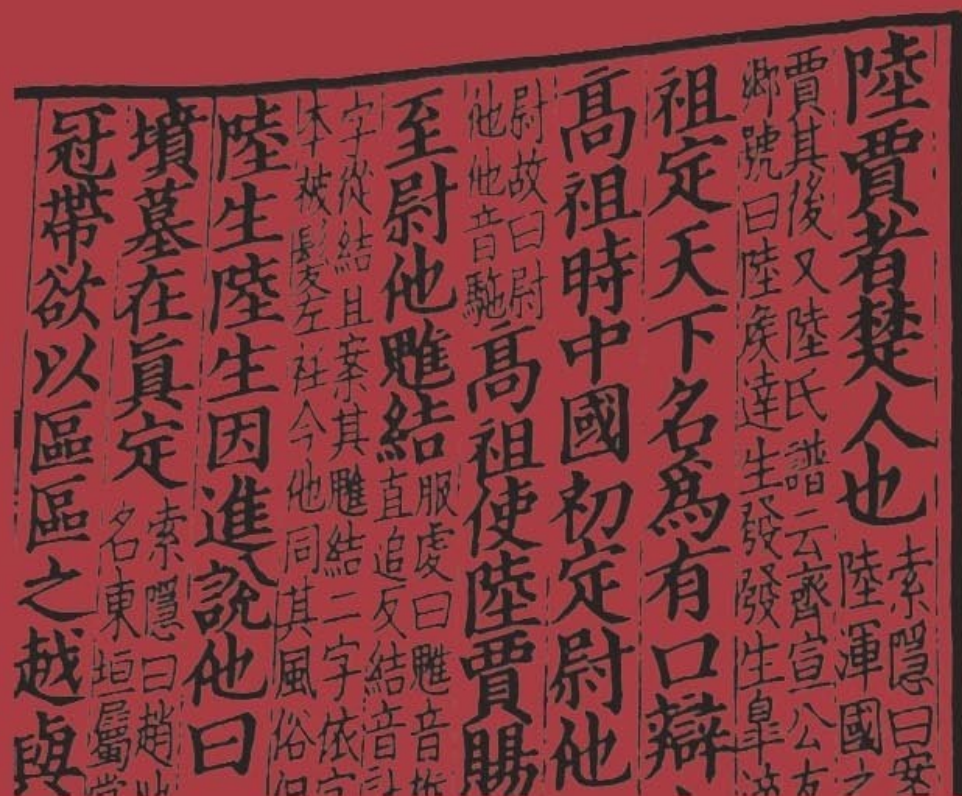


О.М. МАЗО
Г.С. СТАРОСТИН
А.Б. СТАРОСТИНА

«НОВЫЕ РЕЧИ»
ЛУ ЦЗЯ

Перевод • комментарий • исследование



Orientalia et Classica

Георгий Старостин

**«Новые речи» Лу Цзя: перевод,
комментарий, исследование**

«Высшая Школа Экономики (ВШЭ)»

2025

УДК 17(315)=030.581'02
ББК 87.3(5 Кит)

Старостин Г. С.

«Новые речи» Лу Цзя: перевод, комментарий, исследование /
Г. С. Старостин — «Высшая Школа Экономики (ВШЭ)»,
2025 — (Orientalia et Classica)

ISBN 978-5-7598-4119-7

«Новые речи», или «Синь юй», — памятник древнекитайской литературы начала II в. до н. э., трактат об управлении государством, который, как утверждает традиция, был составлен для основателя империи Хань Лю Бана его сподвижником Лу Цзя. Трактат наследует традициям ранних конфуцианства и даосизма, теория государственного управления в нем получает натурфилософское и этическое обоснование, иллюстрируется примерами из древнекитайской истории и дает яркое представление о политической и философской мысли Китая в раннеимперскую эпоху. В настоящем издании представлен первый полный перевод «Новых речей» на русский язык, дополненный подробным лингвофилологическим, текстологическим и историко-культурным комментарием, а также китайско-русским словарем, содержащим всю лексику памятника. Издание предназначено синологам, специалистам по древнекитайской литературе и философии, а также всем, кто интересуется историей и культурой Древнего Китая. В формате PDF А4 сохранен издательский макет книги.

УДК 17(315)=030.581'02
ББК 87.3(5 Кит)

ISBN 978-5-7598-4119-7

© Старостин Г. С., 2025
© Высшая Школа Экономики
(ВШЭ), 2025

Содержание

От авторов	7
«Новые речи» Лу Цзя в контексте своей эпохи	10
Общая лингвистическая характеристика языка Синь юй	18
Пересечения Синь юй с другими памятниками	22
Общая структура перевода и комментария	30
«Новые речи» Лу Цзя. Текст, перевод, комментарий	34
Глава 1. Основы Пути	34
Конец ознакомительного фрагмента.	37

**О. М. Мазо, Г. С.
Старостин, А. Б. Старостина
«Новые речи» Лу Цзя: перевод,
комментарий, исследование**

© Опубликовано Издательским домом Высшей школы экономики

© Мазо О.М., Старостин Г.С., Старостина А.Б., 2025

Памяти Г.А. Ткаченко (1947–2000)

От авторов

Замысел предлагаемого вниманию читателя издания возник в рамках Семинара по изучению древнекитайских текстов, организованного в 2014 г. по инициативе авторов и их коллег еще в стенах Института восточных культур и античности РГГУ (с тех пор деятельность Семинара – отчасти с теми же, отчасти с новыми участниками – успела перебраться в Институт классического востока и античности Высшей школы экономики).

Главной задачей, поставленной перед Семинаром, была попытка разработать новый комплексный подход к изучению, переводу и комментированию классических китайских текстов, при котором равное или хотя бы сопоставимое внимание уделялось бы и чисто языковому, и филологическому, и культурологическому аспекту памятников. Не секрет, что на сегодняшний день как в отечественной, так и в зарубежной филологии большинство академических переводов китайских текстов производится усилиями одного, в лучшем случае двух специалистов; это связано не только с общими трудностями командной работы, но и с тем, что синологам, специализирующимся в разных областях синологического знания (история, филология, лингвистика), нередко бывает трудно найти общий язык – слишком сильно на каждого из них влияют те или иные трудносовместимые установки, перенятые ими от различных традиций исследования.

С другой стороны, продуктивно работать над переводом и комментированием конкретного источника столь же трудно, если этим одновременно занимается слишком много заинтересованных лиц; неудивительно поэтому, что ядро команды, выбравшей объектом своего исследования текст «Новых речей» Лу Цзя, довольно быстро и органично сократилось до трех постоянных участников Семинара – А.Б. Старостиной (основной автор историко-культурного комментария к тексту), которой принадлежит сама идея сконцентрировать работу Семинара на этом памятнике; О.М. Мазо, проделавшей колоссальную работу по определению места «Новых речей» в общей системе древнекитайских текстов (основные результаты этой работы читатель найдет в рамках текстологического комментария); и Г.С. Старостина, взявшего на себя задачу языкового анализа материала и написания лингвофилологического комментария к большинству проблемных мест памятника.

Помимо этого, на начальном этапе работы в Семинаре принимали активное участие наши коллеги Л.С. Холкина и Л.О. Наний, внесшие свой вклад в перевод и комментарий первой главы (в качестве своеобразного «тизера» к общему исследованию она была напечатана отдельно как статья в журнале «Шаги» еще в 2018 г., но с тех пор, конечно, уже была подвергнута существенной ревизии). Практически на всех этапах работы Семинара нам помогали наши замечательные аспиранты М.М. Лоренц и А.А. Иволга, на которых в конечном итоге была возложена задача составления краткого общего словарика к тексту, помещенного в приложении к настоящему изданию.

Выбор именно «Новых речей» в качестве основного объекта исследования Семинара можно считать отчасти случайным, отчасти символическим и отчасти – неизбежным. Для того чтобы апробировать комплексный подход, разрабатывавшийся в рамках Семинара, необходим был текст, фактически удовлетворяющий конфуцианскому идеалу «золотой середины», – не слишком большой (чтобы иметь реальные шансы увидеть свет еще при жизни его авторов; в конечном итоге работа над ним растянулась более чем на шесть лет!), но и не слишком маленький (чтобы методологию подхода можно было предъявить во всех подробностях); не слишком трудный для понимания (чтобы не приходилось тратить лишние силы на борьбу с нестандартными языковыми формами или с чересчур ярко выраженной индивидуальной спецификой автора), но и не слишком тривиальный (хотя, как показывает практика, «тривиальных» текстов в рамках классического китайского корпуса на самом деле не существует); не

слишком известный (типа *Лунь юй* или *Дао дэ цзин*, чтобы не создавать излишнего ажиотажа), но и не совсем обойденный вниманием исследователей (чтобы иметь в своем распоряжении хотя бы частичную исследовательскую базу); не слишком древний (чтобы не застревать на сложнейших проблемах лексического анализа малоизученных слоев китайского языка), но при этом написанный не позднее раннеханьской эпохи (чтобы в тексте желательнее еще могли отражаться хоть какие-то следы живого узуса соответствующей эпохи).

Из всех рассмотренных нами кандидатур в максимальной степени заданным условиям отвечал именно классический трактат Лу Цзя. Помимо того что полный текст этого небольшого, но чрезвычайно важного для общего развития политической мысли в Китае памятника до сих пор не имеет полного перевода на русский язык, он в предельно сконцентрированной форме вобрал в себя почти все элементы литературной традиции, сложившейся в эпоху Чуньцю – Чжаньго: в нем есть и «суховатые» конфуцианские рассуждения о морали и управлении, и поэтизированные, «мистические» пассажи, представляющие собой наследие более южной традиции, и элементы пересказа различных исторических событий, перенятые из летописной практики, не говоря уже как о прямом, так и опосредованном цитировании различных первоисточников. Несмотря на общую скромность своего объема, «Новые речи» обладают богатейшим потенциалом и для лингвистов, заинтересованных в изучении устройства и функционирования классического древнекитайского языка, и для филологов, занимающихся генезисом китайской литературной традиции и сложнейшими взаимосвязями китайских текстов, и, разумеется, для философов, историков и культурологов (причем не только тех, кто специализируется исключительно на Китае).

Разумеется, мы отдаем себе отчет в том, что даже за те годы, которые ушли на перевод и анализ текста, нам не удалось досконально разобраться во всех его проблемных моментах. Некоторым из них, вероятно, суждено остаться проблемными навсегда; какие-то могут проясниться со временем, по мере того, как современная археология постепенно расширяет состав классического китайского корпуса. Однако мы и не ставили себе непомерно амбициозной задачи «идеального» разбора текста Лу Цзя (тем более учитывающего все бесчисленные расхождения между его различными версиями), вместо этого удовлетворившись двумя основными целями – во-первых, дать такой литературный перевод, за каждой фразой которого стояло бы последовательное обоснование; во-вторых, показать те общие принципы, которые, на наш взгляд, должны лежать в основе качественного и современного академического комментария к тексту (но при этом, к сожалению, нередко нарушаются или игнорируются в реальных академических комментариях).

Насколько эти цели оказались достигнуты, решать, конечно, не нам, а читателям, на суд которых мы и отдаем наше скромное издание; но хотелось бы надеяться, что оно все же внесет определенный новаторский вклад в поддержку и развитие отечественной синологии, не говоря уже о том, что многие из идей Лу Цзя – человека, в какой-то степени причастного к созданию государства нового типа, – оказываются удивительно актуальны и в наше время, так что полный перевод текста на русский язык может оказаться полезен и читателю, далекому от традиционной китайской культуры.

Напоследок хотелось бы указать, что нашу работу мы посвящаем памяти Григория Александровича Ткаченко (1947–2000), выдающегося и безвременно ушедшего от нас классика отечественной синологии, учиться у которого китайскому языку и основам китайской словесности и философии в свое время посчастливилось всем трем авторам. Мало кому из коллег Григория Александровича удавалось в своей деятельности – как научной, так и преподавательской – так гармонично сочетать легкость и серьезность, идеализм и скептицизм, тщательное отношение к деталям и умение улавливать суть дела, как это делал он и в своих переводах и комментариях к таким памятникам, как *Дао дэ цзин* и *Люй ши чунь цю*, и в своих лекциях, большая часть которых, увы, осталась лишь в виде воспоминаний его благодарных учеников. Нам хотелось

бы верить, что и настоящее исследование в некотором роде основано на научных заветах Григория Александровича и в чем-то развивает его методологические идеи.

«Новые речи» Лу Цзя в контексте своей эпохи

Синь юй ## («Новые речи») – древнекитайский (далее – ДК) трактат об управлении государством, адресованный, если верить традиции, основателю империи Хань Лю Бану одним из его сподвижников, конфуцианцем Лу Цзя ## (вторая половина III в. до н.э. – первая четверть II в. до н.э.).

Далеко не все памятники, посвященные искусству и принципам управления, оказались востребованы потомками и дошли до наших дней в относительно невредимом состоянии. «Новым речам» в этом отношении повезло; хотя их цитируемость и узнаваемость значительно упали в эпоху Сун, когда философы, реконструировавшие единственно верную линию конфуцианской преемственности, не сочли нужным включить в нее Лу Цзя, аудитория у трактата оставалась, и поэтому он сохранился в виде единого текста, а не разрозненных отрывков.

Синь юй цитировали многие поколения конфуцианцев, разделяя выраженную в нем веру в то, что у политики должны быть этические критерии. Привлекателен как мало для кого достижимый идеал был сам образ автора как философа рядом с правителем, советника, который может действительно изменить что-то в государстве и обществе, если к нему прислушаются. В популярности *Синь юй* сыграли роль и риторические достоинства: выразительный слог, многочисленные примеры из истории и мифологии, эмоциональное и красноречивое описание неудач политических деятелей, не умевших верно расставить приоритеты, и долговечной славы, которая достается тем, кто опирается на гуманность и долг. (В ходе работы над переводом мы не раз указывали друг другу на неожиданную актуальность того или иного пассажа; читатели согласятся с тем, что многими советами Лу Цзя, пусть он и жил более двух тысяч лет назад, пренебрегать не стоит никому.)

Первая четверть II в. до н.э.: идеологическая ситуация

Во время Лу Цзя перед идеологами открывались большие возможности. Первая империя пала, но большая часть ее территории, административное деление, законы и ритуалы были унаследованы домом Хань. Циньским властям так и не удалось создать прочной идеологической системы, хотя существенные шаги в этом направлении были сделаны.

Уже было понятно, что новая идеология должна будет включать элементы натурфилософии: короткий триумф школы Цзоу Яня ## (III в. до н.э.) привел к тому, что представления о структурном подобии природы, общества и государства, основанных на числовых закономерностях и подчиняющихся законам взаимодействия между первоначалами *инь* и *ян* и пятью стихиями, были усвоены выжившими после циньских репрессий философскими и политическими учениями. Точно так же никем уже не подвергался сомнению сакральный статус императора, который тем или иным способом должен был обеспечивать не только благополучие общества, но и вселенскую гармонию.

Однако какими будут базовые ценности, которые новое правительство станет поощрять, как выбрать и объяснить внешнюю политику, какие меры следует предпринять в отношении просвещения и социального обеспечения, в какой степени и на каких основаниях правитель будет опираться на своих советников, насколько и почему власти вправе вводить новые налоги и повинности, как будет интерпретирована предшествующая историческая традиция и другие основополагающие вопросы оставались нерешенными, и системный ответ на них должна была дать государственная идеология.

Главное противостояние развернулось между конфуцианцами и легистами. Это объяснялось тем, что моистская школа находилась на грани исчезновения; оформленного, четко

отличимого от легистского социально-политического учения даосов в это время практически не было (сильными сторонами даосизма были тогда онтология, космология, эстетика и техники работы с сознанием), а натурфилософы, которых с самого начала в целом более заботили общие объяснительные схемы магии, с помощью которой функционировало мироздание, а не конкретные политические стратегии и тактики, конкурентные преимущества потеряли: большая часть их наработок, как было сказано выше, была усвоена и конфуцианцами, и легистами.

Конфуцианство изменяется

При Цинь существование конфуцианства было под угрозой. Репрессии в отношении инакомыслящих привели к гибели целых школ. К истребленным в это время книгам добавились утраченные в пожарах последующих войн. Эти потери и длительная и трудоемкая работа над выработкой нормативных, «канонических» текстов привели к повышению статуса письменного наследия в среде конфуцианцев и стали одной из причин последующего расцвета канонования.

За пятнадцать лет существования династии и последующие годы противостояния Хань и Чу престиж конфуцианства оставался низким, а обучение нового поколения ученых было сопряжено с рисками, на которые был готов идти далеко не каждый. К началу Хань конфуцианцев стало меньше, но из-за популярности школы в предциньское время их все же было достаточно для того, чтобы составлять мощное идеологическое движение.

Легисты столкнулись с другими вызовами: их тексты не запрещали, многие служили в административном аппарате и участвовали в определении государственной политики, – но это и стало их главным изъяном в начале Хань. Легисты были скомпрометированы и самой ассоциацией с прошлым режимом, и тем, что их политика в конечном счете казалась неэффективной: Цинь не удержала власть.

Последний факт был на руку конфуцианцам, которые подобным образом скомпрометированы не были, к тому же могли сказать – и говорили, – что крах потомков Цинь Шихуана был обусловлен в первую очередь его игнорированием известных последователям Конфуция главных принципов управления.

При этом раннеханьское конфуцианство серьезно отличается от учений непосредственных последователей Конфуция. О постепенной сакрализации опорных текстов было сказано выше. Другая характерная его черта – фокусировка не только на этическом совершенстве субъекта и на доверительных отношениях между разными слоями социальной иерархии, но и на конкретных политических мерах, а также ориентация в большей степени на правителя, чем на коллег-специалистов. Кроме того, уже в конце периода Чжаньго конфуцианцы начали работать над космологической проблематикой, которая мало занимала Конфуция и его первых учеников.

После того как на передний край философско-идеологической сцены вышла натурфилософия, стало ясно, что с ее помощью учения о нравственности и об устройстве государства и общества могут получить убедительное и современное обоснование. С этого времени космология превращается в неотъемлемый элемент конфуцианской философии, и ханьские конфуцианцы, даже мало расположенные к рассуждениям об устройстве мироздания, заботились хотя бы о минимальном космологическом объяснении своих социально-политических теорий.

Следует отметить, что конфуцианцы поздней эпохи Чжаньго и начала императорского периода нередко обращали внимание на концепции, нашедшие отражение в *Чжуан-цзы* # # и (условно) родственных ему даосских текстах. Дисциплина опустошенного беспристрастного сознания, которая в даосизме требовалась для постижения истоков мироздания, в ханьском конфуцианстве стала условием адекватного социального функционирования благородного мужа.

Последователи Сюнь-цзы

Наиболее готовыми интегрировать элементы легизма, натурфилософии и даосизма в единую систему среди представителей разных направлений в конфуцианстве, вероятно, оказались последователи Сюнь-цзы ## (Сюнь Куан ##). Этого философа всегда отличал интерес к меняющейся интеллектуальной среде; в ряде случаев он формулировал свои концепции в процессе полемики с представителями разных школ мысли.

Так, он спорил с легистами, полагая целесообразным следование «пути древних ванов», находя главное средство для упорядочения общества не в строгих наказаниях, а в нравственном воспитании, и утверждал вопреки им, что судьба государя и страны в конечном счете должна зависеть от народа. Вместе с тем он успел усвоить многие наработки легистов. С этим связаны его внимание к механизмам работы государства и признание того, что законы – один из устоев общества и сосуществуют в одной системе с ритуалом, а система наград и наказаний полезна при правильном ее применении. Неслучайно в числе его учеников были Хань Фэй ##, теоретик, работы которого были популярны при циньском дворе, и Ли Сы ## – первый министр Цинь Шихуана.

Что касается эпистемологии, Конфуцием и его непосредственными учениками не разработанной, она явно требовалась учению, постепенно приобретающему все больший тематический охват. Уже Мэн-цзы говорил о благом знании, от рождения присущем человеку, к которому каждый может вернуться, преодолев пагубное воздействие общества; Сюнь-цзы, не веря во врожденную благодать индивидуальной природы человека, полагал, однако, что она может быть трансформирована благородным мужем, познавшим законы функционирования общества. Он пошел в своих разработках дальше, утверждая принципиальную познаваемость мира, а также связь познания с деятельностью. При этом отправной точкой процесса познания для него были опустошенность и спокойствие ума, о которых писали ранние даосы.

В книге *Сюнь-цзы* есть и космологическая составляющая. Хотя на Сюнь Куана, судя по всему, не оказала большого влияния теория пяти элементов, он посвятил главу *Тянь лунь* ## («Рассуждение о небе») космологическому обоснованию своего взгляда на общество и на его историю, – явление для конфуцианства относительно новое. Соответствовало общему духу школы Цзоу Яня внимание Сюнь-цзы к ритуалу как к главному устою общества, пусть его конкретные функции он и понимал по-другому. К тому же Сюнь-цзы продолжил и развил намеченную в *Си цы чжуань* ### (классическом комментарии к «Чжоуским переменам») антропоцентрическую теорию, согласно которой совершенномудрый человек – ключевое звено космогенеза, завершающее творение вещей, начатое Небом и Землей.

Конфуцианская генеалогия Лу Цзя

К Сюнь-цзы в конечном счете восходит и ученая генеалогия Лу Цзя. Тан Янь ## (1857–1920), комментатор *Синь юй*, в своем предисловии к памятнику писал, что некоторые ученые прямо считали Лу Цзя учеником Сюнь-цзы [Ван Лици, 1986, с. 222]. Но такое долголетие маловероятно: так, известно, что Лу Цзя умер в конце 170-х годов до н.э., т.е. через пятьдесят с лишним, если не через шестьдесят лет после смерти Сюнь-цзы, причем в 179 г. до н.э., в начале правления императора Вэнь-ди, он еще успел побывать со вторым посольством в Наньюэ. Сам Тан Янь не заходил так далеко, но констатировал, что во всяком случае времена до эдикта о сожжении книг Лу Цзя застал [там же], видел «полные каноны», включая комментарии к *Чуньцю*, и особенно хорошо разбирался в *Гулянь чжуань* ### (одна из трех основных линий толкования памятника).

Более правдоподобна версия, по которой учителем Лу Цзя был некто Фуцю Бо ### (или Баоцю ##), ученик Сюнь-цзы, уроженец Ци и знаток *Ши цзин*. Но и она не бесспорна и основана только на том, что Лу Цзя высоко отзывался об этом ученом (*Синь юй* 7.5), а также, подобно Шэнь Пяю ##, ученику Фуцю Бо, демонстрировал знание комментария Гуляна к *Чуньцю*.

Таким образом, непосредственную цепочку преемственности от Лу Цзя к Сюнь Куану провести затруднительно. Тем не менее и обилие цитат из работ последнего, и литературный стиль, и общие контуры концепции Лу Цзя свидетельствуют о том, что *Синь юй* был написан под серьезным влиянием школы Сюнь-цзы.

С ней его объединяет интерес к принципам функционирования государства, способам укрепления его престижа, машине наград и наказаний и прочим вопросам, которые до Сюнь-цзы оставались по большей части уделом легистов. Что касается космологии, то Лу Цзя разделяет с Сюнь-цзы представление о безличном небе/природе, не меняющем законов своего функционирования из-за человеческих действий. Да и самый антропоцентризм *Синь юй* наследует представлениям Сюнь-цзы о совершенномудром человеке.

Биография Лу Цзя

Жизнеописание Лу Цзя помещено в гл. 97 *Ши цзи* ## («Исторических записок») и в гл. 43 *Хань шу* ## («Истории Хань»). Из этих источников можно узнать, что он был уроженцем Чу, славился красноречием, относился к числу близких сподвижников Лю Бана – основателя Ханьской империи, а также был занят дипломатической деятельностью, за которую получил титул дворцового советника (#### *тайчжун дафу*). Лу Цзя отошел от дел во время правления императрицы Люй, но поддерживал связи с оппозицией и, когда на трон взошел Вэнь-ди, снова был привлечен к дипломатической деятельности.

Примеры дипломатического успеха Лу Цзя – два посольства в Намвьет (Наньюэ), государство, основанное бывшим циньским полководцем Чжао То ##. Первое посольство прибыло в 196 г., и его результатом было признание правителем вассальной зависимости от Хань. В 183 г., во время правления императрицы Люй, двусторонние отношения были разорваны, и Чжао То провозгласил себя императором. После воцарения нового императора Лу Цзя был отправлен в Наньюэ второй раз, и на этот раз Чжао То снова признал себя вассалом Хань.

Кроме этих событий, о биографии Лу Цзя известно мало; он прожил долгую жизнь, у него было пятеро сыновей, но каким было его социальное происхождение, образование и политические симпатии перед крахом Цинь, узнать уже невозможно.

Лу Цзя считается автором хроники *Чу Хань чуньцю* #### («Весны и осени Чу и Хань»), посвященной событиям короткого периода между империями Цинь и Хань, а также правления первых ханьских императоров. Сохранились отрывки из нее, в XIX в. собранные воедино. В *Хань шу* упоминается также о трех одах, написанных Лу Цзя.

История текста

Согласно традиции, которой нет существенных аргументов не доверять и которая восходит еще к Сыма Цяню, Лу Цзя представил трону тексты, собрание которых впоследствии и получило название *Синь юй*. Его доклады преследовали несколько целей: объяснить причины краха Циньской империи, предложить Лю Бану возможную политическую программу и одновременно способы легитимизации новой власти, а также способствовать реабилитации конфуцианства – возможно, даже положить начало его превращению в государственную идеологию. Появление трактата относят к концу царствования Лю Бана, т.е. к середине 190-х годов до н.э.

Версия «Новых речей», которой оперируют современные исследователи, состоит из двух разделов (цзюаней) по шесть глав (пяней) каждый. Первое упоминание о делении памятника

на два раздела относится к VI в.; впоследствии в библиографических описаниях это становится общим местом. Для XIII в. есть свидетельство каноноведа Ван Инлиня ### (1223–1296) о том, что из 12 глав сохранились только семь (заглавия совпадают с известными сегодня). Вместе с тем его старший современник, известный философ Хуан Чжэнь ## (1213–1281), говорит о версии, содержащей 12 глав.

Современные исследователи, следуя за историком философии Сюй Фугуанем ### (ум. 1982), сходятся на том, что ко времени Южной Сун существовали как минимум два списка «Новых речей», один относительно полный, второй – «дефектный».

Сомневавшиеся в подлинности *Синь юй* приводили различные аргументы (их разбирает М. Лёве [Loewe, 1993, p. 173]). Считается, что текстами Лу Цзя пользовался Сыма Цянь при составлении «Исторических записок», но в дошедшей до нас версии не находится прямых цитат оттуда; однако, скорее всего, Сыма Цянь черпал не из *Синь юй*, а из *Чу Хань чуньцю* того же автора. То же касается и двух эксплицитных цитат из Лу Цзя в *Лунь хэн* ## («Весы суждений») Ван Чуна ## (I в. н.э.), которым нет соответствия в тексте *Синь юй*: Ван Чун вполне мог пользоваться и другими трудами Лу Цзя. Интересно, что при этом в *Лунь хэн* много пассажей, опознаваемых как цитаты из *Синь юй*, при которых нет никакой ссылки на источник информации.

Кроме того, Лу Цзя цитирует *Гулян чжэуань*, упомянутый выше комментарий к *Чуньцю*, хотя первая известная нам версия этого текста была найдена в царствование ханьского У-ди (ум. 87 до н.э.), когда Лу Цзя уже не было в живых. Однако совершенно нельзя исключать, что ему мог быть доступен более ранний (устный?) вариант комментария.

Подозрения вызывало также то, что в первой главе говорится о «Пяти канонах» ## – это выражение употреблялось для обозначения совокупности конфуцианских классических книг, но стало широко распространенным только при том же У-ди. Это упоминание, действительно, может быть более поздней интерполяцией; при этом, однако, мы не можем сказать со всей определенностью, в каком смысле оно употреблено в тексте *Синь юй*.

В настоящее время подлинность большей части текста обычно не оспаривают, в целом следуя мнению редакторов *Сы ку цюань шу* ##### («Полного собрания книг из четырех хранилищ», 1773–1883), которые полагали, что в тексте возможны интерполяции, но они были сделаны – самое позднее – во времена ранней Тан (VII в.). Первый достоверно описанный ксилограф «Новых речей» относится к началу XVI в.; как и во всех последующих версиях, в нем немало лакун и перестановок. Значительная часть текста *Синь юй* включена в свод VII в. *Цюньшу чжэяо* ##### («Важнейшее [для управления], отобранное из множества книг»¹), который был утрачен в Китае в эпоху Сун и снова стал известен там по японскому переизданию в 1780-х годов [Loewe, 1993].

По *Цюньшу чжэяо* цинским текстологам удалось восстановить смысл многих неясных пассажей в минских изданиях. Ван Лици в своем критическом издании в тех случаях, когда версия *Цюньшу чжэяо* отличается от других редакций, склонен следовать именно ей.

Переводы, история исследования

Первое критическое издание *Синь юй*, подготовленное знаменитым текстологом Ван Лици ### (1912–1998), вышло в 1986 г. в серии *Синь бянь чжэуцзы цзичэн* ##### («Собрание сочинений всех мудрецов в новой редакции»). Авторам переводов, которые были выполнены до этого времени, приходилось решать текстологические проблемы самостоятельно, опираясь на наработки цинских филологов (на которых и была в большой степени построена в дальнейшем работа Ван Лици) или предыдущих переводчиков.

¹ Перевод названия принадлежит Ю.Л. Кролю.

Полный текст «Новых речей» был впервые переведен на европейский язык – немецкий – А. фон Габайн [Gabain, 1930]. Первая версия английского перевода Гу Мэйгао ### появилась в 1974 г., когда он был защищен в качестве магистерской диссертации в Австралийском национальном университете. В переработанном виде он вышел как книга десятью с лишним годами позднее [Ку, 1988], через два года после критического издания Ван Лици, и уже успел учесть исследовательские наработки последнего.

С 2003 по 2012 г. вышли три перевода на французский: [Levi, 2003; Мо, 2006; L'Haridon, Feuillas, 2012], два последние с параллельным китайским текстом. Э. Сабаттини выпустила перевод на итальянский язык [Sabattini, 2012], на основе которого позже появился самый новый на сегодняшний день англоязычный перевод [Goldin, Sabattini, 2020].

Есть как минимум два перевода на японский язык [Кодзима, 1921; Миядзаки, 1993]. Переводы на современный китайский язык выполнены Ван И [Ван, 1995] и Цзян Айлинем [Цзян, 2015].

На русский язык трактат полностью не переводился. В 1990 г. в составе хрестоматии «Древнекитайская философия. Эпоха Хань» (сост. Ян Хин-шун), задуманной как продолжение вышедшего в серии «Философское наследие» двухтомного сборника переводов «Древнекитайская философия» (1972), были изданы переводы гл. 1, 4, 8 и 10, выполненные Е.П. Синицыным [Синицын, 1990]. Можно предположить, что перевод был выполнен до выхода в свет работы Ван Лици, поскольку о ней даже не упомянуто во вводном пояснении к переводу.

Философия Лу Цзя

Дошедший до нас текст *Синь юй* включает ряд рекомендаций по управлению государством, построенных по большей части на противопоставлении политическим принципам империи Цинь. Для автора (авторов) власть циньских правителей утратила легитимность, поскольку, максимально отделенная от народа, положила в основу политики неверные принципы: не гуманность и справедливость, а насилие. К краху государства вели также последовательный милитаризм циньских правителей, их склонность затевать строительные мегапроекты, для которых требовалась регулярная мобилизация рабочей силы, близорукая кадровая политика. *Синь юй* не предполагает изначальной нелегитимности Цинь и не изображает основателя этой империи безнравственным чудовищем, но показывает, как череда неразумных выборов приводит к падению власти. Для этого памятника стартовая точка Хань, судя по всему, не особенно отличается от стартовой точки Цинь. Лю Бан и его наследники получили в свое распоряжение империю, созданную не ими; им предстояло не творить новый мир, но понять, где их предшественники свернули не в ту сторону, и избежать тех же ошибок, реализовав потенциал созданного Цинь государства.

Лу Цзя предлагает начать с идеологических изменений, считая, что гарантией успеха для государства могут быть только конфуцианские ценности и правитель – благородный муж, который «управляет, зажав в руке Путь; действует, ухватившись за Добродетель; сидит на гуманности, как на циновке; опирается на справедливость, как на посох» (1.18). Государь, который ведет репрессивную политику и полагается на военную силу, обеспечивает крах собственной власти. Эти тезисы подкрепляются примерами из событий недавней истории: князья, ценившие добродетель, становились гегемонами (для Лу Цзя это слово отнюдь не несет отрицательных коннотаций), а те, кто не обращал внимания на нужды народа и заботился только о строительстве грандиозных сооружений и войнах, погибали.

При этом в русле вездесущей в этот период натурфилософии *Синь юй* объясняет, что гуманность и справедливость/долг (мы используем оба этих перевода для слова # ㄩ в зависимости от контекста) – не умозрительные конструкты и даже не блага, ограниченные сферой чело-

веческого общества. Они находят себе соответствия в структуре мироздания, и об их эффективности свидетельствует не только историческая практика, но и самое устройство мира.

Теоретический фундамент трактата, объединяющий космологию с философией истории, – это первая глава, *Дао цзи* («Основы Пути»). Она говорит о принципиальной познаваемости мира на всех уровнях. Первая половина главы содержит краткое описание вселенной и истории человечества, а вторая объясняет, как именно человек управляет всем миром, и утверждает, что даже триграммы Цянь и Кунь – символические обозначения Неба и Земли – сочетаются в гармонии с помощью гуманности и все восемь триграмм связаны друг с другом отношениями долга/справедливости (1.20). Лу Цзя утверждает, что для завершения космогенеза необходимы совместные действия Неба, Земли и человека (точка зрения, которая встречается, в частности, еще в *Си цы чжуань* и в *Сюнь-цзы*, но была доведена до логического завершения только Дун Чжуншу ###, II в. до н.э., и Ян Сюном ##, 53 до н.э. – 18 н.э.). Совершенномудрые правители и их советники и есть представители всего человечества, постоянно участвующие в становлении мировой гармонии. Ответственность правителя, таким образом, огромна – не только перед народом, но и перед вселенной.

Интересна схема исторического процесса, предлагаемая *Дао цзи*. История человеческого уровня вселенной трехэтапна и представляет собой постепенное изобретение пути царя. Первые совершенномудрые отучают людей от хищничества, объясняя, что они могут питаться плодами растений, строят для них дома, вводят земледелие и ткачество, создают современный ландшафт (Юй во время усмирения потопа), изобретают транспорт, ремесла, суды и пр. Следующие, «средние» совершенномудрые сосредоточивают внимание на ритуале и образовании (закон уже был создан на предыдущем этапе). Поздние совершенномудрые создают систему канонов, и с этого момента у человечества есть все необходимое для дальнейшего существования. Прогресс остановился, и теперь процветание или упадок общества и государства зависят от того, верные ли выборы будут делать верхи в каждой очередной точке бифуркации.

В других главах космологических элементов практически нет. Но они содержат многократные отсылки к заданной в первой главе схеме и неоднократно возвращаются к образу совершенномудрого как представителя центрального уровня мироздания, наблюдающего за Небом и Землей и адаптирующего свои действия к полученным от них сигналам.

Для того чтобы каждый раз выбирать благо для общества, страны и вселенной, людям нужна не только информированность и правильные ценностные установки. *Синь юй* постулирует необходимость внутреннего спокойствия, баланса жизненных сил, которые обеспечивают устойчивость воли. Здесь сказывается влияние даосизма. Элементы даосского взгляда на мир, как было сказано выше, для ханьских конфуцианских текстов дело нередкое. Тем более это ожидаемо для чуских текстов: даосская традиция была наиболее сильна именно в этом регионе.

При этом осуждение практики отшельничества и отказа от «пяти злаков» никак не свидетельствует о критическом отношении к даосам: в конце периода Чжаньго и в самом начале Хань, в отличие от более поздних времен, такая макробиотика еще не связывалась с даосизмом.

Готовность использовать даосские наработки, а также одновременная близость философии *Синь юй* к построениям *Сюнь-цзы* и *Хань Фэй-цзы* позволила Ху Ши ## (1891–1962) даже отказать Лу Цзя в принадлежности к конфуцианцам, обозначив его как представителя «эклетики» (## *zá jiā*) [Ху Ши, 2007, с. 82]. Однако именно таким было учение последователей Конфуция в начале Хань. Едва ли в этот период можно найти конфуцианство «чистое», лишенное легистских, даосских или натурфилософских элементов.

Не случайны и многочисленные пересечения *Синь юй* с *Хуайнань-цзы* ###, текстом, не поддающимся отнесению к любой из школ, названных Сыма Танем, но определенно находящимся под сильным влиянием раннего даосизма. Впрочем, связь эта не ограничивается воспроизведением обоими памятниками более ранней даосской риторики (как в *Синь юй* 1.18 и *Хуайнань-цзы* 2.1, *Синь юй* 2.1 и *Хуайнань-цзы* 16.1, 20.4 и т.п.). Как целое они обладают

функциональным параллелизмом. Если Лу Цзя поднес свою книгу Лю Бану, чтобы предложить ему концептуальное основание для политики новой империи, то Лю Ань подарил *Хуайнань-цзы*, где излагалась теория управления на основе недеяния, собственному племяннику Лю Чэ – правнуку Лю Бана. Конечно, *Хуайнань-цзы* ближе по замыслу к *Люй ши чунь цю*, но, поскольку трактат Люй Бувэя был предназначен для того, чтобы наставлять правителей Цинь, обращение к книге Лу Цзя было для авторов и естественным, и более безопасным. Несмотря на то что в *Хуайнань-цзы* нигде эксплицитно не назван *Синь юй*, нельзя не предположить наличие в команде авторов одного или нескольких знатоков работ Лу Цзя, которые обильно оттуда черпали.

Да и в целом влияние Лу Цзя на ханьскую и раннесредневековую литературу сложно переоценить. Как политический философ он был ближайшим предшественником Цзя И ## (200–168 до н.э.), который объяснял причины падения Цинь, во многом повторяя аргументацию *Синь юй*. Что касается Дун Чжуншу, он продолжает *Синь юй* прежде всего в своей антропоцентрической концепции; самые разные фрагменты из *Синь юй*, не оформленные как цитаты, содержатся во многих текстах: в *Янь те лунь* ### («Рассуждение о соли и железе»), *Лунь хэн* и т.д. (см. ниже раздел «Текстовые параллели»).

Ван Чуну, как сказано выше, были известны и другие, не дошедшие до нас сочинения Лу Цзя: так, только из *Лунь хэн* можно узнать, что у Лу Цзя была собственная концепция индивидуальной природы человека, довольно близкая к представлениям Мэн-цзы, но не Сюнь-цзы, и какой-то свой взгляд на посмертную участь человека.

Наконец, многочисленные фрагменты *Синь юй* использовал для подтверждения своих тезисов конфуцианский апологет буддизма, известный как Моу-цзы ## (кон. II – 1-я пол. III в.), автор трактата *Ли хо лунь* ###.

Общая лингвистическая характеристика языка Синь юй

Любой анализ языковых особенностей того или иного исторического памятника преследует по меньшей мере две основных цели. Во-первых, это *диахронический* анализ, позволяющий (хотя бы в теории) поместить памятник в контекст ему подобных и тем самым помочь хотя бы приблизительно привязать его к конкретному историческому периоду. Во-вторых, *структурный* анализ, который, конечно, также не может быть полностью независимым от контекста, но в большей степени ориентирован на то, чтобы выявить индивидуально-художественные языковые средства, используемые автором для создания собственного «языкового колорита». Применительно к классическим китайским памятникам, таким образом, диахронический анализ предполагает в первую очередь сопоставление конкретных грамматических и лексических единиц, зафиксированных в тексте памятника, с аналогичными единицами в других памятниках (в идеале – на материале всего ДК корпуса); в свою очередь структурный анализ призван выявить такие особенности текста, как параллелизмы, рифмы, другие приемы фонетической организации слогового устройства фразы, а также отделить *индивидуальные* языковые средства, используемые автором (например, уникальные лексические сочетания и т.п.), от базовых, стилистически нейтральных, представляющих скорее общелингвистический интерес для изучения языка соответствующей эпохи, чем пользу для художественного анализа текста.

Применительно к материалу, предоставляемому в наше распоряжение текстом *Синь юй*, оба типа анализа наталкиваются на определенные (в целом предсказуемые) проблемы. Хотя общий объем текста вполне позволяет подвергать его как чисто структурному, так и диахроническому анализу, большая часть выводов, полученных в ходе исследования, может быть поставлена под сомнение ввиду:

а) *испорченности* текста – как видно уже из самого факта существования многочисленных редакций, а также анализа конкретных мест, трудных для понимания, текст *Синь юй* дошел до нас в виде, существенно отличающемся от своего оригинального прототипа, вследствие многочисленных графических описок, лексических и синтаксических ошибок при письменном копировании (или, возможно, устной передаче);

б) *разнородности* текста – даже если допустить, что исходная редакция *Синь юй* действительно принадлежит лично Лу Цзя (или как минимум одному автору), самый беглый анализ показывает многочисленные интерполяции с текстами, обычно датируемыми как более поздним (*Хуайнань-цзы*, *Янь те лунь*, *Лунь хэн* и др.), так и более ранним периодами (*Цзо чжуань*, *Лунь юй*, *Сюнь-цзы* и др.). В каких-то случаях эти пересечения подаются как эксплицитные цитаты, в других – заимствуются без указания на первоисточник или копируются с элементами перифразирования. Очевидно, что в такой ситуации разные места текста могут иметь разные лексические или грамматические особенности, отражающие ареальные и хронологические характеристики использованных первоисточников и далеко не всегда поддающиеся вычленению.

Можно, тем не менее, сформулировать несколько общих выводов, которые помогают как минимум определить примерное место памятника среди других дошедших до наших дней текстов, традиционно относящихся к классическому ДК (далее – КДК) корпусу (под этим термином мы будем понимать всю совокупность текстов, датируемых периодом от эпохи Чуньцю и вплоть до II–III вв. н.э., т.е. конца династии Хань).

В *диахронически-ареальном* плане язык *Синь юй*, несомненно, обнаруживает общие черты с тем, что можно условно назвать *чуско-ханьским* диалектным слоем, т.е. тем вариантом ДК языка, который впервые фиксируется в памятниках, датируемых IV–III вв. до н.э. и тради-

ционно связываемых с южными областями Китая (царство Чу и т.п.), – таких как *Чжуан-цзы*, *Дао дэ цзин*, *Чу цы* («Чуские строфы»); начиная примерно с середины III в. н.э. этот вариант становится абсолютно доминирующим в литературном пространстве, и, за небольшими исключениями, на нем написаны почти все известные нам памятники эпох Западная и Восточная Хань. Сходства эти, впрочем, просматриваются скорее на *лексическом* уровне – использование тех или иных слов или устойчивых сочетаний, которые, например, категорически отсутствуют в КДК памятниках *северного* слоя, таких как *Лунь юй* или *Мэн-цзы*; сделать какие-либо серьезные выводы на основании исследования грамматических средств текста (в первую очередь служебных слов) трудно из-за его относительно небольшого объема и стилистической специфики.

Ниже, в рамках конкретных комментариев, относящихся к «лингвофилологическому» слою, будет показано, насколько ближе текст *Синь юй* стоит к ханьскому ДК, чем к языку раннеклассических текстов. Вместе с тем обращает на себя внимание редкость или полное отсутствие в *Синь юй* ряда специфических служебных слов, характерных для ханьского языка (таких авторов, как Сыма Цянь и др.), например показателя последовательности действий # *ji*, кванторного слова # *xī* (встречается один раз во всем тексте), вопросительного слова # *nà* и некоторых других. Какие-то из этих лакун могут быть случайными, но в целом они позволяют провести определенную разделительную черту между языком *Синь юй* и официальной раннеханьской литературой – что, в свою очередь, согласуется с историческими сведениями о (бывшем) царстве Чу как о вероятной родине Лу Цзя и может косвенно свидетельствовать в пользу аутентичности текста (или хотя бы его основной части).

Частично охарактеризовать *фонетику* языка Лу Цзя помогают обнаруживаемые в недрах текста рифмованные фрагменты; сопоставление их с рифмами различных подпериодов ДК языка показывает, что в целом рифмы Лу Цзя можно разбить на стандартные классы, характеризующие ДК поэзию I тыс. до н.э. Однако скудность материала опять-таки не позволяет сделать сколь-либо уверенных выводов о том, к какому конкретному времени или месту следует привязать язык текста. Из примерно 60–65 случаев зафиксированной в тексте рифмовки (точное число рифмованных пассажей определить затруднительно из-за смешанного характера текста) примерно две трети относятся к области «тривиальной» рифмовки (например, не менее 15 случаев рифмы на частотную ДК финаль **-an*), и лишь небольшая горстка случаев указывает на любопытные диалектные характеристики.

Так, например, похоже, что в диалекте Лу Цзя имел место фонетический сдвиг *-e- → -ja-* перед переднеязычными согласными, в результате которого старые слоги на *-et*, *-en* и на *-at*, *-an* получили возможность свободно рифмоваться (например, рифмуются слоги # **khwet* и # **kwat*). Этот фонетический сдвиг характеризует практически всю поэзию эпохи Хань, но не рифмы Сюнь-цзы и «Чуских строф», из чего можно было бы сделать вывод, что текст *Синь юй* все же следует датировать несколько более поздним временем, чем самое начало II в. до н.э., – но на самом деле смешение между соответствующими классами рифм окказионально наблюдается даже в стихах *Ши цзин*, т.е. даже в доклассическую эпоху уже существовали диалекты, в которых имела место дифтонгизация *-e- → -ja-*, и на основании одного наблюдения такого рода явно преждевременно делать какие-либо хронологические выводы.

Более существенным аргументом в пользу несколько более позднего происхождения текста можно было бы считать наличие многочисленных эксклюзивных лексических изоглосс с текстами, традиционно датируемыми I в. до н.э. – I–II вв. н.э. (*Шо юань* и *Синь сюй* Лю Сяна, *Янь те лунь* Хуань Куаня, *Лунь хэн Ван Чуна* и др.; наиболее интересные из них мы старались эксплицитно отмечать в лингвофилологическом комментарии). Однако и тут нельзя сказать, чтобы такие изоглоссы категорически опровергали возможность создания базового текста *Синь юй* на рубеже III–II вв. до н.э.; дело в том, что реально аутентичных текстов конкретно от этого времени («смутный» период на рубеже династий Цинь и Хань) до нас дошло чрезвычайно мало, так что серьезная база для сравнения здесь фактически отсутствует – язык Лу Цзя

может просто-напросто представлять собой тот же самый диалект, который лег в основу литературного ханьского языка, не говоря уже о том, что сама по себе значимость текста *Синь юй* легко могла привести к заимствованию многих из его пассажей в тексты последующих периодов, от *Хуайнань-цзы* до трудов Лю Сяня, Ван Чуна и даже Бань Гу (*Хань шу*).

В целом следует признать, что никаких существенных лингвистических аргументов, которые могли бы опровергнуть традиционный взгляд на происхождение текста *Синь юй*, диахронический анализ языка Лу Цзя не предоставляет. С точки зрения фонетики, грамматики и лексики (но не стилистики, о чем см. ниже) текст выглядит достаточно однородно (за исключением, разумеется, эксплицитных цитат из более ранних памятников, от *Ши цзин* и *И цзин* до *Лунь юй*), и даже расхождения, зафиксированные в разных версиях издания текста, как правило, могли возникнуть уже на очень раннем этапе его бытования. Гораздо более интересным оказывается вопрос использования автором текста соответствующих языковых средств.

Основной массив текста *Синь юй* написан ритмической прозой, что однозначно обособляет его от ранних конфуцианских памятников и, наоборот, сближает с (условно) «чуской» традицией, проявившейся изначально в таких высокохудожественных памятниках, как *Дао дэ цзин*, и впоследствии надолго закрепившейся в литературной традиции философских и беллетристических памятников эпохи Хань. Если принимать на веру датировку текста (или хотя бы его основной части, без позднейших интерполяций), главным структурным образцом для него должен был, по всей видимости, служить трактат *Сюнь-цзы* – первый крупный памятник отчетливо конфуцианской направленности, для которого выверенная ритмичность текста носит едва ли не столь же важную функцию, как и его философское содержание. При этом, однако, как один из первых представителей «синкретической» философской традиции на заре эпохи Хань, Лу Цзя регулярно прибегает и к тем же образным средствам, которые встречаются у даосских авторов (*Лао-цзы*, *Чжуан-цзы*).

Конкретные фонетические и грамматические параметры, обуславливающие структуру, эстетический облик и «благозвучность» текста Лу Цзя, в целом не отличаются от аналогичных параметров, свойственных и другим памятникам соответствующей эпохи, начиная от вышеупомянутого *Сюнь-цзы* и продолжая такими классическими текстами, как *Хуайнань-цзы*, *Янь те лунь* и др. К их числу относятся:

1) *ритмическая организованность* – текст поделен на отрезки разной длины, в рамках которых более или менее строго чередуются фразы размером в три, четыре, пять, реже шесть, семь и более слогов (ср. чжан 1.2: ###, ###, ###, ### *zhāng rì yuè, liè xīng chén, xù sī shí, tiáo yīn yāng* «[Небо] разводит солнце и луну, располагает звезды и созвездия, устанавливает очередность четырех сезонов, балансирует *инь* и *ян*» – четыре фразы по три слога; ####, ####, # ###, ## ## *bù qì zhì xìng, cì zhì wǔ xíng, chūn shēng xià cháng, qiū shōu dōng cáng* «распределяет пневму и регулирует природу, упорядочивает пять элементов; весной рождает, летом растит, осенью собирает, зимой хранит» – четыре фразы по четыре слога и т.д.);

2) *синтаксические параллелизмы* – в рамках ритмически чередующихся фраз, как правило, выдерживается симметричность их синтаксической структуры, когда слова, выполняющие те или иные синтаксические роли, располагаются строго на одних и тех же местах. Как и в других текстах такого рода, синтаксический параллелизм представляет собой *желательное*, но не строго обязательное условие для благозвучности. Так, в приведенном выше примере фразы, состоящие из трех слогов, идеально параллельны друг другу (каждая состоит из одного глагола, присоединяющего два однородных объекта), в то время как внутри фраз, состоящих из четырех слогов, параллелизм нарушается (#### *bù qì zhì xìng* «распределяет пневму и регулирует природу» – две идущие подряд синтаксические группы структуры «предикат + объект»; #### *cì zhì wǔ xíng* «упорядочивает пять элементов» – одна сложная синтаксическая группа, состоящая из двусложного предиката и двусложного объекта);

3) *рифма* – поскольку текст *Синь юй* не представляет собой образец поэзии (*ши* или *фу*), рифма используется автором ограниченно, как правило в пассажах, представляющих собой возвышенные описания метафизического характера (здесь особенно явно ощущается влияние *Дао дэ цзин*), или в отрывках, которым автор, ввиду их особой важности, мог намеренно придавать мнемоническую форму для облегчения запоминания. Хотя для раннеконфуцианских текстов использование рифмы нехарактерно, уже в *Сюнь-цзы* содержится значительное число рифмованных отрывков (и даже некоторое количество разделов откровенно стихотворной формы), так что можно считать, что и здесь некоторая «синкретичность» текста проявляется в одновременном влиянии на него стилистики *Дао дэ цзин* и *Сюнь-цзы*. При этом, как уже говорилось выше, автор текста, как правило, использует незамысловатые и частотные классы рифм, что говорит о сугубо вспомогательной функции этого художественного приема;

4) *аллитерации* – автор часто использует приемы «слабой» фонетической организации, такие как *шун шэн* (## – двусложные комбинации, каждый слог в которых имеет одну и ту же или близкие по звучанию инициали) и *де юнь* (## – двусложные комбинации, слоги внутри которых рифмуются друг с другом). Некоторые из этих аллитераций вполне хорошо сохраняются и в современном литературном произношении соответствующих иероглифов (например, ## *líng lì* ‘переходить и переезжать (через кого-л.)’, чжан 8.4), но многие из них ввиду фонетических изменений, накопившихся за два тысячелетия, утрачивают фонетическое сходство (например, ## *bō là* ‘искривляться’ ← ДК **pāt-rāt*, чжан 9.5); большинство выявленных примеров такого рода специально отмечено нами в рамках соответствующих разделов лингвофилологического комментария.

Большинство этих средств в нашем переводе не отражено, так как последовательное отражение всех параллелизмов, рифм и аллитераций Лу Цзя неизбежно привело бы к примату формы над содержанием – каковой упрек время от времени можно, впрочем, предъявлять и самому автору (авторам?) текста, нередко употребляющему редкие или уникальные лексические сочетания скорее по соображениям благозвучности, чем содержательности (наиболее очевидные примеры такого рода отмечаются в лингвофилологическом комментарии). Тем не менее читателю следует помнить, что *звучание* текста, написанного в условной «чуско-ханьской» прозаической традиции, было в свое время едва ли не столь же важным, как и его значение, и что те или иные «странные» или даже логически непоследовательные сочетания в тексте могут на самом деле объясняться скорее эстетическими, чем содержательными причинами.

Пересечения Синь юй с другими памятниками

Как и в большинстве ханьских произведений, в *Синь юй* встречаются параллели, отсылки и цитаты (явные и скрытые) из других памятников (см. табл. 1–3). Демонстрация и (при необходимости) анализ этих параллелей позволяет не только пролить свет на то, какие конкретные философские школы и классические тексты оказали влияние на философию Лу Цзя, но и лучше понять, какие идеи, концепции и художественные образы были достаточно типичны для того времени (и, возможно, использовались автором или авторами *Синь юй* в качестве расхожих литературных приемов), а какие, наоборот, скорее отражают индивидуальную творческую специфику данного произведения. В свою очередь сам текст *Синь юй* мог послужить источником вдохновения для хронологически более поздних произведений эпохи Хань, и с этой точки зрения было бы полезно отследить конкретные примеры влияния Лу Цзя на авторов, которым приписывается создание ряда ключевых текстов соответствующего времени.

Начнем с первой задачи – продемонстрировать литературные связи трактата *Синь юй* с хронологически предшествующими ему литературными памятниками.

Основные упоминаемые в *Синь юй* классические тексты – это прежде всего *Ши цзин*, *Шан шу*, *Цзо чжуань* и *И цзин*; в большинстве своем это цитаты, иногда взятые, по-видимому, из не дошедших до нас вариантов памятников.

Синь юй содержит пять непосредственных отсылок к тексту *И цзин* (три из них с указанием источника цитаты) и тринадцать к хронологически более позднему *Си цы чжуань* («Комментарии привязанных слов»); чаще всего используются тексты из первой части *Си цы чжуань* (десять примеров). Особенно тесно с этими текстами связана первая глава, на которую приходится шесть отсылок. В трех других случаях встречаются цитаты из неизвестного варианта *И цзин*:

– в гл. 9 присутствует фраза, которая также приводится в качестве цитаты из *И цзин* в другом памятнике эпохи Хань (*Янь те лунь*);

– в гл. 11 цитата может быть заимствована из неизвестного варианта памятника, но может и являться результатом контаминации с текстом *Ли цзи*;

– в гл. 12 приводится цитата, которая также встречается в более поздних текстах: *Да Дай ли цзи* #####, *Синь шу* ##, *Ле нюй чжуань* ###, *Хань шу* и *Хоу Хань шу*.

Отсылка к *Ши цзин* немного. В трех случаях из семи им предшествуют слова ## *shī yǐn* «в *Ши [цзин]* сказано» (чжаны 2.6, 3.5 и 5.8), хотя как минимум в одном из этих случаев привязка к *Ши цзин* не подтверждается (чжан 5.8, см. подробнее в комментарии к соответствующему чжану).

При описании событий прошлого и образцовых правителей древности Лу Цзя использует различные исторические источники, в первую очередь *Шан шу* и *Чуньцю* с тремя комментариями: *Цзо чжуань*, *Гулянь чжуань* и *Гунъянь чжуань*. Больше всего отсылок к летописи и комментариям встречается в гл. 8 и 11, где приводятся примеры хорошего и дурного правления. В гл. 8 их двадцать две, в гл. 11 – восемнадцать. Параллелей с *Цзо чжуань* и *Гулянь чжуань* поровну – восемнадцать, но из трех комментариев наибольшую значимость для Лу Цзя все же имеет именно *Гулянь чжуань*. Цитаты из него (с эксплицитным указанием источника) приводятся в гл. 1 и 8. В чжане 1.21 дается большая цитата из несохранившейся версии комментария, а в чжане 8.5 текст, к сожалению, обрывается после слов «поэтому в *Гулянь чжуань*...». Подробное описание встречи правителей Ци и Лу в Цзягу (чжан 8.5), за исключением нескольких деталей, совпадает именно с текстом *Гулянь чжуань*, хотя само это событие обсуждается во всех четырех памятниках.

Отсылка и параллелей с другими историческими текстами меньше: *Шан шу* —тринадцать, *Го юй* (## «Речи царств») – девять, *И чжоу шу* – две, *Янь-цзы чуньцю* – одна.

Рассмотрим теперь связь *Синь юй* с классическими конфуцианскими текстами. У Лу Цзя встречается тридцать пять цитат или отсылок к *Лунь юй*, распределенных по всем главам, кроме гл. 7; большинство из них представлены в гл. 1 и 2 (по шесть) и в гл. 6 (пять). Прямых цитат десять; в трех из них указано имя Конфуция. В чжане 6.3 почти подряд идут две цитаты из разных глав *Лунь юй*, а в небольшом чжане 10.3 сразу две отсылки: перефразированное предложение и цитата без указания авторства.

С *Мэн-цзы* перекликаются двадцать четыре отрывка, больше всего их в гл. 2 и 12 (четыре и пять соответственно). Они не встречаются в гл. 5, 8 и 9, но в коротком чжане 2.4 обнаруживаются сразу две отсылки к *Мэн-цзы* 8.29.

Параллелей и отсылок к *Ли цзи* – двадцать семь, они встречаются во всех главах, кроме гл. 2 и 7; больше всего их в гл. 6 (шесть примеров).

Связей с *Сяо цзин* меньше – всего пять пересечений. В двух случаях (чжаны 4.5 и 6.6) слова Конфуция совпадают с его же словами в *Сяо цзин*, а в чжане 12.1 и гл. 7 канона встречаются одинаково измененные цитаты из *Цзо чжуань*.

Следует отметить тесную связь *Синь юй* с текстом *Сюнь-цзы*. Многочисленные отсылки к этому тексту встречаются во всех главах – всего их сорок две, причем почти в половине случаев (двадцать примеров) пересечения оказываются эксклюзивными (т.е. соответствующие цитаты больше не встречаются ни в одном тексте). Уже само название гл. 10 (## «Первичные модели поведения») отсылает к фразе о необходимых качествах правителя в гл. 11 *Сюнь-цзы*. Влияние этого текста прослеживается и в чжане 11.1, который очень созвучен гл. 17 памятника (две отсылки к этой главе плюс еще одна к гл. 27). В гл. 1 (чжан 1.1) приводится цитата из неуказанного текста; похожая фраза дважды встречается в *Сюнь-цзы* (гл. 10 и 27), причем в гл. 10 она также дается как цитата. В гл. 3 (чжан 3.5) приводится цитата из *Ши цзин*, которая отличается от текста оды одним иероглифом; точно такая же фраза без указания источника встречается в гл. 25 *Сюнь-цзы*. (Эта же цитата, также с указанием первоисточника, встречается еще в трех исторических произведениях более позднего времени: *Юэ цзюэ шу* ###, *Хань шу* и *Цянь Хань цзи* ##.) Короткий чжан 7.4 посвящен истории взаимоотношений юйского гуна и Гун Чжици (правитель не внимает словам советника и теряет царство). В гл. 32 *Сюнь-цзы* приводятся несколько примеров аналогичных ситуаций, и случай с Гун Чжици упоминается среди них первым.

Меньше всего текстовых пересечений с *Кун цзы цзя юй* (пять).

Из даосских текстов это прежде всего *Дао дэ цзин* (одиннадцать, больше всего в гл. 6), *Чжуан-цзы* (восемь, больше всего – три – в гл. 2), *Вэнь-цзы* ## (восемнадцать, больше всего в гл. 1 и 11) и *Хэ Гуань-цзы* ### (одна в гл. 2).

Из других памятников следует отметить прежде всего *Люй ши чунь цю* – двадцать одна параллель, больше всего (по три) в гл. 1, 3 и 12; *Хань Фэй-цзы* – восемь (в гл. 1 их три); *Гуань-цзы* ## (восемь, половина из них в гл. 1); *Мо-цзы* (шесть, в гл. 1 четыре и в гл. 7 – две); *Хуан ди нэй цзин* (девять параллелей) и *Лю тао* – одна параллель.

Текст одной из глав трактата *Хуан ди сы цзин* («Четыре канона Желтого владыки»), тоже написанного в чуской традиции, очень близок по образности и лексике к гл. 1 *Синь юй*.

Таблица 1. Параллели между *Синь юй* и более ранними текстами

	Номер главы <i>Синь юй</i>												Всего
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	
<i>Ши цзин</i>	1	1		1	3			1					7
<i>И цзин</i>		1							1			2	4
<i>СЦЧ 1</i>	3	1			1	2			1		1	1	10
<i>СЦЧ 2</i>	2	1											3
<i>Чуньцю</i>			2					4			5		12
<i>Цзо чжуань</i>			3		1			4	1	2	7		18
<i>Гулян чжуань</i>	2		2		1			10			3		18
<i>Гунъян чжуань</i>	1		2					4	1	1	3		12
<i>Шан шу</i>	2	1	3	2			1		1	2		1	13
<i>И чжоу шу</i>	1							1					2
<i>Го юй</i>	1		1	1			1	3	1			1	9
<i>Янь-цзы чуньцю</i>									1				1
<i>Лунь юй</i>	6	6	3	1	2	5		3	3	4	1	1	35
<i>Мэн-цзы</i>	2	4	3		1	3	3			1	2	5	24
<i>Ли цзи</i>	4		2	5	1	6		2	2	1	3	1	27
<i>Сяо цзин</i>				2		1		1				1	5
<i>Сюнь-цзы</i>	6	4	3	5	2	2	1	4	3	5	4	3	42
<i>Кун цзы цзя юй</i>			1	1	1		2						5
<i>ДДЦ</i>	1	1	2	1		4	1		1			2	11
<i>Чжуан-цзы</i>		3	1	1	1	1				1			8
<i>Вэнь-цзы</i>	5			3	1	2			2		4	1	18
<i>Гуань-цзы</i>	4	1	1						1	1			8
<i>Хэ гуань-цзы</i>		1											1
<i>ЛШЧЦ</i>	3	1	3	1	2	2	2		2	1	1	3	21
<i>ХФЦ</i>	3		1	2		1			1		1		8
<i>Мо-цзы</i>	4						2						6
<i>ХДНЦ</i>	3								5		1		9
Итого	54	25	33	26	17	29	13	37	27	19	36	21	

ДДЦ – Дао дэ цзин; *ЛШЦЦ* – Люй ши чунь цю; *СЦЧ 1* – Си цы чжуань, ч. 1; *СЦЧ 2* – Си цы чжуань, ч. 2; *ХДНЦ* – Хуан ди нэй цзин; *ХФЦ* – Хань Фэй-цзы.

Помимо этого, цитаты и параллели из Лу Цзя встречаются также в многочисленных текстах, традиционно датируемых более поздними периодами, в большинстве своем без ссылок на первоисточник. Ограничимся здесь лишь несколькими, самыми основными примерами, в основном охватывающими период Ранней и Поздней Хань (II в. до н.э. – III в. н.э.).

Сильнее всего текст Лу Цзя связан с *Хуайнань-цзы*, памятником, формально отстоящим от него чуть более чем на полвека (традиционная датировка – 139 г. до н.э.): между ними обнаруживается сто восемь пересечений (см. табл. 3), что представляет собой абсолютный рекорд по сравнению со всеми остальными текстами. Переключки встречаются во всех двенадцати главах *Синь юй* и соотносятся с фразами из всех глав *Хуайнань-цзы*. Распределение таких фрагментов по главам показывает, что наибольшее количество их приходится на гл. 1 (тридцать два) и гл. 2 (четыренадцать). Чаще всего при этом текст Лу Цзя переключается с гл. 19 и 20 *Хуайнань-цзы* (пятнадцать и тридцать четыре пересечения соответственно). Почти половина этих пересечений (пятьдесят одно) носят эксклюзивный характер, не встречаясь в других памятниках; таких эксклюзивных параллелей больше всего в гл. 1 (восемнадцать) и в гл. 12 (девять).

Текст чжана 1.1 переключается с отрывком из гл. 20 *Хуайнань-цзы*, а название гл. 6 (# «Внимание к мельчайшему») и ее содержание во многом схожи с тематикой гл. 18 *Хуайнань-цзы*. В гл. 2 *Синь юй* параллели с *Хуайнань-цзы* встречаются в каждом чжане, причем в гл. 9 *Хуайнань-цзы* обнаруживаются целых три пересечения с небольшим по объему чжаном 2.5. В гл. 7 Лу Цзя так же, как в гл. 19 *Хуайнань-цзы*, отбор людей на службу сравнивается с выбором подходящей древесины. В чжане 12.4 приводится цитата из *И цзин* и ее толкование; похожее толкование встречается и в гл. 20 *Хуайнань-цзы*.

Тесную связь с текстом *Синь юй* также обнаруживает *Лунь хэн* Ван Чуна (27 – ок. 97). Сам Лу Цзя несколько раз упоминается в тексте *Лунь хэн*, и даже приводятся две его цитаты с указанием авторства (гл. 13 и 16), однако в *Синь юй* эти фразы не встречаются. С другой стороны, между обоими текстами отмечаются двадцать два параллельных отрывка; почти половина из них эксклюзивна, причем больше всего эксклюзивных пассажей в гл. 4 (четыре) и гл. 5 (три). Интересно, что в середине текста *Синь юй* (гл. 6–8) они не встречаются, а больше всего их в гл. 1 и 4.

Приведем несколько примеров. Так, в чжане 4.4 приводится цитата из неизвестного памятника, и она же встречается у Ван Чуна в гл. 8 и 27, где в качестве источника указано некое «предание» или «конфуцианские книги». Словосочетание из чжана 5.8 используется Ван Чуном в гл. 26 для описания жизни Конфуция и приводится в составе цитаты из некой «книги» (или «книг»). Позднее обе цитаты из Лу Цзя встречаются также в *Хоу Хань шу*, причем первая также подается как цитата «из книг». Интересны и некоторые лексические параллели. Так, словосочетания ##### ‘не нарушая времен года’ и #####, букв. ‘сосредоточивая сердце и сводя к единому [все] желания’, из всех текстов ДК корпуса встречаются еще только в *Лунь хэн*. В чжане 12.4 Лу Цзя приводит толкование цитаты из *И цзин*, похожее на то, что приводится в гл. 20 *Хуайнань-цзы*, а также в гл. 27 *Лунь хэн*.

У Лю Сяна (77–6 до н.э.), которому приписывается авторство текстов *Шо юань*, *Ле нюй чжуань* и *Синь сюй*, также встречаются многочисленные отсылки к Лу Цзя. С *Шо юань* связаны двадцать четыре текстовых параллели; чаще всего они представлены в гл. 3 и 4 *Синь юй* (пять и восемь соответственно). С другими текстами переключек меньше: шесть с *Синь сюй* и три с *Ле нюй чжуань*.

Немало оказывается и параллелей с трактатом Хуань Куаня *Янь те лунь* – пятьдесят две, большинство из которых (четырнадцать) встречаются в гл. 1. В основном это отрывки, содержащие характеристики достойного правителя и идеи о правильном управлении государством.

Достаточно много текстовых параллелей с историческими текстами: двадцать три с *Ши цзи*, девятнадцать с *Хоу Хань шу* и пятнадцать с *Хань шу*; больше всего их обнаруживается в гл. 4 *Синь юй* (по четыре в *Ши цзи* и *Хоу Хань шу* и семь в *Хань шу*). Иногда эти параллели затрагивают целые чжаны; так, например, чжан 3.1 перекликается с отрывком из *Хоу Хань шу* (гл. *Цзо Чжюу Хуан лечжуань*), а чжан 11.2 приводится (с небольшими лексическими изменениями) там же в биографии Чэнь-вана. Отметим также параллели между *Хань шу* и фразами в чжанах 4.2 и 8.4. Некоторые сведения, содержащиеся в более поздних исторических сочинениях, таких как *Ши цзи*, *Хань шу* и *Хоу Хань шу*, впервые встречаются в *Синь юй*, например место рождения Юя (чжан 2.4).

Обнаружено также одиннадцать параллелей с *Хань ши вай чжуань* (пять с гл. 1 *Синь юй*), семь с *Чунь цю фань лу* (три с гл. 1), по шесть с *Чжань го цэ* и *Синь шу*, пять с *Бо ху тун*, четыре с *Гуйгу-цзы*, по три с *Цянь Хань цзи* и *Цянь фу лунь*, по две с *Баопу-цзы*, *Да Дай ли цзи* и *Фэн су тун* и одна с *Юэ цзюэ шу*.

Моу-цзы, автор полемического трактата *Ли хо лунь*, без указания источника приводит обширные цитаты из разных даосских и конфуцианских памятников, включая *Синь юй*. Всего таких цитат пять (четыре из гл. 2 и одна из гл. 12), но все они лексически немного отличаются от рассматриваемых нами редакций.

Интересно, что цитаты из *Синь юй* встречаются и в поэтических текстах. Так, фраза из чжана 10.2 используется в стихотворении ханьского автора Ван Цаня (177–217).

Таблица 2. Параллели между *Синь юй* и (предположительно) более поздними текстами

	Номер главы <i>Синь юй</i>												Всего
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	
<i>ХНЦ</i>	32	14	7	8	3	10	3	5	4	3	9	10	108
<i>ЯТЛ</i>	14	2	1	4	1	3	2	4	9	4	6	2	52
<i>Лунь хэн</i>	7	1	1	5	3				1	1	1	2	22
<i>Шо юань</i>	2	2	5	8	1	1			1	3	1	1	24
<i>Ши цзи</i>	3			4	4	1	2		3	1	1	2	23
<i>Хоу Хань шу</i>		1	2	4	2		1	2	1		4	2	19
<i>Хань шу</i>	1	2		7			1	2				3	15
<i>ХШВЧ</i>	5	1		1				1		1		2	11
<i>ЧЦФЛ</i>	3	1							1	1	2		7
<i>Чжань го цэ</i>					2	2				1		1	6
<i>Синь шу</i>	3			1						1		1	6
<i>Синь суй</i>	1			1	1		1		1	1			6
<i>Бо ху тун</i>	3			1						1			5
<i>Гуйгу-цзы</i>	2		1						1				4
<i>Цянь Хань цзи</i>			1	2									3
<i>Юэ цзюэ шу</i>			1										1
<i>Ле нью чжуань</i>	1	1						1					3
<i>Цянь фу лунь</i>				2								1	3
<i>Баопу-цзы</i>		2											2
<i>Фэн су тун</i>				2									2
<i>Да Дай ли цзи</i>											1	1	2
<i>Ли хо лунь</i>	4											1	5

ХНЦ – Хуайнань-цзы; *ХШВЧ* – Хань ши вай чжуань; *ЧЦФЛ* – Чунь цю фань лу; *ЯТЛ* – Янь те лунь.

Таблица 3. Параллели между *Синь юй* и *Хуайнань-цзы*

Номер главы <i>XIII</i>	Номер главы <i>Синь юй</i>												Всего
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	
1	2	1	1	1									5
2	4												4
3											1		1
4		1											1
5												1	1
6	1										1		2
7	2												2
8	4		1			1		1				2	9
9	2						1	1			1		5
10		1										1	2
11					1				2	1			4
12				1									1
13	2		1		1		1						5
14	2			1					1			1	5
15								1					1
16		1											1
17	1												1
18	1					3							4
19	2	4	1			3				1	3	1	15
20	9	5	3	4	1	2	1	2	1	1	2	3	34
21		1		1		1					1	1	5
Итого	32	14	7	8	3	10	3	5	4	3	9	10	

Наконец, помимо цитат и параллелей с другими памятниками, в тексте Лу Цзя много внутренних переключек между отдельными частями. Все они отмечены в текстологическом комментарии; здесь приведем лишь несколько показательных примеров. Так, в чжане 1.16 дается толкование выражения «совершенномудрые завершают их», которое до этого уже при-

водилось в первом чжане этой же главы. История о визите правителя Юэшан к Чжоу-гуну упоминается в чжанах 1.15 и 4.1. Иногда похожие отрывки встречаются сразу в нескольких чжанах: ср. осуждение роскоши в чжанах 1.15, 1.16, 4.5, 10.4. и 12.1.

Общая структура перевода и комментария

При подготовке русского перевода текста *Синь юй* и написании к нему академического комментария мы руководствовались тем, что потенциальная аудитория перевода и исследования может делиться на две условные части: а) читатели широкого профиля, проявляющие общий интерес к классическим текстам дальневосточного ареала, но не являющиеся специалистами в соответствующей области (в том числе не владеющие ни современным, ни классическим китайским языком); б) специалисты-синологи, обладающие определенным уровнем знаний в области языка, литературы и культуры Древнего Китая, – в том числе и те, кто непосредственно сам занимается филологическими, культурологическими и/или лингвистическими исследованиями, связанными с классическими текстами рассматриваемого периода. Очевидно, что если для первой группы читателей в целом достаточно русского перевода первоисточника, снабженного базовым культурологическим комментарием, то для второй группы отдельную ценность представляет возможность сравнения перевода с оригинальным текстом, а также его научное обоснование – по крайней мере, в тех случаях, когда понимание оригинального текста по тем или иным причинам затруднено и (что бывает как правило) существенно различается в опубликованных на настоящий день переводах текста или комментариях к нему.

Чтобы максимально удовлетворить потребности обеих групп читателей, при этом не заставляя первую из них вникать в тонкости анализа, представляющего интерес для второй, мы разработали для книги специальную структуру, включающую оригинальный текст, его литературный перевод на русский язык и (впервые в отечественной традиции) разделение комментария к тексту на три специализированные части. Ниже дается краткое описание этой структуры, в рамках которой каждая глава (чжан) каждого раздела (пянь) текста *Синь юй* подается следующим образом:

I. *Оригинальный текст*. В нашем переводе и исследовании мы отказываемся от принципа выбора версии текста «по умолчанию», поскольку опыт конкретной работы с текстом показывает, что при наличии конфликтующих друг с другом пассажей на самом деле невозможно предсказать, для каких из изданий текста можно привести больше или меньше аргументов в поддержку их аутентичности. Большинство современных переводов предпочитают ориентироваться на авторитетное издание Ван Лици, которое обычно корректирует текст в соответствии с редакцией фрагментов, содержащихся в *Цюньшу чжияо*; но, как будет показано ниже в комментарии, далеко не все идиосинкразии, присущие *Цюньшу чжияо*, имеют прозрачное осмысление, а некоторые могут быть легко объяснены как редакторские ошибки (в том числе чисто графические). Те же претензии, впрочем, можно предъявить и к «классическим» изданиям Ли Тинью, Тан Яня и др.

Ввиду этих обстоятельств мы позволяем себе в ходе перевода ориентироваться на ту версию текста, в поддержку которой, как нам представляется, можно привести наибольшее количество лингвистических, филологических и структурных аргументов; что касается оригинального текста, то при наличии расхождений между версиями мы приводим все известные нам различия, за исключением некоторых элементарных орфографических особенностей (например, не отмечаем специально ситуации, когда одно и то же слово в разных изданиях записывается разными, но обладающими сопоставимой употребительностью иероглифическими знаками). Фрагменты, имеющие версионные расхождения, заключаются нами в фигурные скобки {}, внутри которых разные варианты редактуры отделяются друг от друга «ромбиками» <> и сопровождаются специальными пометами, указывающими на конкретное издание (список помет см. в разделе «Сокращения»). Мы не ставили перед собой задачи сравнить все без исключения издания текста с 1502 (Ли Тинью) по 1986 г. (Ван Лици), но постарались учесть все

расхождения, отмеченные в современных комментированных переводах [L'Haridon, Feuillas, 2012; Goldin, Sabattini, 2020] и, собственно, в авторитетном издании Ван Лици.

II. *Перевод*. Представляемый вниманию читателя перевод носит не подстрочный, а литературный (выполненный, разумеется, в меру скромных литературных дарований авторов исследования) характер, чтобы быть доступным максимально широкому кругу читателей, хотя в отдельных случаях рекомендуемыми литературными нормами русского языка все же приходилось пожертвовать для того, чтобы точнее отразить структуру китайского текста или выразительнее передать образность Лу Цзя.

Непосредственно внутри перевода все специальные пометы сведены к минимуму, чтобы не затруднять процесс чтения. Согласно принятой в отечественной и мировой синологии традиции, фрагменты текста, «восстановленные» в целях соответствия его нормам русского литературного языка, заключаются в квадратные скобки [] (подчеркнем, что мы старались свести количество таких элементов к приемлемому минимуму, не преувеличивая склонность ДК авторов к лаконичности и эллипсисам, как это нередко бывает в отечественных переводах). В тех случаях, когда различные версии текста обнаруживают, на наш взгляд, равноправные расхождения, мы даем переводы для обоих, снабжая альтернативный перевод пометой *вар.* (вариант); там, где мы считаем заведомо корректной лишь одну из альтернатив, перевод специально не отмечает расхождений (однако они могут быть откомментированы в рамках лингвофилологического комментария).

Лакуны, содержащиеся во всех изданиях текста, помечаются символом <...>. Особо сложные места, для которых практически невозможно предложить удовлетворительный перевод, помечаются вопросительным знаком (во избежание недоразумений, могущих возникнуть при виде странностей в переводе); большинство таких моментов опять-таки подробно обсуждаются в лингвофилологическом комментарии.

III. *Комментарий*. Как уже было сказано выше, комментарий к *Синь юй* разделен на три части, каждая из которых может представлять интерес для отдельной группы (или нескольких групп) читателей.

A. *Лингвофилологический комментарий* (ЛФК). Эта часть предназначена в первую очередь для желающих сопоставить перевод с оригиналом текста, поэтому ссылки на ЛФК (обозначенные арабскими цифрами в круглых скобках) проставлены непосредственно в китайском тексте (а не в переводе). В рамках ЛФК комментируются:

– фонетические особенности текста (рифмы, аллитерации и т.п.), которые не могут быть отражены непосредственно в переводе, но тем не менее повышают степень экспрессивности оригинала;

– расхождения между версиями текста, а также другие сложные моменты, связанные с его передачей (например, иероглифические лакуны), в тех случаях, когда их присутствие затрудняет понимание или приводит к существенным смысловым расхождениям (элементарные графические разнописи или тривиальные синонимические расхождения, как правило, не обсуждаются в рамках ЛФК);

– отдельные слова и выражения, относительно редко встречающиеся в корпусе ДК текстов и не имеющие однозначного и непротиворечивого толкования. Ключ к пониманию таких слов иногда лежит в их этимологическом анализе, иногда – в корпусном; в ряде случаев ЛФК предлагает комплексные решения, основанные одновременно на лингвистических и текстологических аргументах;

– необычные (и зачастую ускользающие от внимания комментаторов и переводчиков) синтаксические особенности тех или иных мест в тексте, заставляющие задуматься о возможных искажениях в его передаче; в отдельных случаях анализ таких синтаксических анома-

лий позволяет предложить «реконструкцию» исходного текста, в рамках которой корректируются грамматические нерегулярности и восстанавливается логическая последовательность (при этом, однако, комментарий ни в коей мере не претендует на строгую доказательность таких «реконструкций» – в лучшем случае на «правдоподобность» предлагаемых решений).

Несмотря на то что в настоящее время уже вряд ли подлежит сомнению тот факт, что *звуковая* оболочка ДК литературного текста имела для него не меньшую значимость, чем графическая (иероглифическая), при подготовке настоящего издания мы приняли решение все же воздержаться от полного транскрибирования текста в ДК произношении, примерно соответствующем стандартным нормам III–II вв. до н.э., отчасти в связи с тем, что «звукопись» Лу Цзя ограничивается лишь отдельными пассажами, отчасти – в связи с многочисленными неопределенностями, неизбежно возникающими в ходе реконструкции соответствующих чтений.

Тем не менее там, где это реально необходимо, в рамках ЛФК систематически приводятся ДК реконструкции. По состоянию на сегодняшний день наиболее авторитетной версией реконструкции ДК фонологии считается вариант, разработанный совместно У. Бэкстером и Л. Сагаром [Baxter, Sagart, 2014] (реконструкции помечаются аббревиатурой ДК-БС), но ввиду довольно большого количества рискованных и не слишком адекватно аргументированных исторических решений, принимаемых авторами, в большинстве случаев мы все же предпочитаем ориентироваться на более ранний вариант реконструкции, в целом следующий за монографией С.А. Старостина [Старостин, 1989] (в тексте помечается как ДК-Ст.). Хотя расхождения между этими двумя вариантами (равно как и другими версиями реконструкции ДК фонологии в работах китайских, западных и отечественных специалистов) довольно существенны, они, как правило, нерелевантны для выявления элементов рифмы, аллитерации и другой «фонетической игры» в тексте *Синь юй*, так что принципиального значения вопрос выбора здесь не имеет.

Б. Текстологический комментарий (ТК). Главная задача данного раздела комментария – максимально детально показать связи *Синь юй* как с ДК памятниками, хронологически предшествующими тексту, так и, по возможности, с другими ханьскими текстами, написанными примерно в то же время или позже. В разделе выявляются и (при необходимости) анализируются два типа параллелей: внешние и внутренние.

Внешние параллели, как правило, представляют собой отсылки как на аналогичные (идиоматические?) словосочетания, так и на целые фразы из других памятников. Если речь идет об эксплицитной цитате (с прямым указанием в тексте или без), то указывается ее источник. Там, где отдельные части одного и того же предложения имеют параллели с разными текстами, каждая часть комментируется по отдельности.

Анализу в рамках комментария обычно подвергаются такие параллельные места, которые одновременно имеют существенные различия; так, мы стараемся детально разбирать случаи, когда изложение тех или иных исторических сюжетов имеет явно неслучайные языковые пересечения с другими текстами, но при этом имеет свою собственную специфику (что может свидетельствовать о влиянии каких-то параллельных традиций, не отраженных в «канонических» версиях известных нам текстов).

Цитируемые параллельные пассажи мы приводим в китайском оригинале (для удобства специалистов-синологов) и в переводе на русский язык (для широкого круга читателей), причем там, где академический перевод текста на русский уже существует, мы обычно цитируем соответствующее издание, со ссылкой на авторов; если ссылка отсутствует, это означает, что перевод наш. Следует подчеркнуть, что в отдельных случаях могут наблюдаться явные расхождения между трактовкой и переводом тех или иных терминов, конструкций, фраз и т.п. между уже опубликованными академическими переводами и нашей интерпретацией соответствующих элементов в тексте *Синь юй*; тем не менее мы обращаем внимание читателя на такие

расхождения только в наиболее критических случаях, чтобы не загромождать и без того достаточно масштабный комментарий.

Внутренние параллели – это устойчивые художественные образы, фразы или целые отрывки текста, обнаруживаемые в двух или более главах текста *Синь юй* (иногда – даже в рамках одной и той же главы). Их выявление может быть полезным для изучения истории текста (например, в отдельных случаях наличие внутренних параллелей может служить аргументом его комплексного происхождения и т.п.).

Ссылки на ТК обозначены арабскими цифрами и проставлены непосредственно внутри текста литературного перевода.

В. Историко-культурный комментарий (ИКК). Цель этого комментария – дать представление о культурном контексте, в котором создавался *Синь юй*. Он содержит краткие справки об упоминающихся в тексте реалиях – общественно-политических, хозяйственных, этнографических, мифологических (последние в основном сосредоточены в гл. 1), географических, биологических и др.

Уделено внимание опорным философским концепциям и понятиям, а также их связи с предшествующей традицией, в первую очередь – с доимперскими конфуцианством, легизмом и даосизмом. Указаны все замеченные внутренние смысловые переключки разных частей текста. Там, где использованы цинские комментарии к *Синь юй*, они приводятся по изданию Ван Лици. В тех случаях, когда историко-культурный комментарий привлекает тот же материал, что предыдущие две разновидности комментариев, и/или может быть дополнен содержащимися в них соображениями или сведениями, ставится соответствующая отсылка.

Ссылки на ИКК, как и на ТК, проставлены внутри литературного перевода и обозначены строчными буквами латинского алфавита.

Необходимо пояснить, что используемая в настоящем издании номенклатура для разных типов комментария несколько отличается от традиционно принятой в классической филологии; в частности, термин «текстологический комментарий» обычно применяется к изучению происхождения, истории и различных редакций исследуемого текста, а не к инвентаризации и анализу его пересечений с другими письменными памятниками, в то время как в нашей работе эти аспекты составляют часть «лингвофилологического» комментария. Это расхождение связано с тем, что, как показывает конкретный опыт работы, сравнение разных версий текста абсолютно неотделимо от различных аспектов его лингвистического анализа в общем контексте лексики, грамматики и фонетики древнекитайского языка; с другой стороны, для комментария, целиком посвященного интертекстуальным параллелизмам, традиционных названий не существует, в связи с чем и было принято решение заимствовать для них термин «текстологический».

«Новые речи» Лу Цзя. Текст, перевод, комментарий

Глава 1. Основы Пути

1.1. ##⁽¹⁾: ####, ####, #####⁽²⁾, ###⁽³⁾###

В предании говорится: «Небо рождает десять тысяч вещей; с помощью Земли вскармливают их; совершенномудрый завершает их^a»¹. Заслуги и добродетели накапливаются^{2b}, и искусство Пути рождается в них.

ЛФК:

⁽¹⁾ Фраза ## *zhuàn yuē*, букв. ‘предание гласит’, вряд ли является отсылкой к какому-то конкретному памятнику, так как последующая фраза не зафиксирована в других источниках. Такое употребление слова # *zhuàn* встречается и в других памятниках (*Мэн-цзы*, *Ли цзи* и т.д.). Отметим, что ниже, в чжане 21, где дается отсылка к *Гулянь чжуань*, название памятника приведено полностью (несмотря на то что сама цитата в известных нам версиях *Гулянь чжуань* не встречается!). Таким образом, слово # *zhuàn* ‘предание’ здесь, по-видимому, отсылает не к конкретному более раннему произведению, а к историям или афоризмам, передававшимся устным путем; отсюда перевод «по преданиям».

⁽²⁾ ## *cān hé*: первый элемент этого двуслога уже в ранне-ДК встречается в значении ‘скапливаться, собираться’, но чаще всего он выступает как глагольный морфологический вариант числительного # *sān* ‘три’ (ДК-Ст. # **səm*, # **shəm*; ДК-БС # **s.rum*, # **N-sʹrum*). Учитывая, что актантами первой фразы служит триада «Небо – Земля – Человек», употребление в составе двуслога именно # *cān* вряд ли случайно. См. ниже текстовые параллели в ТК.

⁽³⁾ # *shù*: это слово традиционно переводится как «техника» или «искусство», но по своему происхождению, по-видимому, является номинализированной формой старого глагола # *shù* (оба знака имеют одно и то же чтение – ДК-Ст. **lut*, ДК-БС **Cə-lut*), исходное значение которого – ‘переходить (с места на место)’ и каузативное – ‘передавать (из рук в руки, из поколения в поколение и т.п.)’ (ср. наглядный эпиграфический пример из [Schuessler, 1987, p. 565]: ### *yīn shù mìng* «[династия] Инь передала [Небесный] мандат [династии Чжоу]»). Таким образом, # *shù* – это в первую очередь ‘то, что передается’, ‘накопленные навыки’. В переводе мы, тем не менее, сохраняем традиционный вариант.

ТК:

¹ Похожая фраза, также формально подаваемая как цитата (из неизвестного памятника), приводится в *Сюнь-цзы* 10.6: ##: ####, #### «Поэтому говорят: “Небо и земля рождают [вещи], совершенномудрые их завершают”»; 27.31: #####, #### «Поэтому Небо и земля рождают [вещи], совершенномудрые их завершают». См. также ИКК а.

² Употребление глагола # *cān* в контекстах, связанных с «тройственностью», ср. в *Ли цзи* 9.14: ##### «Совершенномудрый человек образует тройку с Небом и Землей»; *Го юй* 21.6: #####, ##### «дела людей должны непременно совпадать с волей Неба и Земли, и только в этом случае можно добиться успеха» (пер. В.С. Таскина [Го юй, 1987, с. 300]); *Хуан ди нэй цзин* (далее – *ХДНЦ*) 38.6: ##### «человек образует тройку с Небом и Землей».

ИКК:

^a *Совершенномудрый завершает их*: трактат открывается антропоцентрическим манифестом – Путь-*Дао* неполон без человека, завершающего (# *chéng*) становление вещей и обеспечивающего вселенскую гармонию. В основополагающей для космологии этого времени космической триаде «Небо – Земля – человек» именно совершенномудрый правитель (ван)

представляет все человечество. Общество мыслится как неотъемлемая часть природы; таким образом, его несовершенное/негармоничное состояние влечет и общее несовершенство мироздания. «Искусство Пути» (## dào shù) в данном случае подразумевает умение такого правителя управлять государством, сообразуясь с естественным ходом вещей, тем самым завершая космогенез.

Утверждение основополагающей роли совершенномудрых правителей в космогенезе типично для эпох Чжаньго и Хань, но уходит корнями в древность и представляет собой теоретическую разработку архаических представлений о царе-жреце.

Ср., например, позже в *Чунь цю фань лу* (далее – ЧЦФЛ) 13.1 дальнейшее развитие этой темы: ###, #####, ###, #####, #####, #####, #####, #####, #####, ##### «Небо, Земля и человек суть основа десяти тысяч вещей. Небо порождает их, Земля вскармливает, человек завершает. Небо порождает их с помощью сыновней почтительности и братской любви, Земля вскармливает их с помощью одежды и пищи, человек завершает их с помощью ритуала и музыки. Эти три – [как] руки и ноги друг для друга. Вместе они составляют Ритуал; без каждого из них не обойтись» (здесь вполне можно предположить влияние текста Лу Цзя). Ср. также параллель с *Сюнь-цзы* в ТК 1.

^b *Заслуги и добродетели накапливаются*: имеется в виду совокупное действие трех начал мироздания, завершающих космогенез; см. предыдущий ИКК, а также ЛФК 2 к выражению ## cān hé.

1.2. ##: ###, ###⁽¹⁾, ###, ###, ##⁽²⁾##, #####, #####, #####, #####, ##{##(L)<>##(W)}⁽³⁾, #####, #####, #####, {#(LW)<>#(T)}⁽⁴⁾#####, #####, #####⁽⁵⁾, #####, #####, #####, #####, #####, #####, #####, #####⁽⁶⁾#

Поэтому сказано^{1a}: [Небо] разводит солнце и луну, располагает звезды и созвездия, устанавливает очередность четырех сезонов, балансирует *инь* и *ян*, распределяет пневму и регулирует природу, упорядочивает пять элементов; весной рождает, летом растит, осенью собирает, зимой хранит²; [с помощью] *ян* рождает гром и молнию, [с помощью] *инь* создает снег и иней; вскармливает все живое, [так, что] одно процветает, другое гибнет; увлажняет ветром и дождем³, сушит солнечным светом, обогревает сменой сезонов, подавляет убийственным инеем, ставит на место множеством звезд, контролирует пятой звездой Большой Медведицы, окружает Шестью Связями^{4b}, оплетает правилами, изменяет бедствиями, сообщает с помощью знамений, двигает с помощью рождений и убийств, вразумляет с помощью знаков.

ЛФК:

⁽¹⁾ ##### rì yuè xīng chén ‘Солнце, Луна, звезды и созвездия’: для *Ши цзи* (гл. 1) Р.В. Вяткин и В.С. Таскин переводят это сочетание так же [Ши цзи, 1972, с. 134], обосновывая свой выбор в примечании: «Перевод слова *чэнь* исходит из определения, данного в Цзо чжуань. *Чэнь* – “место встречи солнца и луны” (*Ши сань цзин*, т. 31; *Чунь-цю Цзо чжуань чжэн и*, кн. 5, с. 1783), т.е. зодиакальные созвездия. При таком толковании все четыре знака *жи*, *юэ*, *син*, *чэнь* переводятся отдельными понятиями, как и в остальных частях фразы» [там же, с. 228, примеч. 29].

⁽²⁾ # qì: этот термин мы условно передаем как «пневма». Устоявшегося перевода данной категории китайской философии в современной синологии нет; у отечественных ученых наиболее популярны эквиваленты «пневма» и «субстанция». В китайской философии # qì можно охарактеризовать как вечно трансформирующуюся материю (по Дж. Нидэму – «matter-energy»), из которой состоит все мироздание, включая духов, призраков и человеческие души. Формирование этого понятия начинается в рамках школы натурфилософов (### yīn yáng jiā). В III–II вв. до н.э. центральными понятиями учения натурфилософов были ## yīn qì и ## yáng

qì, две комплементарные пневмы, в постоянном взаимодействии формирующие все объекты мира. Наиболее ярко были выражены их календарные коннотации: в течение года баланс этих двух сил между Небом и Землей меняется. Так, иньская пневма начинает прирастать осенью и наиболее сильна зимой; при этом ее движение направлено вниз, а движение янской пневмы – вверх (см., например, *Гуань-цзы* 64.5). *Синь юй* – один из первых текстов, соединяющих натурфилософскую космологию с конфуцианской этикой на уровне основных понятий.

⁽³⁾ ## *xiě shuāng* ‘снег и иней’. В издании Ван Лици эти слова стоят в обратном порядке (## *shuāng xiě* ‘иней и снег’), что явно неверно, поскольку большая часть данного чжана рифмована и слово # *shuāng* (← ДК-Ст. **sraŋ*) ‘иней’ образует сквозную рифму с целым рядом других (# *xíng* ← ДК-Ст. **gra.ŋ*, # *cáng* ← ДК-Ст. **ʒa.ŋ*, # *wáng* ← ДК-Ст. **maŋ*, # *guāng* ← ДК-Ст. **kʷa.ŋ*).

⁽⁴⁾ # *pù* (← ДК-Ст. **bo:k*) ‘сушить на солнце’; в некоторых версиях текста здесь стоит знак # (без ключа ‘солнце’), который в принципе может считаться просто графической разновидностью того же # *pù*, но при этом допускает и более частотное для себя чтение *bào* (← ДК-Ст. **ba:wh*) ‘(быть) жестоким, насильственным’. Последнее, впрочем, хуже подходит по смыслу, так как для предыдущего глагола # *rùn* ‘мочить’ более естественной парой будет, конечно, антоним # *pù* ‘сушить’.

⁽⁵⁾ ## *yǐn shuāng*: букв. ‘губительный иней’. Иней, наравне с дождем, снегом и росой, считается одним из основных видов осадков, который обеспечивает естественное развитие живой природы. Графическое сочетание ## *yǐn shuāng* встречается в ханьских текстах всего трижды: два раза – собственно в *Синь юй* (см. также 11.3) и один раз в *Цянь Хань цзи* («Истории Ранней Хань»). Чаще встречается вариант с альтернативным, более частотным иероглифом # *yǐn* (*Цзо чжуань* и др.). В обоих случаях предикат # / # имеет словарное толкование ‘ронять, падать’, но вообще для обозначения обычного, полагающегося по сезону, выпадения инея используются другие глаголы (# *jiàng* ‘ниспадать’, # *xià* ‘спускаться’ и др.), а конкретно в сочетании ## / ## слово *yǐn* обозначает именно выпадение инея, приводящее к гибели растений.

⁽⁶⁾ ## *wén zhāng*: это словосочетание здесь целесообразнее передавать как «знаки (Неба)» (см. ниже ИКК а), несмотря на то что обычные словарные эквиваленты – скорее «письмена», «литературные произведения» и т.п.: субъектом здесь оказывается Небо, в сферу которого (по крайней мере, непосредственно) не входит создание письменных текстов. Кроме того, по ходу текста то же самое выражение (##) используется применительно к узору древесины (см. 7.1).

ТК:

¹ Текст данного чжана очевидно перекликается с *Хуайнань-цзы* (далее – ХНЦ) 20.1: ## ##, ###, ###, ###, ####, ####, ####, #####, #####; #####, ##### «Небо устанавливает солнце и луну, располагает звездный хоровод, согласует инь и ян, разворачивает четыре времени года. Солнце – чтобы согреть, ночь – для отдыха, ветер – чтобы подсушивать, дождь и росу – чтобы увлажнять. Оно рождает вещи, но нигде не видно того, кто их пестует, а они растут; оно убивает вещи, но нигде не видно того, кто хоронит их, а они исчезают» (пер. Л.Е. Померанцевой [ХНЦ, 2016, с. 316]).

² Фраза #####, ##### «весной рождать, летом расти, осенью собирать, зимой хранить» встречается в многочисленных текстах, датируемых ханьским или олоханьским временем (*Вэнь-цзы*, *Гуйгу-цзы*

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.