbor, 1996.
Cai Zong-qi 2001 — *Cai Zong-qi.* The Making of a Critical System: Concepts of Literature in *Wenxin daiolong* and Earlier Texts // Chinese Literary Mind 2001.
Cai Zong-qi 2003 — *Cai Zong-qi*. The Polysemous Term of Shen in Wenxin diaolong // Recarving the Dragon 2003.
Cai Zong-qi 2007 — *Cai Zong-qi*. Introduction. Major Aspects of Chinese Poetry // Guided Anthology 2007.
Cai Zong-qi 2007-1 — *Cai Zong-qi*. Pentasyllabic *Shi* Poetry: The «Nineteen Old Poems» // Guided Anthology 2007.
Cai Zong-qi 2010 — *Cai Zong-qi*. Evolving Practices of *Guan* and Liu Xie's Theory of Literary Interpretation // Interpretation and Literature 2010.
Cahill 1960 — *Cahill J.* Chinese Painting. Geneva; L., 1960.
Cahill 1993 — *Cahill S. E.* Transcendence and Divine Passion: The Queen Mother of the West in Medieval China. Stanford, 1993.
Cambridge History 1979 — The Cambridge History of China. Vol. 3. Sui and T'ang China, 589—906. Part I / Ed. by D. Twitchett. Cambridge, 1979.
Cambridge History 1986 — The Cambridge History of China. Vol. 1. The Ch'in and Han Empires, 221 B. C.— A. D. 220 / Ed. by D. Twitchett, M. Loewe. Cambridge, 1986.
Cambridge History 1994 — The Cambridge History of China. Vol. 6. Alien Regimes and border states, 907— 1368 / Ed. by H. Franke and D. Twitchett. Cambridge, 1994.
Cambridge History 1999 — The Cambridge History of Ancient China from the Origins of Civilization to 221 B. C. / Ed. by M. Loewe and E. L. Shaughnessy. Cambridge, 1999.
Cambridge History 2009 — The Cambridge History of China. Vol. 5. Part One: The Sung Dynasty and Its Precursors, 907—1279 / Ed. by D. Twitchett and P. J. Smith. Cambridge, 2009.
Cambridge History of Chinese Literature 2010 — The Cambridge History of Chinese Literature / Ed. by Kang-I Sun Chang and S. Owen. Cambridge, 2010. Vol. 1—2.
Campany 1990 — *Campany R.* Return-From-Death Narratives in Early Medieval China // Journal of Chinese Religions. Vol. 18. 1990.
Campany 1991 — *Campany R.* Ghosts Matter: The Culture of Ghosts in Six Dynasties Zhiguai // Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews. Vol. 13. 1991.
Campany 1996 — *Campany R.* Strange Writings: Anomaly Accounts in Early Medieval China. Albany; N.-Y., 1996.
Campany 2002 — *Campany R. F.* To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents. Berkeley; Los Angeles; L., 2002.
Campany 2005 — *Campany R.* Two Religious Thinkers of the Early Eastern Jin: Gan Bao and Ge Hong in Multiple Contexts // Asia Major Third series. Vol. 18 (2005).
Campany 2009 — *Campany R.* Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China. Honolulu, 2009.
Carrington 1943 — *Carrington G. L.* A Short History of Chinese People. N.-Y.,1943.
Cartelli 2003 — *Cartelli M. A.* The Five-Colored Clouds of Mount Wutai: Poems from Dunhuang. Leiden; Boston, 2003.
Chan 2004 — *Chan Sh*. The Confucian Shi, Official Service, and the Confucian Analects. N.-Y., 2004.
Chang 1977 — *Chang N. S.* Chinese Literature. 2. Nature Poetry. N.-Y., 1977.
Chang 1978 — *Chang Fu-jui*. Jun-chai sui-pi wu chi // A Sung Bibliography. Hongkong, 1978.
Chang 1980 — *Chang Kwang-chih*. Shang Civilization. New Haven; L., 1980.
Chang 1983 — *Chang K. C. (Kwang-chih)*. Art, Myth and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China. Harvard, 1983.
Chang 1986 — *Chang K. C.* The Archeology of Ancient China. 4th ed. New Heaven, 1986.

Chang 1999 — *Chang Kwang-chih.* China on the Eve of the Historical Period // Cambridge History 1999.
Chang 2007 — *Chang L. S.-ch*. Daoist Transcendence and Tang Literati Identities in «Records of Mysterious Anomalies» by Niu Sengru (780—848) // Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews. 2007. Vol. 29.
Chang Kang-yi 1983 — *Chang Kang-yi* (*Kang-I Sun)*. Chinese «Lyric Criticism» in the Six Dynasties // Theories of the Arts in China / Ed. S. Bush and C. Murh. Princeton, 1983.
Chang Kang-yi 1986 — *Chang Kang-yi.* Six Dynasties Poetry. Princeton, 1986.
Chen 1992 — *Chen Jo-shui.* Liu Tsung-yuan and Intellectual Change in T'ang China, 773—819. Cambridge, 1992.
Chen 2010 — *Chen J.* The Poetics of Sovereignty: On Emperor Taizong of the Tang Dynasty. Cambridge, 2010.
Chen Jue 2004-1 — *Chen Jue.* History and Fiction in the *Gujing ji* (Record of an Ancient Mirror) // Monumenta Serica. Vol. 52 (2004).
Chen Jue 2004-2 — *Chen Jue.* The Mystery of an «Ancient Mirror»: An Interpretation of *Gujing ji* in Context of Medieval Chinese Cultural History // East Asian History. No 27. 2004.
Chen Shih-Xiang 1974 — *Chen Shih-Xiang*. The Shi-ching: Its Generic Significance in Chinese Literature, History and Poetics // Studies in Chinese Literary Genres 1974.
Ch'en 1986 — *Ch'en Chi-yon.* Confucian, Legalist, and Taoist Thought in Later Han // Cambridge History 1986.
Cheng 2001 — *Cheng A.* What Did It Mean to Be a Ru in Han Times? // Asia Major. Vol. 14. Part 2 (2001).
Cheu King 1967 — Cheu King. Texte chinois avec une double traduction, en français et en latin avec une introduction et une vocabulaire, par S. Couvreur. Taiwan, 1967.
Chiang 2009 — *Chiang L. S.-ch*. Visions of Happiness: Daoist Utopias and Grotto Paradises in Early and Medieval Chinese Tales // Utopian Studies. 2009. Vol. 20. No 17.
Chou 2006 — *Chou E. S.* Reconsidering Tu Fu: Literary Greatness and Cultural Context. 2-nd ed. Cambridge, 2006.
Chow Tse-tsung 1968 — *Chow Tse-tsung*. The Early History of the Chinese Word «Shih» (Poetry) // Wen-Lin 1968.
Chinese Classics 1960 — The Chinese Classics / Transl. by J. Legge. Repr. Taipei, 1960. Vol. 1— 5.
Chinese Literary Mind 2001 — A Chinese Literary Mind: Culture, Creavity, and Rhetoric in Wenxin daiolong / Ed. by Zong-qi Cai. Stanford, 2001.
Ching-Chung 1980 — *Ching-Chung P.* Titles of Palace Women — including Mothers of Emperors, Princesses, Wives of Emperors and Female Officials // Bulletin of Song and Yuan Studies. 1980. No 16.
Chinisische Anthology 1958 — Die Chinisische Anthology / Ubersetzung aus dem Wenhsuan von E. von Zach; ed. I. M. Fang; intr. J. R. Hightower. Cambridge, 1958. Vol. 1—2. 1958.
Chittick 2009 — *Chittick A.* The Life and Legacy of Liu Biao: Governor, Warlord, and Imperial Pretender in Late Han China // Journal of Asian History. No 37 (2003).
Chittick 2009 — *Chittick A.* Patronage and Community in Medieval China. The Xianyang Garrison, 400—600 C. E. Albany, 2009.
Chiu Ying-wing 1965 — *Chiu Ying-wing*. Brief History of the Chao. Hong Kong, 1965.
Chronicle 1952 — The Chronicle of the Three Kingdoms (220—265): Chapters 69—78 from the Tzu-chih t'ung-chien of Ssu-ma Kuang (1019—1068) / Transl. and annotated by A. Fang. Harvard. Vol. 1. 1952. Vol. 2. 1965.
Ch'un Ts'ew 1960 — Ch'un Ts'ew, with the Tso Chuen // The Chinese Classics 1960. Vol. 5.
Ch'u tz'u 1985 — Ch'u tz'u: The Songs of the South, an Anthology of Ancient Chinese Poems by Qu Yuan and other Poets / Transl. by D. Hawks. Oxford, 1985.
Classical Chinese Literature 2000 — Classical Chinese Literature: An Anthology in Translation. Vol. 1: From Antiquity to the Tang Dynasty / Ed. J. Minford and J. M. Lau. N.-Y., 2000.
Clark 2009 — *Clark H. R.* The Southern Kingdoms between the T'ang and the Sung, 907—979 // Cambridge History 2009.
Columbia History of Chinese Literature 2001 — The Columbia History of Chinese Literature / Ed. by V. H. Mair. N.-Y., 2001.
Confucian Analects 1960 — Confucian Analects. The Great Learning and the Doctrine of Man // Chinese Classics 1960. Vol. 1.
Connery 2001 — *Connery C. L. Sao*, *Fu*, Parallel Prose, and Related Genres // Columbia History of Chinese Literature 2001.
Cook 1995 — *Cook S.* Yue ji — Record of Music: Introduction, Translation, Notes, and Commentary // Asian Music. Vol. XXVI. No 2. Musical Narrative Traditions of Asia (1995).
Cook 2009 — *Cook C. A.* Ancestors Worship during the Eastern Zhou // Early Chinese Religion 2009. Vol. 1.
Creel 1970 — *Creel H. G.* The Origins of Statecraft in China. Vol. 1. The Western Chou Empire. Chicago; L., 1970.
Crespigny 1969 — *Crespigny de R*. The Last of the Han: Being the Chronicle of the years 181— 220 A. D. as Recorded in Chapter 58—68 of the Tzu-chih-t'ung-chien of Ssuma Kuang. Canberra, 1969

Crespigny 1970 — *Crespigny de R.* The Records of the Three Kingdoms: A Study in the Historiography of San-kuo chih. Canberra, 1970.
Crespigny 1977 — *Crespigny de R.* The Ch'iang Barbarians and the Empire of Han: a Study in Frontier Policy. P. 1—2 // Papers on Far Eastern History. 16.1 (1977). 18 (1978).
Crespigny 1990 — *Crespigny de R.* Generals of the South. The Foundation and Early History of the Three Kingdoms State of Wu. Canberra, 1990.
Crespigny 1996 — *Crespigny de R.* To Establishing Peace: being the chronicle of Later Han for the years 189 to 220 AD as recorded in chapters 59—69 of the Zizhi tongjian of Sima Guang; transl. and annot. Canberra, 1996.
Crespigny 2007 — *Crespigny de R. A*. Bibliographical Dictionary of Later Han to the Three Kingdoms (23—220 A. D.). Leiden; Boston, 2007.
Crespigny 2010 — *Crespigny de R.* Imperial Warlord: A Biography of Cao Cao, 155—220 AD. Leiden, 2010.
Crowell 1990 — *Crowell W. G.* Northern Émigrés and the Problems of Census Registration under the Eastern Jin and Southern Dynasties // State and Society in Early Medieval China / Ed. by A. E. Dien. Stanford, 1990.
Cutter 1985 — *Cutter R. J.* The Incident at the Gate: Cao Zhi, the Succession, and Literary Fame // T'ong Bao. Vol. LXXI. 4—5 (1985).
Cutter 1992 — *Cutter R. J.* The Death of Empress Zhen: Fiction and Historiography in Early Medieval China // Journal of the American Oriental Society. No 112 (1992).
Cutter 2001 — *Cutter R. J.* Poetry from 200 B. C. E. to 600 C. E. // Columbia History of Chinese Literature 2001.
Cutter 2004 — *Cutter R. J.* Saying Goodbye: The Transformation of the Dirge in Early Medieval China // Early Medieval China 2004.
Dalby 1979 — *Dalby M. T.* Court Politics in Late T'ang Times // Cambridge History 1979.
Davis 1983 — *Davis A. R.* T'ao Yuan-ming (AD 365—427): His Works and their Meaning. L., 1983. Vol. 1—2.
Davidson 1957 — *Davidson M.* A List of Published Translations from Chinese into English, French, and German. New Haven, 1957. Vol. 1—2.
Declerq 1998 — *Declerq D.* Writing against the State: Political Rhetorics in Third and Fourth Century China. Leiden, 1998.
Defining Chu 1999 — Defining Chu Image and Reality in Ancient China / Ed. by C. A. Cook and J. S. Major. Honolulu, 1999.
Demiéville 1986 — *Demiéville P.* Philosophy and Religion from Han to Sui // Cambridge History 1986.
Demiéville 1982 — *Demiéville P*. L'œuvre de Wang le Zélateur (Wang Fan-tcheu) suivie des instructions domestiques de l'aïeul (*T'ai-kong kia-kiao)*. Poèmies populaires des T'ang (VIII—Xe siècles), èdités, traduits et commentés d'après des manuscripts de Touen-houang. Paris, 1982.
Deng 2013 — *Deng Qingzhen.* Xiao Gang (503—551): His Life and Literature. Doctoral dissertation. University of British Colunbia (Vancouver). 2013.
De Woskin 1977 — *De Woskin K. J.* The Six Dynasties Chih-kuai and the Birth of Fiction // Chinese Narative. N. Y., 1977.
De Woskin 1982 — *De Woskin K. J.* A Song for One or Two: Music and Concept of Art in Early China. Ann Arbor, 1982.
De Woskin 1983 — *De Woskin K. J.* Doctors, Diviners, and Magicians of Ancient China: Biographies of Fang-shih. N.-Y., 1983.
Dictionary of Oriental Literatures 1978 — Dictionary of Oriental Literatures: East Asia / General Editor J. Prušek. Tokyo, 1978.
Dien 1990 — *Dien A. E.* The Role of Military in the Western Wei / Northern Chow State // State and Society 1990.
Dien 2007 — *Dien A. E.* Six Dynasties Civilization / Early Chinese Civilization Series. New Haven, 2007.
Diény 1960 — *Diény J.-P.* Dieny J.-P. Les Dix-nuef poems anciens. Paris, 1960.
Diény 1968 — *Diény J.-P.* Aux origines de la poésie chinoise classique en Chine. Etade sur la poésie lyrique à l'époque des Han. Paris, 1968.
Diény 2000 — *Diény J.-P.* Les poèmes de Cao Cao (155—220). Paris, 2000.
Dobson 1968 — *Dobson W. A. C. H.* The Language of the Book of Songs. Toronto, 1968.
Drifting Boat 1994 — A Drifting Boat: An Anthology of Chinese Zen Poetry / Ed. by J. P. Seaton and D. Maloney. N.-Y., 1994.
Dudbridge 1995 — *Dudbridge G.* Religious Experience and Lay Society in T'ang China: A Reading of *Tai Fu*'s Kuang-i chi. Cambridge, 1995.
Dudbridge 2005 — *Dudbridge G*. Books, Tales and Vernacular Culture: Selected Papers of China. Leiden, 2005.
Dunn 1988 — *Dunn H.* Cao Zhi: the Life of Princely Chinese Poet. Beijing, 1988.

Early Chinese Literary Criticism 1983 — Early Chinese Literary Criticism / Ed. and transl. by Siu-Kit Wong; with a Preface by D. Hawkes. Hongkong, 1983.
Early Chinese Religion 2009 — Early Chinese Religion. Part One: Shang through Han (1250 B. C.—220 A. D.) / Ed. by J. Lagerwey and M. Kalinowski. Leiden; Boston, 2009. Vol. 1—2.
Early Chinese Religion 2010 — Early Chinese Religion. Part Two: The Period of Division (220—589 A. D.) / Ed. by J. Lagerwey and Lü Pengzhi. Leiden; Boston, 2010. Vol. 1—2.
Early Chinese Texts 1993 — Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide / Ed. by M. Loewe. Berkeley, 1993.
Early Medieval China 2004 — Early Medieval China. Volumes 10—11. Part 1: Essays in Honor of the Sixtieth Birthday of David R. Knechtges (2004).
Egan 1984 — *Egan R. C.* The Literary Works of Ou-yang Hsiu (1007— 1072). Cambridge, 1984.
Egan 1993 — *Egan C. H.* A Critical Study of Origins of Chüeh-chü Poetry // Asia Major. Third Series. Vol. 6, Part 1 (1993).
Egan 2000 — *Egan C.* Reconsidering the Role of Folk Songs in Pre-T'ang Yüeh-fu Development // T'oung Pao. Vol. 86. No 1—3 (2000).
Egan 2000-1 — *Egan C.* Were Yüeh-fu Ever Folk Songs? Reconsidering the Relevance of Oral Theory and Balladry Analogies // Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews. Vol. 22 (2000).
Egan 2010 — *Egan R.* The Northern Song (1020—1126) // Cambridge History of Chinese Literature 2010. Vol. 1.
Eighteen Songs 1974 — Eighteen Songs of a Nomad Flute: the Story of Lady Wen-chin. A Fourteenth Century Handscroll in the Metropolitan Museum of Art / Intr., comment. and trans. of poems by R. A. Rorex and Wen Fang. N.-Y., 1974.
Élégies de Chu 2004 — Élégies de Chu: Chu ci. Attributees a Qu Yuan, song yu et autres poètes chinois de l'Antiquite IVe siècle av. J.-C.—II siècle apr. J.-C. / Transl., présentèes et annot. par R. Mathieu. Gallimard, 2004.
Encyclopedia of Confucianism 2005 — The Illustrated Encyclopedia of Confucianism / Ed. by R. L. Taylor. N.-Y., 2005. Vol. 1—2.
Encyclopedia of Taoism 2008 — The Encyclopedia of Taoism / Ed. by Fabrizio Pregadio. L.; N.-Y., 2008. Vol. 1—2.
Eno 2009 — *Eno R.* Shang state religion and the pantheon of the oracle texts // Early Chinese Religion 2009. Vol. 1.
Erkes 1924 — *Erkes A. D.* «The Chao-yin-shi: Calling Back the Hidden Scholar» by Huai-nan-tze // Asia Major. First series. Vol. 1 (1924).
Falkenhausen 1995 — *Falkenhausen L. von*. Reflection on the Political Role of Spirit Mediums in Early China // Early China. Vol. 20 (1995).
Family Instructions 1968 — Family Instructions for Yen Clan, an annotated translation of the classic by Yen Chih-t'ui / Transl. by Teng Suu-yü. Leiden, 1968.
Fang 1951 — *Fang A.* Rhymeprose on Literature: The Wen-fu of Lu Chi (A. D. 261—303) // Harvard Journal of Asiatic Studies. Vol. 14. No 3/4 (1951).
Fang 1974 — *Fang, A.* Rhymeprose on Literature, the *Wen-fu* of Lu Chi // Studies in Chinese Literary Genres / Ed. C. Birch. Berkeley, 1974.
Farmer 2004 — *Farmer J. M*. On the Composition of Zhang Hua's «Nüshi zhen» // Early Medieval China 2004.
Field 1984 — *Field S.* Tian wen: A Chinese Book of Origins. N.-Y., 1984.
Field 1992 — *Field S.* Cosmos, Cosmograph, and the Inquiring Poet: New Answers to the «Heaven Questions» // Early China. Vol. 17 (1992).
Field 2000 — *Field S.* Who Told the Fortunes? The Speaker in Early Chinese Divination Records // Asia Major. New Series. Vol. 13. Part 2 (2000).
Fish 1978 — *Fish M. B.* The Du Mu and Li Shang-yin Prefaces to the Collected Poems of Li He // Studies in Chinese Poetry 1978.
Fitzgerald 1968 — *Fitzgerald C. P.* Empress Wu. L., 1968.
Ford 1938 — *Ford F. M.* The March of Chinese Literatute from Confucious' Day to Our. N.-Y., 1938.
Fracasso 1988 — *Fracasso R.* Holy Mother Of Ancient China. A New Approach to the Hsi-wang-mu Problem // T'oung Pao. Vol. LXXIV (1988).
Frankel 1962 — *Frankel H. H.* Biographies of Meng Hao-jan. Berkeley, 1952.
Frankel 1962-1 — *Frankel H. H.* The T'ang literati // Confucian Personalities / Ed. by A. F. Wright and D. Twitchett. Stanford, 1962.
Frankel 1964 — *Frankel H. H.* Fifteen Poems by Ts'ao Chih: An Attempt of a New Approach // Journal of the American Oriental Studies. Vol. 84 (1964).
Frankel 1974 — *Frankel H. H.* Yueh-fu Poetry // Studies in Chinese Literary Genres 1974.
Frankel 1974-1 — *Frankel H. H.* The Chinese Ballad «Southeast Fly the Peacocks» // Harvard Journal of Asiatic Studies. Vol. 34 (1974).

Frankel 1976 — *Frankel H. H.* The Flowering Plum and the Palace Lady: Interpretations of Chinese Poetry. New Haven; L., 1976.
Frankel 1983 — *Frankel H. H.* Cai Yan and Poems Attributed to Her // Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews. 5 (1983).
Frodsham 1960 — *Frodsham J. D.* Origins of the Chinese Nature Poetry // Asia Major. Vol. VIII. No 1 (1960—1961).
Frodsham 1967 — *Frodsham J. D.* The Murming Stream: The Life and Works of Hsieh Ling-yun. Kuala Lumpur, 1967. Vol. 1—2.
Frodsham 1970 — *Frodsham J. D.* The Poems of Li Ho (791—817). Oxford, 1970.
Fruhauf 2000 — *Fruhauf M.W.* Der Kunlun in der alten chinesischen Philosophie und Schongeistigen Literature // Minima sinica. Zeitschrift zum chiesischen Geist. 2000. No 1.
Fuller 2001 — *Fuller M. A.* Sung Dynasty *Shih* Poetry // Columbia History of Chinese Literature 2001.
Fung Yu-lan 1953 — *Fung Yu-lan*. A History of Chinese Philisophy / Transl. by D. Bodde. Princeton, 1953. Vol. 1—2.
Fusek 1982 — Fusek L. Among Flowers: The Hua-chien chi. N.-Y., 1982.
Führer 1992 — *Führer B.* Zur Biographie des Zhong Hong (475?—518) // Orientalia. 46. No 2—3 (1992/1993).
Führer 1995 — *Führer B.* Chinas erste Poetik: das Shipin (Kriterion Poetikon) des Zhong Hong (475?—518?). Dortmund, 1995.
Gan Bao 1996 — *Gan Bao*. In Search of the Supernatural: The Written Record / Transl. into English by K. J. De Woskin and J. I. Crump. Stanford, 1996.
Gardiner 1972 — *Gardiner K. H. J.* The Kung-sun Warlords of Liaodong. Part 1—2 // Papers on Far Eastern History. No 5—6. Canberra, 1972.
Gardiner 1973 — *Gardiner K. H. J.* Standard Histories, Han to Sui // Essays on the Sources for Chinese History / Ed. ву D. D. Leslie, C. MacKerras, Wang Gungwu. Canberra, 1973.
Gernet 1987 — *Gernet J.* A History of Chinese Civilization / Transl. by J. R. Foster. Cambridge, 1987.
Giles 1901 — *Giles H.* History of Chinese Literature. L., 1901.
Giles 1922 — *Giles H. A.* Germs of Chinese Literature. Shanghai, 1922.
Gjertson 1981 — *Gjertson D. T.* The Early Chinese Buddhist Miracle Tale: A Preliminary Survey // Journal of the American Oriental Society. 1981. No 3.
Goh Meow Hui 2010 — *Goh Meow Hui.* Sounds and Sight: Poetry and Courtier Culture in the Yongming Era. Stanford, 2010.
Goldin 2001 — *Goldin P. R.* The Thirteen Classics // Columbia History of Chinese Literature 2001.
Gong Kechang 1997 — *Gong Kechang*. Studies on the Han Fu / Translated and edited by D. R. Knechtges, with S. Aque, M. Asselin, C. Reed, and Su Jui-lung. New Haven, 1997.
Goodman 1998 — *Goodman H. L.* Ts'ao Pi Transcendent: the Political Culture of Dynasty-founding in China at the End of the Han. Seattle, 1998
Goodman 2010 — *Goodman H. L.* Xun Xu and the Politics of Precision in Third-century AD China. Leiden, 2010.
Grafflin 1990 — *Grafflin D.* Reinventing China: Pseudobureaucracy in the Early Southern Dynasties // State and Society 1990.
Graft 2002 — *Graft D.A.* Medieval Chinese Warfare. 300-900. L.; N.-Y., 2002
Graham 1963 — *Graham A. C.* The Prosody of the Sao 騷 Poems in the Chu'u Ts'u 楚辭 // Asia Major. New Series. Vol. 10. Part 1 (1963).
Graham 1979 — *Graham W.* Mi Heng's Rhapsody on a Parrot // Harvard Journal of Asiatic Society. Vol. 39. No 1 (1979).
Graham 1980 — *Graham W. T.* The Lament for the South: Yu Hsin's «Ai Chiang-nan-fu». Cambridge, 1980
Graham 1995 — *Graham A. C.* Disputes of the Tao: Philosophical Arguments in Ancient China. 4-nd ed. Illinois, 1995.
Granet 1929 — *Granet M.* La civilization chinoise. Paris, 1929.
Granet 2004 — *Granet M.* Danses et légendes de la Chine ancienne. 2-e edition. Paris, 2004.
Gu 2005 — *Gu Ming Dong.* Chinese Theories of Reading and Writing: a Route to Hermeneutics and Open Poetics. Albany, 2005.
Guided Anthology 2007 — How to Read Chinese Poetry: A Guided Anthology / Ed. by Zong-qi Cai. N.-Y., 2007.
Guisso 1978 — *Guisso R. W. L.* Wu Tse-t'ien and the Politics of Legimation in T'ang China / Preface by E. G. Pulleyblank // Studies in East Asia. Vol. 11. Reprint edition. Washington, 1978.
Guisso 1979 — *Guisso R. W. L.* The reigns of the Empress Wu, Chung-tsung and Jui-tsung (684—712) // Cambridge History 1979.
Gulik 1961 — *Gulik R., van.* Sexual Life in Ancient China. Leiden, 1961.
Gulik 1969 — *Gulik R. H., van.* Hsi K'ang and His Poetical Essay on the Lute: An Annjtated English Translation Acompanied by Full Original Text of Ch'in-fu. Revised ed. Tokyo, 1969

Guo Jue 2011 — *Guo Jue*. Concepts of Death and the Afterlife Reflected in Newly Discovered Tomb Objects and Texts from Han China // Mortality in Traditional Chinese Thought / Ed. by A. Olberding and Ph. J. Ivanhoe. Albany, 2011.

Guoyu 1985 — Guoyu. Propos sur les principautès: I — Zhouyu / Traduction d'A. d'Hormon, comléments par R. Mathieu. Paris, 1985.

Harper 1985 — *Harper D.* A Chinese Demonography of the Third Century B. C. // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1985. No 2 (Vol. 45).

Harper 1999 — *Harper D.* Warring States Natural Philosophy and Occult Thought // Cambridge History 1999.

Hawes 2005 — *Hawes C. S. C.* The Social Circulation of Poetry in the Mid-Northern Song: Emotional Energy and Literati Self-cultivation. N.-Y., 2005.

Hawkes 1989 — *Hawkes D*. Classical, Modern and Humane. Essays in the Chinese Literature. Hong Kong, 1989.

Hegel 1994 — *Hegel R. E.* Traditional Chinese Fiction — The State of the Field // The Journal of Asian Studies. 1994. No 2 (Vol. 53).

Henricks 1983 — *Henricks R. G.* Philosophy and Argumentations in the Third-Century China: the Essays of Hsi Kang. Princeton, 1983.

Henricks 1990 — Henricks R. G. The Poetry of Han-Shan: A Complete, Annotated Translation of Cold Mountain. Albany, 1990.

Hervouet 1964 — *Hervouet Y.* Un poète de cour sous les Han: Ssu-ma Siang-jou. Paris, 1964.

Hervouet 1972 — Le Chapitre 117 du Che-ki (Bioraphie de Sseu-ma Siang-jou) / Transl. avec notes par Y. Hervouet. Paris, 1972.

Hightower 1965 — *Hightower J. R.* Topics on Chinese Literature. Cambridge, 1965.

Hightower 1966 — *Hightower J. R.* The Fu of T'ao Ch'en // Studies in Chinese Literature 1966.

Hightower 1966-1 — *Hightower J. R.* Some Characteristics of Parallel Prose, // Studies in Chinese Literature 1966.

Hightower 1966-2 — *Hightower J. R*. Wen Hsuan and Genre Theory // Studies in Chinese Literature 1966.

Hightower 1968 — *Hightower J. R.* T'ao Ch'en «Drinking wine» Poems // Wen-Lin 1968.

Hightower 1970 — *Hightower J. R.* The Poetry of T'ao Ch'ien. Oxford, 1970.

Hightower 1973 — *Hightower J. R.* Yüan Chen and «The Story of Ying-Ying» // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1973. Vol. 33.

Hinsch 2004 — *Hinsch B.* The Textual History of Liu Xiang's *Lenüzhuan* // Monumenta Serica. No 52. 2004.

Hinsch 2005 — *Hinsch B.* Reading *Lenüzhuan* (Biorgaphies of Women) through the Life of Liu Xiang // Journal of Asian History. 2005. N 2.

Hinsch 2007 — *Hinsch B*. The Composition of *Lenüzhuan*: Was Liu Xiang the Author or Editor? // Asia Major. 2007. No 1.

Historical Dictionary of Medieval China 2009 — Historical Dictionary of Medieval China / Ed. by Xiong V. C. Lanham; Toronto; Plymouth, 2009.

History of Chinese Civilization 2012 — The History of Chinese Civilization / General editors Yuan Xingpei, Yan Wenming, Zhang Chuanxi, Lou Yulie; English text ed. by D. R. Knechtges. Cambridge, 2012. Vol. 1—4.

History of the Former Han 1938 — The History of the Former Han Dynasty (by Pan Ku) // Transl. by H. H. Dubs. Baltimore, 1938. Vol. 1—3.

Ho 1968 — *Ho Kenneth* (Ho Peixiong 何沛雄). A Study of the Fu on Hunts and Capitals in the Han Dynasty, 206 B. C.—220 A. D. Ph. D. dissertation. Oxford, 1968.

Ho 1993 — *Ho R. M. W.* Ch'en Tzu-Ang: Innovator in Chinese Poetry. Hong Kong, 1993.

Holzman 1957 — *Holzman D*. La vie et la pensée de Hi K'ang. Leiden, 1957.

Holzman 1974 — *Holzman D.* Literary Criticism in the Early Third Century A. D. // Asiatische Studien. Vol. 28 (1974). [Repr. Holzman 1998.]

Holzman 1976 — *Holzman D*. Poetry and Politics: the Life and Works of Juan Chi (A. D. 210—263). Cambridge, 1976.

Holzman 1988 — *Holzman D.* Ts'ao Chih and Immortals // Asia Major. Third Series. Vol. 1. (1988). [Repr. Holzman 1998-1.]

Holzman 1990 — *Holzman D.* Songs for the Gods: The Poetry of Popular Religion of the Fifth-Century China // Asia Major. Third Series. Vol. 3. Part 1 (1990). [Repr. Holzman 1998-1.]

Holzman 1994 — Holzman D. Immortality-Seeking in Early Chinese Poetry // The Power of Culture: Studies in Chinese Cultural History / Ed. by W. J. Peterson, et. al. Hong Kong, 1994. [Repr. Holzman 1998-1.]

Holzman 1996 — *Holzman D.* Landscape Appreciation in Ancient and Early Medieval China: The Birth of Landscape Poetry. Taiwan, 1996.

Holzman 1998 — *Holzman D.* Chinese Literature in Transition from Antiquity to the Middle Ages. Aldershot; Brookfield, 1998.

Holzman 1998-1 — *Holzman D.* Immortals, Festivals and Poetry in Medival China: Studies in Social and Intellectual History. Aldershot; Brookfield, 1998.

Holzman 2003 — *Holzman D.* Liu Xiang's Attitude Towards Fiction // Recarving the Dragon 2003.
Honey 1988 — *Honey D. B.* Sinification and Legitimation: Li Yüan, Shi Le and the Foundation of Han and Chao. Doctoral dissertation. University of California, Berkeley, 1988.
Honey 1990 — *Honey D. B.* The Rise of Medieval Hsiung-nu: the Biography of Liu Yüan. Bloomigton, 1990.
Ho Peng Yoke 1974 — *Ho Peng Yoke, Goh Thean Chye, Parker D.* Po Chü-i's Poems on Immortality // Harvard Journal of Asiatic Studies. Vol. 34 (1974).
Hsu 1933 — *Hsu S. N.* Anthologie de la literature chinoise des origins à nos jours: La Poesie. Le Roman. Le Théatre. La Philosophie. L'Historie. Paris, 1933.
Hsu 1999 — *Hsu Cho-yun.* The Spring and Autumn Period // Cambridge History 1999.
Hu Shaohua 1999 — *Hu Shaohua.* Chu Culture. An Archeological Overview // Defining Chu 1999.
Hughes 1951 — *Hughes E. R.* The Art of Letters. Lu Chi's «Wen fu» A. D. 320. Princeton, 1951
Hughes 1960 — *Hughes E. R.* Two Chinese Poets: Vignettes of Han Life and Thought. Princeton, 1960.
Hucker 1958 — *Hucker C. O.* Chinese History. A Bibliographical Review. Washington, 1958.
Hucker 1985 — *Hucker Ch*. A Dictionary of Official Titles in Imperial China. Stanford (Cal.), 1985.
Hucker 1988 — *Hucker C. O.* A Dictionary of Official Titles in Imperial China. Taipei, 1988.
Hayden 2007 — *Hayden G. H.* The Beginning of the End: The Fall of the Han and the Opening of Three Kingdoms // Three Kingdoms and Chinese Culture / Ed. by K. Besio and C. Tung. Albany, 2007.
Images of Women in Chinese Thought and Culture 2003 — Images of Women in Chinese Thought and Cullture: Writings from the pre-Qin Period through the Song dynasty / Ed. by R. R. Wang. Indianapolis, 2003.
Indian Companion 1986 — The Indian Companion to Traditional Chinese Literature / Ed. by W. H. Nieuhauser. 2-nd ed. Taibei, 1968. Vol. 1—2.
Interpretation and Literature 2010 — Interpretation and Literature in Early Medieval China / Ed. by A. K. L. Chan and Yuet-Keung Lo. N.-Y., 2010.
Jansen 2000 — *Jansen Th.* Höfische Öffentlichkeit im frühmittelalterlichen China: Debatten im Salon des Prinzen Xiao Ziliang. Rombach, 2000.
Ji Cheng 1988 — *Ji Cheng.* The Craft of Gadens / Transl. By A. Hardre; pref. by M. Keswick. N.-Y.; L., 1988.
Johnson 1977 — *Johnson D.* The Medieval Chinese Oligarchy. Boulder, 1977.
Kao 1989 — *Kao K. S. Y.* Bao and Baoying: Narrative Causality and External Motivations in Chinese Fiction // Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews. 1989. Vol. 11.
Karlgren 1964 — *Karlgren B.* Glosses on the Kuo-feng jdes // Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquites. Vol. 14 (1942).
Karlgren 1964 — *Karlgren B.* Glosses on the Book of Odes. Stockholm, 1964.
Keigthtly 1978 — *Keigthtly D. N.* Sources of Shang History: The Oracle Bones Inscriptions of Bronze Age China. L., 1978.
Keightly 2002 — *Keightly D. N.* The Ancestral Landscape: Time, Space, and Community in Late Shang China (ca. 1200—1045 B. C.). Berkeley, 2002.
Keindorf 1999 — *Keindorf R.* Die mystishe Reise im Chuci. Qu Yuans (ca. 340—278 v. Chr.) Yuanyou vor dem Hintergrund der zeitgenossischen Philosophie und Dichtung. Aachen, 1999.
Kern 1997 — *Kern M.* Die Hymnen der chinesischen Staatsopfer: Literatur und Ritual in der politischen Repräentation von der Han-Zeit bis zu den Sechs Dynastien. Stuttgart, 1997.
Kern 2000 — *Kern M.* The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang: Text and Ritual in Early Imperial Representation. New Haven, 2000.
Kern 2000-1 — *Kern M. Shijing* Songs as Perfomance Texts: A Case Study of «Chu ci» (Thorny Caltrop) // Early China. Vol. 25 (2000).
Kern 2001 — *Kern M.* Ritual, Texts and Formation of the Canon: Historical Transition of *wen* in Early China // T'oung Pao. Vol. 87 (2001).
Kern 2003 — *Kern M.* The Chinese Poetics in the Light of Recently Excavated Texts // Recarving the Dragon 2003.
Kern 2004 — *Kern M.* The Poetry of Han Historiography // Early Medieval China 2004.
Kern 2009 — *Kern M.* Bronze Inscriptions, the Shijing and the Shangshu: the Evolution of the Ancestral Sacrifice during the Western Zhou // Early Chinese Religion 2009. Vol. 1.
Kern 2010 — *Kern M.* Early Chinese literature, beginnings through Western Han // Cambridge History of Chinese Literature 2010. Vol. 1.
Kirkova 2002 — *Kirkova Z.* Hunts and Rituals in Early Han Fu. Tianzi Youlie Fu of Sima Xiangru // Acta Universitatus Carolinae. Philologica 1. Orientalia Pragensia. XIV. Prague, 2002.
Kirkova 2005 — Kirkova Z. Landscapes of Paradise — the Otherworldly Current of the Six Dynasties Landscape Poetry // Archiv Orientálni. Vol. 73 (2005).
Kirkova 2008 — *Kirkova Z.* Distant Roaming and Visionary Ascent: Sun Chuo's *You Tiantai shan fu* Reconsidered // Oriens Extremus. Vol. 47 (2008).

Kirkova 2009 — *Kirkova Z.* From Pursuit of Immortality to Court Entertainment: Transformation of the Yuoxian («Roaming into Immortality») Theme During the Six Dynasties Period // Философия, религии и культура стран Востока. Материалы научной конференции 6—9 февраля 2008 г. СПб., 2009.
Kirkova 2011 — *Kirkova Z.* Court Poetry and Daoist Revelations in the Late Six Dynasties // Yields of Transition 2011.
Knechtges 1976 — *Knechtges D. R.* The Han Rhapsody: A Study of the Fu of Yang Hsiung (53 B. C.—18 A. D). Cambridge, 1976.
Knechtges 1982 — The Han shu Biography of Yang Xiong (53 B. C.—18 A. D.) / Transl. and ann. by D. R. Knechtges. Arizona, 1982.
Knechtges 1990 — *Knechtges D. R.* To Praise the Han: The Eastern Capital Fu of Pan Ku and His Contemporaries // Thought and Law in Qin and Han China: Studies Dedicated to Anthony Hulsewfu on the Occasion of His Eightieth Birthday / Ed. by W. L. Idema and E. Zürcher. Leiden, 1990.
Knechtges 2004 — *Knechtges D. R. Wen xuan* Studies // Early Medieval China 2004.
Knechtges 2007 — *Knechtges D. R.* Fu Poetry: An Ancient-Style Rhapsody (Gufu) // Guided Anthology 2007.
Knechtges 2010 — *Knechtges D. R*. From the Eastern Han through the Western Jin (A. D. 25—317) // Cambridge History of Chinese Literature 2010.
Knechtges 2010-1 — *Knechtges D. R.* The Problem with Anthologies: The Case of the «Bai yi» Poems of Ying Qu (190—252) // Asia Major. Third Series. Vol. XXIII. Part 1 (2010).
Knechtges 2010-1 — *Knechtges D. R.* Court Culture in the Late Eastern Han: The Case of the Hongdu Gate School // Interpretation and Literature 2010.
Kohn 2001 — *Kohn L.* Daoism and Chinese Culture. Cambridge, 2001.
Kracke 1953 — *Kracke E. A.* Civil Service in Early Sung China. Cambridge, 1953.
Kramers 1986 — *Kramers R. P.* The Development of the Confucian schools // Cambridge History 1986.
Kravtsova 2011 — *Kravtsova M.* On Thematic Variety of Six Dynasties (Liu Chao, III—VI cc. A. D.) Lyric Poetry // The Yields of Transition 2011.
Kroll 1995 — *Kroll P. W.* Portraits of Ts'ao Ts'ao: Literary Studies on the Man and the Myth. Doctoral dissertation. University of Michigan. 1976. Ann Arbour, 1995.
Kroll 1996 — *Kroll P. W*. An Early Poem of Mystical Excursion // Religions of China in Practice / Ed. ву D. S. Lopez. Princeton, 1996
Kroll 1996-1 — *Kroll P. W.* On «Far Roaming» // Journal of the American Oriental Society. Vol. 116.4 (1996).
Kroll 2001 — *Kroll P. W.* Poetry of the T'ang Dynasty // Columbia History of Chinese Literature 2001.
Kroll 2010 — *Kroll P. W.* Daoist Verse and the Quest of the Divine // Early Chinese Religion 2010. Vol. 2.
Kotzenberg 1971 — *Kotzenberg H.* Der Dichter Pao Chao. Bonn, 1971.
Ku 2010 —*Ku K. Ch.–M.* The *Buddharāja* Image of Emperor Wu of Liang // Philosophy and Religion in Early Medieval China / Ed. by A. K. L. Chan and Yuet-Keung Lo. Albany, 2010.
Kubin 2008 — *Kubin W*. The Girl from Chang'an Walks by: Towards the Image of Women in the Tang Dynasty // Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews. Vol. 30 (2008).
Kwong 1994 — *Kwong Charles Yim-tze*. Tao Qian and the Chinese Poetic Tradition: The Quest for Cultural Identity. Ann Arbor, 1994.
Kwong 2011 — *Kwong C.* The Aesthetics of Parallelism in Chinese Poetry: The Case of Xie Lingyun // Yields of Transition 2011.
Lagerwey 2009 — *Lagerwey J., Kalinowski M.* Introduction // Early Chinese Religion 2009. Vol. 1.
Lai 2003 — *Lai C. M.* The Craft of Original Imitation: Lu Ji's Imitations of Han Old Poems // Studies in Early Medieval Chinese Literature 2003.
Lai 2004 — *Lai Chiu-mi.* Reinvention of the «Late Season» Motif in the Wen xuan // Early Medieval China 2004.
Lanciotti 1996 — *Lanciotti L.* Po Hsing-Chien. La «Storia di Li Wa» // Cina. 1996. No 26.
Latourette 1934 — *Latourette K. S.* The Chinese: Their History and Culture. N.-Y., 1934. Vol. 1—2.
Lavrač 2003 — *Lavrač M.* Tao Qian and His Utopian Vision as a Revolt Against Chaos Towards the End of the Eastern Jin Dynasty // Asian and African Studies. Special Issue: Conformity and Dissent in China. Ljubljana, 2003.
Lau 2009 — *Lau Nap-Yin. Huang K'uan-chung*. Founding and Consolidation of the Sung Dynasty under T'ai-tsu (960—976), T'ai-tsung (976—997), and Chen-tsung (997—1022) // Cambridge History 2009.
Laude 2005 — *Laude P.* Singing the Way: Insights in Poetry and Spiritual Transformation. Bloomington, 2005.
Leban 1971 — *Leban C.* T'sao T'sao and the Rise of Wei: the Yearly Years. Doctoral dissertation. Columbia University. N.-Y., 1971.
Ledderose 1983 — *Ledderose L.* The Earthly Paradise: Religious Elements in Chinese Landscape Art // Theories of Arts in China / Ed. By S. Bush and C. Murch. Princeton, 1983.
Lee 1982 — *Lee J. J.* Wang Ch'ang-ling. Boston, 1982.

Lee 1985 — *Lee T. H. C.* Government Education and Examinations in Sung China. Hong Kong, 1985.
Lee 2000 — *Lee T. H. C.* Education in Traditional China: A History. Leiden, 2000.
Levine 2008 — *Levine A. D.* Divided by a Common Language: Factional Conflict in Late Northern Song. Honolulu, 2008.
Levine 2009 — *Levine A. D.* The Reigns of Hui-tsung (1100—1126) and Ch'in-tsung (1126—1127) and the Fall of the Northern Sung // Cambridge History 2009.
Lévy 2000 — *Lévy A*. Chinese Literature, Ancient and Classical. Bloomington (Ind.), 2000.
Levy 2001 — *Levy D. J.* Literary Theory and Criticism // Columbia History of Chinese Literature 2001.
Lewis 2009 — *Lewis M. E.* China Between Empires. The Northern and Southern Dynasties. L., 2009.
Lewis 2009-1 — *Lewis M. E*. The Mythology of Early China // Early Chinese Religion 2009. Vol. 1.
Lian 2007 — *Lian X. Ci* Poetry: Long Song Lyrics (*Manci*) // Guided Anthology 2007.
Lin 2009 — *Lin P.* Recovering Ying Qu and His Poetic Relationship to Tao Qian // Harvard Journal of Asiatic Studies. Vol. 69.1 (2009).
Li sao 1980 — Li sao and other poems of Qu Yuan / Transl. by Yang Xianyi (Gladys Yang). Peking, 1980
Lippiello 2001 — *Lippiello T.* Auspicious Omens and Miracles in Ancient China: Han, Three Kingdoms and Six Dynasties. Nettetal, 2001.
Literary Mind 1959 — The Literary Mind and the Carving of Dragons by Liu Hsieh: A Study of Thought and Pattern in Chinese Literature / Transl. with introd. and notes by V. Yu-chung Shih. N.-Y., 1959.
Liu 1962 — *Liu J. J. Y.* The Art of Chinese Poetry. Chicago; L., 1962.
Liu 1967 — *Liu J .T. C.* Ou-yang Hsiu: An Eleventh-Century New-Confucianist. Stanford, 1967.
Liu 1969 — *Liu J. J. Y.* The Poetry of Li Shangyin. Chicago, 1969.
Liu 1975 — *Liu J. J. Y.* Chinese Theories of Literature. Chicago; L., 1975.
Liu 2005 — *Liu Li.* The Chinese Neolithic: Trajectories to Early States. Cambridge; N.-Y., 2005.
Loewe 1986 — *Loewe M.* The Former Han Dynasty // Cambridge History 1986.
Loewe 1993 — *Loewe M.* Shih ching // Early Chinese Texts 1993.
Loewe 1994 — *Loewe M.* Divination, Mythology and Monarchy in Han China. Cambridge, 1994.
Loewe 1994-1 — *Loewe M.* Wang Mang and his Forbears: the Making of the Myth // T'ong Pao. Second series. Vol. 80. Fasc. 4/5 (1994).
Loewe 1999 — *Loewe M., Shaughnessy E. L.* The Cambridge History of Ancient China. Vol. 1: From the Origins of Civilization to 221 B. C. Cambridge, 1999.
Lorge 2005 — *Lorge P.* War, Politics and Society in Early Modern China, 900—1795. L.; N.-Y., 2005.
Luh 1935 — *Luh S.W.* (Lu Zhiwei). Five Lectures on Chinese Poetry. Peiping, 1935.
Luh 1986 — *Luh S.W.* (Lu Zhiwei). Five Lectures on Chinese Poetry. Beijing. 1986.
Luo Yuming 2011 — Luo Yuming. A Concise History of Chinese Literature / Transl. with annot. and an introduction by Ye Yang. Leiden, 2011.
Mair 2001 — *Mair V. H.* Buddhism in The Literary Mind and Ornate Rhetoric // Chinese Literary Mind 2001.
Major 1978 — *Major J. S.* Research Priorities in the Studies of Ch'u Religion // History of Religions. 1978. No 3—4.
Major 1999 — *Major J. S.* Characteristics of Late Chu Religion // Defining Chu 1999.
Mansvelt Beck 1986 — *Mansvelt Beck B. J.* The Fall of Han // Cambridge History 1986.
Masayuki 2003 — *Masayuki Sato*. The Confucian quest for order: the origin and formation of the political thought of Xun Zi. Leiden, 2003.
Margouliès 1926 — *Margouliès G.* Le «Fou» dans le Wen-siuan: Etude et texts. Paris, 1926.
Margouliès 1927 — *Margouliès G.* Le Kou-wen chinois. Paris, 1927.
Margouliès 1948 — *Margouliès G.* Anthologie reisonee de la literature chinoise. Paris, 1948.
Margouliès 1951 — *Margouliès G.* Historie de la littérature chinoise. Poésie. Paris, 1951.
Marney 1976 — *Marney, J.* Liang Chien-Wen Ti. Boston, 1976.
Marney 1982 — *Marney J.* Beyond the Mulberries: An Anthology of Palace Style Poetry by Emperor Chien-Wen of the Liang Dynasty (503—551). N.-Y., 1982.
Marney 2012 — Marney J. Ruan Ji // Asian Poets 2012.
Marney 2012-1 — *Marney J.* Tao Qian // Asian Poets 2012.
Marney 2012-2 — *Marney J.* Xie Lingyun // Asian Poets 2012.
Martin 2010 — *Martin F.* Buddhism and Literature // Early Chinese Religion 2010.
Maspero 1950 — *Maspero H.* Le régime feudal et la propriété dans la Chine antiquite. U Mélanges posthunus sur les religions et l'histoire de la China. III. Etudes historiques. Paris, 1950.
Mather 1958 — *Mather R. B.* The Landscape Buddhism of the Fifth Century Poet Hsieh Ling-yün // Journal of Asian Studies. 1958. Vol. 18. No 1.
Mather 1961 — *Mather R. B.* The Mystical Ascent of the T'en-t'ai Mountains: Sun Ch'o's *Yu-t'ien-t'ai shan fu* // Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies. Vol. XX (1961).
Mather 1964 — *Mather R. B.* Chinese Letters and Scholarship in the Third and Fourth Centuries: The Wen-Hsüeh P'ien of the Shih-Shuo Hsin-Yü // Journal of the American Oriental Society. 1964. Vol. 84. No 4.

Mather 1969 — *Mather R. B.* The Controversy Over Conformity and Naturalness During the Six Dynasties // History of Religions. Vol. 9. № 2—3 (1969—1970).
Mather 1971 — *Mather R. B.* The Fine Art of Conversation: The Yen-yü P'ien of the Shih-shuo hsin-yü // Journal of the American Oriental Society. 1971. Vol. 91. No 2.
Mather 1988 — *Mather R.* The Poet Shen Yueh (441—513): The Reticent Marquis. Princeton, 1988.
Mather 2000 — *Mather R. B.* Ritual Aspects of Hsieh T'iao's Wandering of Hsuan-ch'eng // Early Medieval China. No 6 (2000).
Mather 2003 — *Mather R.* The Age of Eternal Brilliance: Three Lyric Poets of Yungming Era (483—493). [Complete, annotated translations of Shen Yue, Xie Tiao, Wang Rong]. Leiden, 2003. Vol. 1—2.
Mathieu 1978 — *Mathieu, R.* Le Mu Tianzi Zhuan : Traduction annotée: etude critique. Paris, 1978.
Mattos 1988 — *Mattos G. L.* The Stone Drums of Ch'in. Nettetal, 1988.
McGrath 2009 — *McGrath M.* The Reigns of Jen-tsung (1022—1063) and Ying-tsung (1063—1067) // Cambridge History 2009.
Miao 1978 — *Miao R. C.* Palace-style Poetry: The Courtly Treatment of Glamour and Love // Studies in Chinese Poetry 1978.
Miao 1982 — *Miao R. C.* Early Medieval Chinese Poetry: the Life and Verse of Wang T'san (A. D. 177—217). Wiesbaden, 1982.
Moore 2004 — *Moore O. J.* Rituals of recruitment in Tang China: reading an annual programme in the Collected Statements by Wang Dingbao (870—940). Leiden, 2004
Motoh 2011 — *Motoh H.* The Noble Eclecticism: Example of Tao Yuanming's *Xing Ying Shen* // Yields of Transition 2011
Mountain Poems 2001 — The Mountain Poems of Xie Ling-yün; Translated by David Hinton. N.-Y., 2001.
Music 1985 — Music from the Tang Court. Vol. 2 / Ed. by R. F. Wolpert. Cambridge; L.; N.-Y., 1985.
Music 1987 — Music from the Tang Court. Vol. 4 / Ed. by L. E. R. Picken, R. F. Wolpert. Cambridge; L.; N.-Y., 1987.
Music 1997 — Music from the Tang Court. Vol. 6 / Ed. by L. E. R. Picken, R. F. Wolpert, N. J. Nickson. Cambridge; L.; N.-Y., 1997.
Needham 1956 — *Needham J.* Science and Civilization in China. Cambridge, 1956—1996. Vol. 1—6.
Nienhauser 1978 — *Nienhauser W. H. Jr.* Once again, the Authorship of the Hsi-Ching Tsa-Chi (Miscellanies of the Western Capital) // Journal of the American Oriental Society. 1978. Vol. 98. No 3.
Nienhauser 1998 — *Nienhauser W. H. Jr.* Creativity and Storytelling in the Ch'uan-ch'i: Shen Ya-chih's T'ang Tales // Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews. Vol. 20. 1998.
Nienhauser 2010 — *Nienhauser W. H. Jr.* Tang Dynasty Tales: A Guided Reader. Singapore, 2010.
Nivison 1995 — *Nivison D. S.* An Interpretation of the «Shao gao» // Early China. Vol. 20 (1995).
Nylan 1992 — *Nylan M.* The Shifting Center: The Original Great Plan and Later Readings. Nettetal, 1992.
Nylan 2001 — *Nylan M.* The Five «Confucian» Classics. Chelsea, 2001.
Nylan 2001-1 — *Nylan M.* On the Politics of Pleasure // Asia Major. New Series. Vol. 14. Part 1 (2001).
New Songs 1982 — New Songs from a Jade Terrace. An Anthology of Early Chinese Love Poetry / Transl. with annot. by A. Birrell. L., 1982.
Olsson 1996 — *Olsson K. F.* The Structure of Power under the Third Emperor of Sung China: the Shifting Balance after the Peace of Shan-yüan. Doctoral dissertation. University of Chicago. Ann Abor, 1996.
Orchid Boat 1972 — The Orchid Boat: Women Poets of China / Transl. and ed. by K. Rexboth and Ling Chung. N.-Y., 1972.
Ouyang Xiu 2004 — *Ouyang Xiu*. Historical Records of the Five Dynasties / Transl. and with introduction by R. L. Davis. N.-Y., 2004.
Owen 1975— *Owen S.* The Poetry of Meng Chiao and Han Yü. New Haven; L., 1975.
Owen 1977 — *Owen S.* The Poetry of the Early T'ang. N.-Y., 1977.
Owen 1981 — *Owen S.* The Great Age of Chinese poetry: The High T'ang. New Haven; L., 1981.
Owen 1992 — *Owen S*. Readings in Chinese Literary Thought. Cambridge, 1992.
Owen 2004 — *Owen S.* The Librarian in Exile: Xie Lingyun's Bookish Landscapes // Early Medieval China 2004.
Owen 2006 — *Owen S.* The Making of Early Chinese Classical Poetry. Harvard, 2006.
Owen 2010 — *Owen S.* The cultural Tang (650—1020) // Cambridge History of Chinese Literature 2010. Vol. 1.
Pan Gu 1938 — *Pan Gu*. The History of the Former Han Dynasty / Transl. by H. H. Dubs. Baltimore, 1938—1955. Vol. 1—3.
Pease 1991 — *Pease J. O.* Lin-ch'uan and Fen-ning: Kiangsi Locates and Kiangsi Writers // Asia Major. New series. Vol 4. Part 1 (1991).
Pearce 1994 — *Pearce S. A.* Survey of Recent Research in Western Languages on the History of Early Medieval China // Early Medieval China. Vol. 1 (1994).
Pearce 2000 — *Pearce S. A.* Who, and what, was Hou Jing? // Early Medieval China. Vol. 6 (2000).

Peng 1966 — *Peng Yoke Ho.* The Astronomical Chapters of the Chin shu, with amendments, full translations and annotations. Paris, 1966.
Penguim Book 1970 — The Penguim Book of Chinese Verse / Transl. by R. Kotewall and N. L. Smith; Ed., intr. by A. R. Davis. L., 1970
Peterson 1979 — *Peterson C. A.* Court and province in mid- and late T'ang // Cambridge History 1979.
Pimpaneau 1989 — *Pimpaneau J.* Historie de la littèrature chinoise. Paris, 1989.
Ping 2002 — *Ping Yao*. The Status of Pleasure: Courtesan and Literati Connections in T'ang China (618—907) // Journal of Women's History. 2002. Vol. 14. No 2.
Pirazzoli-t'Serstevens 2009 — *Pirazzoli-t'Serstevens M.* Death and Dead: Practices and Images in the Qin and Han // Early Chinese Religion 2009. Vol.2.
Piton 1882 — *Piton Ch.* China during Tsin Dynasty: A. D. 264—419 // The China Review or Notes and Queries in the Far East. Vol. 11—12 (1882—1884).
Political Frontiers 2003 — Political Frontiers, Ethnic Boundaries, and Human Geographies in Chinese History / Ed. by N. Di Cosmo, D. J. Wyatt. L.; N.-Y., 2003.
Poo 2009 — *Poo Mu-chou*. Ritual and Ritual Texts in Early China // Early Chinese Religion 2009. Vol. 1.
Poo Mu-chou 1995 — *Poo Mu-chou.* The Images of Immortals and Eminent Monks: Religious Mentality in Early Medieval China (IV—VI cc. A. D.) // Numen. 1995. No 2 (Vol. 42).
Pregadio 2006 — *Pregadio F.* Early Daoist Meditation and the Origins of Inner Alchemy // Daoism in History. Essays in Honour of Liu Ts'un-yan / Ed. by B. Penny. N.-Y., 2006.
Qian Nanxiu 1998 — *Qian Nanxiu.* Daitō Seigo: An Alien Analogue of Shih-shuo hsin-yü // Early Medieval China. 1998. No 4.
Qian Nanxiu 2001 — *Qian Nanxiu.* Spirit and self in medieval China: the Shih-shuo hsin-yü and its legacy. Honolulu, 2001.
Queen 1996 — *Queen S. A.* From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the *Spring and Autumn*, according to Tung Chung-shu. Cambridge, 1996.
Raphals 1998 — *Raphals L. A.* Sharing the Light: Representations of Women and Virtue in Early China. N.-Y., 1998.
Rawson 2001 — *Rawson J.* Tombs and Tomb Furnishing of the Eastern Han Period (A. D. 25—220) // Ancient Sichuan. Treasures from a Lost Civilization / Ed. by R. Bagley. Washington, 2001.
Recarving the Dragon 2003 — Recarving the Dragon: Understanding Chinese Poetics / Ed. by O. Lomova. Prague, 2003.
Reed 2000 — *Reed C. E.* Tattoo in Early China // Journal of the American Oriental Society. 2000. Vol. 120. No 3.
Reed 2003 — *Reed C. E.* Motivation and Meaning of a «Hodge-podge»: Duan Chengshi's «Youyang zazu» // Journal of the American Oriental Society. 2003. Vol. 123. No 1.
Reed 2007 — *Reed C. E.* The Lecherous Holy Man and the Maiden in the Box // Journal of the American Oriental Society. 2007. Vol. 127. No 1.
Reed 2009 — *Reed C. E.* Messages from the Dead in «Nanke Taishou zhuan» // Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews. 2009. Vol. 31.
Rhie 2007 — *Rhie M. M.* Early Buddhist Art of China and Central Asia. Leiden; Boston, 2007. Vol. 1.
Richett 1985 — *Richett A. W.* Guanzi. Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China. Vol. 1. Princeton; N.-Y., 1985.
Riegel 1993 — *Riegel J.K.* Li chi // Early Chinese Texts 1993.
Riegel 2001 — *Riegel J.* Shih-ching Poetry and Didacticism in Ancient Chinese Literature // Columbia History of Chinese Literature 2001.
Rogers 1968 — *Rogers M. C.* The Chronicle of Fu Chien: A Case of Exemplar History. Berkeley; Los Angeles, 1968.
Rohrer 1984 — *Rohrer M.* Das Motiv der Wolke in der Dichtung Tao Yuanmings (365—427). Wiesbaden, 1984.
Rusk 2012 — *Rusk B.* Critics and Commentators: *The Book of Poems* as Classic and Literature. Cambridge (Mass.); L., 2012.
Russell 1994 — *Russell T. C.* Revelation and Narrative in the *Zhoushi Mingtongji* // Early Medieval China. Vol. 1. 1994.
Sailey 1978 — *Sailey, J.* The Master who Embraces Simplicity: a Study of the Philosopher Ko Hong A. D. 283—343. Taipei, 1978.
Samei 2007 — *Samei M. B. Ci* Poetry: Short Song Lyrics (*Xiaoling*) // Guided Anthology 2007.
Sargent 2001 — *Sargent S.* Tz'u // Columbia History of Chinese Literature 2001.
Saussy 2003 — *Saussy H.* «Ritual Separates, Music Unites»: Why Musical Hermeneutics Matters // Recarving the Dragon 2003.
Schaberg 2001 — *Schaberg D.* A Patterned Past: Form and Thought in Early Chinese Historiography. Cambridge, 2001.

Schi-King 1969 — Schi-King: Das kanonische Liederbuch der Chinesen: Übersetzt von Victor von Strauss. Darmstadt, 1969.
Schmid 2001 — Schmid N. Tun-huang Literature // Columbia History of Chinese Literature 2001.
Schindler 1959 — *Schindler B*. Some Notes on Chia I and His «Owl Song» // Arthur Waley Anniversary Volume. Asia Major. New Series. Vol. 7 (1959).
Schneider 1980 — *Schneider L. A.* A Madman of Ch'u: The Chinese Myth of Loyality and Dissert. Berkeley, 1980.
Seeger 1962 — *Seeger E.* The Pageant of Chinese History. N.-Y., 1962.
Seiwert 2003 — *Seiwert H. M.* Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History. Leiden, 2003.
Shaughnessy 1993 — *Shaughnessy E. L.* Shang shu // Early Chinese Texts 1993.
Shaughnessy 1999 — *Shaughnessy E. L.* Western Zhou History // Cambridge History 1999.
Shaughnessy 2006 — *Shaughnessy E. L.* Rewriting Early Chinese Texts. Albany, 2006.
She King 1960 — The She King, or the Book of Poetry // Chinese Classics 1960. Vol. 4
Shi ching 1959 — Shi ching: The Confucian Odes. The Classical Anthology Defined by Confucius / Transl. by E. Pound. N.-Y., 1959.
Shields 2010 — *Shields A*. From Literati Gossip to Intellectual History: Shifting Views on Yuanhe 元和 Culture in Tang Anecdote Collections // Studies in Chinese History (Chûgoku shigaku 中國史學). Vol. 20 (2010).
Shi King 1891 — The Shi King, the old «Poetry Classic» of the Chinese, a Close Metrical Translation with Annotations by W. Jennings. L., 1891.
Shih-shuo Hsin-yu 1976 — Shih-shuo Hsin-yu: A New Account of Tales of the World / Transl. by R. B. Mather. Minneapolis, 1976.
Shoo King 1960 — The Shoo King, or the Book of Historical Documents // Chinese Classics 1960. Vol. 3.
Shorter Columbia Anthology 2000 — The Shorter Columbia Anthology of Traditional Chinese Literature / Ed. V. H. Mair. N.-Y., 2000.
Shryok 1966 — *Shryok J.* The Origin and Development of the State Cult of Confucius. N.-Y., 1966.
Sivin 1969 — *Sivin N.* On the *Pao P'u Tzu Nei Pian* and The Life of Ko Hung (283—342) // Isis. Vol. 60. No 3 (1969).
Smith 2009 — *Smith P. J.* Shen-tsung's Reign and the New Policies of Wang An-shih, 1067—1085 // Cambridge History 2009.
Somers 1979 — *Somers R. M.* The End of Tang // Cambridge History 1979.
Spence 1966 —*Spence J.* Ts'ao Yin and the K'ang-his Emperor: Bondservant and Master. New Haven, 1966
Spiro 1990 — *Spiro A.* Contemplating the Ancients: Aesthetic and Social Issues in Early Chinese Portraiture. Berkeley; Los Angeles, 1990.
Standen 2003 — *Standen N.* Raiding and Frontier Society in the Five Dynasties // Political Frontiers, 2003.
Standen 2009 — *Standen N.* The Five Dynasties // Cambridge History 2009.
Starostina 2012 — *Starostina A.* Chinese Medieval Versions of Sleeping Beauty // Fabula. 2012. Vol. 52. Is. 3—4.
State and Society 1990 — State and Society in Early Medieval China / Ed. by E. Dien. Stanford, 1990.
Steinhard 1990 — *Steinhard N. S.* Chinese Imperial City Planning. Homolulu, 1990.
Sterckx 1996 — *Sterckx R.* An Ancient Chinese Horse Ritual // Early China. Vol. 21 (1996).
Sterckx 2000 — *Sterckx R.* Transforming the Beasts: Animals and Music in Early China // T'oung Pao. Second Series. Vol. 86. Fasc. 1/3 (2000).
Straughair 1973 — Straughair A. Chang Hua: A Statesman-Poet of the Western Chin Dynasty. Canberra, 1973.
Strickmann 1979 — *Strickmann M.* On the Alchemy of T'ao Hung-ching // Facets of Taoism. Essays in Chinese Religion / Ed. by H. Welth and A. Seidel. New Haven; L., 1979.
Strickmann 1981 — *Strickmann M.* Le Taoisme du Mao Chan: Chronique d'une revelation. Paris, 1981.
Studies in Chinese Literature 1966 — Studies in Chinese Literature / Ed. by J. L. Bishop. [Harvard-Yenching Institute Studies XXI]. Cambridge, 1965.
Studies in Chinese Literary Genres 1974 — Studies in Chinese Literary Genres / Ed. by C. Birch. Berkeley, 1974.
Studies in Chinese Poetry 1978 — Studies in Chinese Poetry and Poetics. Vol. 1 / Ed. ву R. C. Miao. San Francisco, 1978.
Studies in Early Medieval Chinese Literature 2003 — Studies in Early Medieval Chinese Literature and Culltural History in Honor of Richard B. Mather and Donald Holzman / Ed. by P. W. Kroll and D. R. Knechtges. Provo, 2003.
Su Jui-lung 2007 — *Su Jui-lung.* Shi Poetry: Music Bureau Poems (Yuefu) // Guided Anthology 2007.
Su Jui-lung 2010 — *Su Jui-lung.* The Patterns and Changes of Literary Patronage In the Han and Wei // Interpretation and Literature 2010.

Sukhu 1999 — *Sukhu G*. Monkeys, Shamans, Emperors, and Poets: the Chuci and Images of Chu during the Han Dynasty // Defining Chu 1999.
Sukhu 2012 — *Sukhu G*. The Shaman and the Heresiarch: a New Interpretation of the Li sao. N.-Y., 2012.
Sullivan 1962 — *Sullivan, M.* The Birth of Landscape Painting in China. L., 1962.
Swartz 2007 — *Swartz W.* Pentasyllabic Shi Poetry: Landscape and Farmstead Poems // Guided Anthology 2007.
Swartz 2008 — *Swartz W.* Reading Tao Yuanming. Shifting Paradigms of Historical Reception (427—1900). L. (Mass.), 2008.
Tanigawa 1997 — *Tanigawa Michio.* Rethinking «Medieval China» / Transl. by V. Xiong // Early Medieval China. Vol. 3 (1997).
Tao Yuanming 1992 — The Complete Works of Tao Yuanming / Transl. and annot. by Tan Shilin (譚時霖). Hong Kong, 1992.
Taoist Canon — The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang / Ed. by K. Schipper and F. Verellen. Chicago, 2004. Vol. 1—3.
Taylor 2004 — *Taylor R. L.* Confucianism. Chelsea, 2004.
Tian Xiaofei 2005 — *Tian Xiaofei*. Seeing with the Mind's Eye: The Eastern Jin Discourse of Visualization and Imagination // Asia Major. Vol. 18. Part 2 (2005).
Tian Xiaofei 2007 — *Tian Xiaofei.* Beacon Fire and Shooting Star: the Literary Culture of the Liang (502—557). Cambridge, 2007.
Tian Xiaofei 2007-1 — *Tian Xiaofei.* Pentasyllabic Shih Poetry: New Topics // Guided Anthology 2007.
Tian Xiaofei 2007-2 — *Tian Xiaofei.* Misplaced: Three Qing Manuscripts of a Medieval Poet // Asia Major. Third Series. Vol. 20. Part 2 (2007).
Tian Xiaofei 2010 — *Tian Xiaofei*. From the Eastern Jin Trough the Early Tang (317—649) // Cambridge History of Chinese Literature 2010. Vol. 1.
The Columbia History of Chinese Literature 2001 — The Columbia History of Chinese Literature / Ed. by V. H. Mair. N.-Y., 2001.
The Shorter Columbia Anthology of Traditional Chinese Literature 2000 — The Shorter Columbia Anthology of Traditional Chinese Literature / Edited by V. Mair. N.-Y., 2000.
Thomson 1988 — *Thomson R.* Ambition and Confucianism: A Biography of Wang Mang. Aarhus, 1988
Tokei 1971 — *Tokei F.* Genre Theory in China of the III—VI century (Lu Hsieh's Theory of China Genres). Budapest, 1971.
Tong Kin-Woon 1983 — *Tong Kin-Woon*. Shang Musical Instruments. Part 1 // Asian Music. Vol. 14. No 2. Chinese Music History. Texas, 1983.
Tong Kin-Woon 1984 — *Tong Kin-Woon*. Shang Musical Instruments. Part 3 // Asian Music. Vol. 15. No 2. Chinese Music History. Texas, 1983.
Toshiaki 1994 — *Toshiaki Noda.* Japanese Studies on Wei-Jin Nanbeichao History in 1991 // Early Medieval China. №1 (1994).
Tsai 2004 — *Tsai S.-C. K.* Ritual and Gender in the «Tale of Li Wa» // Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews. 2004. Vol. 26.
Tsiperovich 1982 — *Tsiperovich I.* Chinese short stories (ch'uan-ch'i) of The T'ang period (VII—IX centuries): A Bibliography of Soviet studies and translations // Cina. 1982. No 18.
Twitchett 1979 — *Twitchett D.* Hsuan-tsung (reign 712—56) // Cambridge History 1979.
Twitchett 1994 — *Twitchett D., Tietze K.-P.* The Liao // Cambridge History 1994.
Twitchett 1979-1 — *Twitchett D., Weshsler E.* Kao-tsung (reign 649—683) and the empress Wu: the inheritor and the usurper // Cambridge History 1979.
Twitchett 2003 — *Twitchett D. Chen gui* and Other Works Attributed to Empress Wu Zetian // Asia Major. Vol. 16. Part 1 (2003).
Varsano 2007 — Varsano P. Ancient-Style *Shi* Poetry: Continuation and Changes // Guided Anthology 2007.
Waley 1920 — *Waley A.* A Hundred and Seventy Chinese Poems. L., 1920.
Waley 1923 — *Waley A.* The Temple and other Poems. N.-Y., 1923.
Waley 1930 — *Waley A*. Notes on Chinese Alchemy (Supplementary to Johnson's «A Study of Chinese Alchemy») // Bulletin of the School of Oriental Studies. 1930. No 6.1.
Waley 1948 — *Waley A*. Chinese Poems. L., 1948.
Waley 1956 — *Waley A.* The Nine Songs: A Study of Shamanism in Ancient China. L., 1956.
Wandering on the Way 1994 — Wandering on the Way: Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu / Transl. with an introduction and comment. by V. H. Mair. N.-Y., 1994.
Wang 2000 — *Wang A.* Cosmology and Political Culture in Early China. Cambridge, 2000.
Wang Gungwu 1963 — *Wang Gungwu*. The Structure of Power in North China during the Five Dynasties. Leiden, 1963.
Wang Ping 2010 — *Wang Ping.* Between Reluctant Revelation and Disinterested Disclosure: Reading Xiao Tong's Preface to *Tao Yuanming ji* // Asia Major. Third Series. Vol. XXIII. Part 1 (2010).

Wang Ping 2012 — *Wang Ping.* The Age of Courtly Writing. *Wen xuan* Compiler Xiao Tong (501—531) and His Circle. Leiden, 2012.
Wang Yi 2011 — *Wang Yi, Fu Xiaowei.* Sincere Treatment or Severing Friendship? The Chinese Original Value in Ji Kang's Letter to Shan Tao // Yields of Transition 2011.
Watson 1971 — *Watson B.* Chinese Rhyme-prose: Poems in the Fu Form from Han and Six Dynasties Period. N.-Y., 1971.
Way of Lao Tzu 1963 — The Way of Lao Tzu (Tao-te ching) / Transl., with introductory essays, comments, and notes, by Wing-tsit Chan. N.-Y., 1963.
Wechsler 1974 — *Wechsler H.* Wei Cheng at the Court of Tang Tai-tsung. New Haven; L., 1974.
Wechsler 1985 — *Wechsler H. J.* Offering of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ans Dynasty. New Haven, 1985.
Wen-Lin 1968 — Wen-Lin. Studies in the Chinese Humanities / Ed. Tse-Tsung Chow. Madison, 1968.
Wen xuan 1982 — Wen xuan, or Selection of Refined Literature / Transl., ann., and intr. by D. R. Knechtges. Princeton, 1982—1996. Vol. 1—3.
Wilhelm 1926 — *Wilhelm R.* Die Chinisische Literatur. Wildpark; Potsdam, 1926.
White Pony 1960 — The White Pony: An Anthology of Chinese Poetry from the earliest times to the present day, newly translated. N.-Y., 1960.
Wilhelm 1957 — *Wilhelm H.* The Scholar's Frustration: Notes on a Type of «Fu» // Chinese Thought and Institutions. Chicago, 1957.
Wilhelm 1968 — *Wilhelm H.* A Note of Chong Hong and his Shih-p'in // Wen-Lin 1968.
Wilkinson 2000 — *Wilkinson E.* Chinese History: A Manual. Revised and Enlarged. Harvard; Cambridge (Mass.); L., 2000.
Wixted 1983 — *Wixted, J. T.* The Nature and Evolution in the Shih-p'in (Gradings of Poets) by Chung Hung (A. D. 469—518) // Theories of the Arts in China / Ed. S. Bush and C. Murh. Princeton, 1983.
Wolton 1999 — *Wolton L.* Academies and Society in Southern Song China. Honolulu, 1999.
Wong 1989 — *Wong P. K.-H.* Cultural Influence on Dance in the T'ang Dynasty and the Movement Characteristics of a Dance of the Period. Ph. D. Dissertation. Madison, 1989.
Women Writers 1999 — Women Writers of Traditional China. An Anthology of Poetry and Criticism / Ed. by Kang-I Sun Chang and H. Saussy. Stanford, 1999.
Wong 1979 — *Wong T. C.* Self and Society in Tang Dynasty Love Tales // Journal of the American Oriental Society. 1979. Vol. 99. No 1.
Woo 2008 — *Woo X. L.* Empress Wu the Great. Tang Dynasty China. N.-Y., 2008.
Wright 1968 — *Wright A. F.* Buddhism in Chinese History. Stanford, 1968.
Wright 1979 — *Wright A.* The Sui dynasty (581—617) // Cambridge History 1979.
Wu 1955 — *Wu L. H.* From Xiaoshuo to Fiction: Hu Yinglin's Genre Study of Xiaoshuo // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1955. Vol. 55. No 2.
Wu 1991 — *Wu Yao-Yü.* The Taoist Tradition in Chinese Thought / Transl. into English by L. G. Thompson; ed. by G. Seaman. Los Angeles, 1991.
Wu Fusheng 1998 — *Wu Fusheng.* The Poetics of Decadence. Albany, 1998.
Wu Fusheng 2008 — *Wu Fusheng.* Written at Imperial Command: Panegyric Poetry in Early Medieval China. Albany, 2008.
Wu Hong 1987 — *Wu Hong.* The Earliest Pictorial Representations of Ape Tales: An Interdisciplinary Study of Early Chinese Narrative Art and Literature // T'oung Pao. Second Series. 1987. Vol. 73. Livr. 1/3.
Wu Hung 1992 — *Wu Hung.* Art in Ritual Context: Rethinking Mawangdui // Early China. Vol. 17 (1992).
Wyatt 2003 — *Wyatt D. J.* The Invention of the *Northern* Song // Political Frontiers 2003.
Xiong 2000 — *Xiong V. C.* Sui-Tang Chang'an. A Study in the Urban History of Medieval China. Ann Abor, 2000.
Xiong 2006 — *Xiong V. C.* Emperor Yang of the Sui Dynasty: His Life, Times, and Legacy. Albany, 2006.
Xiong 2009 — *Xiong V. C.-R.* Historical Dictionary of Medieval China. Lanham (Maryland); Toronto; Plymouth (UK), 2009.
Xunzi 1999 — Xunzi 荀子 / Transl. into English by J. Knoblock. Transl. into Modern Chinese by Zhang Jue (張覺) // Library of Chinese Classics. Chinese—English. Changsha; Beijing, 1999. Vol. 1—2.
Yeh Chia–ying 1978 — *Yeh Chia–ying, Walls Yan W.* Theory, Standards, and Practice of Criticizing Poetry in Chung Hung's Shih-p'in // Studies in Chinese Poetry and Poetics. Vol. 1 / Ed. R. C. Miao. San Francisco, 1978.
Yields of Transition 2011 — The Yields of Transition: Literature, Art and Philosophy in Early Medieval China / Ed. by J. S. Rošker and N. Vampelj-Suhadolnik. Cambridge, 2011.
Yoshikawa Kōjirō 1955 — *Yoshikawa Kōjirō.* The Shih-shuo hsin-yü and Six Dynasties Prose Style // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1955. Vol. 18. No ½.
Yu 1987 — *Yu A. C.* «Rest, Rest, Perturbed Spirit!»: Ghosts in Traditional Chinese Prose Fiction // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1987. Vol. 47. No 2.

Yu 1988 — *Yu A. C.* History, Fiction and the Reading of Chinese Narrative // Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews. 1988. Vol. 10. No 1/2.

Yu Ying-Shih 1987 —*Yu Ying-Shih.* «O Soul, Come Back!»: A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China // Harvard Journal of Asiatic Studies. Vol. 47.2 (1987).

Zhang Shaokang 2001 — *Zhang Shaokang.* A Survey of Studies on *Wenxin diaolong* in China and Other Parts of East Asia // Chinese Literary Mind 2001.

Zhang Xiaohuan 2005 — *Zhang Xiaohuan.* Classical Chinese Supernatural Fiction: A Morphological History. Lewiston, N.-Y., 2005.

Zhuangzi 1999 — Zhuangzi 莊子 / Transl. into English by Wang Rongpei (汪榕培); transl. into Modern Chinese by Qin Xiqing (秦旭卿) and Xun Yongchang (孫雍長) // Library of Chinese Classics: Chinese —English. Changsha, 1999. Vol. 1—2.

Zoeren 1991 — *Zoeren St. van.* Poetry and Personality: Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China. Stanford, 1991.

Zufferey 2003 — *Zufferey N.* To the Origins of Confucianism. The Ru in pre-Qin times and during the early Han dynasty. Bern, 2003.

Zürcher 2007 — *Zürcher E.* The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early-Medieval China. Third Edition with a Foreword by S. F. Teiser. Leiden, 2007.

Игорь Александрович Алимов,
Марина Евгеньевна Кравцова

ИСТОРИЯ КИТАЙСКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
С ДРЕВНОСТИ И ДО XIII ВЕКА: ПОЭЗИЯ, ПРОЗА

научное издание

Редактор и корректор — *Т. Г. Бугакова*
Технический редактор — *Л. В. Гохман*

Макет подготовлен в издательстве
«Петербургское Востоковедение»

Издательство **«Петербургское Востоковедение»**
✉ 198152, Россия, г. Санкт-Петербург, а/я 111
✓ web-site: http://pvost.org
✓ e-mail: pvcentre@mail.ru

Подписано в печать 12.09.2014
Гарнитура основного текста типа «Times»
Бумага офсетная. Печать офсетная
Формат 70×100 1/16. Объем 114 уч.-изд. л.
Тираж 300 экз. Заказ № 3305 (часть 1), 3306 (часть 2)

PRINTED IN RUSSIA

Первая академическая типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12/28