

УДК 930.2

КОНФУЦИАНСКИЙ КОММЕНТАРИЙ В ЭПОХУ ХАНЬ

Бонч-Осмоловская О. А.

Институт восточных рукописей РАН,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация
E-mail: olga.bonch.osmolovskaya@gmail.com

Исследуется конфуцианская экзегетическая система в эпоху Хань (206 г. до н.э. – 220 г. н.э.). В основу анализа положены типы конфуцианского комментария, сформировавшиеся или получившие распространение в этот период. Специальное исследование процесса формирования типов конфуцианского комментария позволяет проследить ключевые тенденции развития конфуцианской экзегетической мысли. Эпоха Хань представляет собой один из важнейших периодов в истории конфуцианской экзегетики. Именно тогда произошла институционализация канонovedения и канонизация первых текстов. Тогда же фактически были заложены основы и определен вектор дальнейшего развития этой области, обусловивший и ее будущий расцвет, и упадок.

Ключевые слова: экзегетика, конфуцианство, конфуцианский комментарий, канонovedение, цзин сюэ, Пятиканоние, Хань

Сохранность древних книг в период после падения династии Цинь и в начале правления Хань представляет собой достаточно сложный вопрос. Традиционно считается, что в 213 г. до н.э. Цинь Ши-хуанди 秦始皇帝 (259–210 гг. до н.э.) по совету канцлера Ли Сы 李斯 (284–208 гг. до н.э.) повелел сжечь «*Песни и Документы*, а также книги ста [философских] школ ... А кто осмелится устно пересказывать *Песни* или *Документы* – того публично казнить и тех, кто при помощи примеров из прошлого, будет осуждать настоящее – тоже» [1, цз. 6, с. 254–255]. Сомнения в том, что все обстояло именно так, и что к началу Хань в распоряжении книжников не было никаких версий этих текстов, высказываются давно.¹ Помимо этого, сами ученые-конфуцианцы не были полностью удалены от двора, – показателен хотя бы пример *боши* Шу Суньтуна, служившего при дворе Цинь, а потом сумевшего найти применение и при основателе Хань, Лю Бане [1, цз. 99, с. 2720–2721], несмотря на то, что последний к конфуцианцам относился весьма прохладно [Там же]. В любом случае, факт остается фактом, когда при западноханьских императорах Вэнь-ди 文帝 (прав. 180–157 гг. до н.э.) и Цзин-ди 景帝 (прав. 157–141 гг. до н.э.), т.е. в середине II века до н.э., появляется тенденция к собиранию и восстановлению этих текстов, сохранность их была очень неравномерной.

¹ Еще Ма Дуаньлинь 馬端臨 (1254–1323), известный конфуцианский ученый рубежа эпох Сун и Юань, полагал, что те сочинения из *Песен*, которые считаются утраченными, никогда и не содержали слов, поскольку это изначально были лишь мелодии, а о прочих книгах, таких как *Ритуалы*, мы даже не знаем, в каком они виде находились до Хань, поэтому сложно говорить, что действительно погибло, а что нет [2, цз. 174, с. 5188].

*Перемены*¹, являясь мантическим текстом, были меньше всего затронуты циньскими гонениями, текст был представлен в передаче цисца Тянь Хэ 田何. *Документы* имелись только в передаче Фу Шэна 伏生 (стал *боши* при Вэнь-ди), в которой к началу Хань уже не доставало более десятка глав. *Песни* были восстановлены исключительно на основании традиции устной передачи – их представляли целых три школы: луская Шэнь Пэя 申培 (стал *боши* при Вэнь-ди), циска Юань Гу-шэна 轅固生 (стал *боши* при Вэнь-ди) и школа Хань Ина 韓嬰 (стал *боши* при Цзин-ди). *Ритуалы* состояли только из ритуалов служилых людей-*ши* и были зафиксированы в тексте *И ли* (к нему примыкали «Записки» – *Ли цзи*). Передача шла через лусца Гао Таншэна 高堂生, а при Вэнь-ди также выходец из Лу – Сюй Шэн 徐生 получил место *боши* как специалист по этому тексту. Летопись *Чуньцю* тоже имела несколько линий передачи – *Гунъян* и *Гулян*. *Гунъян* получила признание при Цзин-ди, когда Ху-у Шэн и Дун Чжуншу стали *боши*.

Вышеперечисленные тексты и специалисты по ним составили основу течения *цзиньвэнь* 今文 – «новых текстов/современных знаков». «Новыми» или «современными» эти тексты были потому, что они были записаны унифицированным письмом, введенным при Цинь Ши-хуанди. Позиции данного течения окончательно закрепились благодаря политике молодого императора У-ди 武帝 (прав. 141–87 гг. до н.э.), унаследовавшего трон в 141 г. до н.э., а уже в 136 году до н.э. – официально утвердившего за «пятью канонами» (именно с этого момента книги, перечислявшиеся выше и стали «канонами») места *боши* [3, цз. 6, с. 229]. Важность этого события, помимо беспрецедентного возвышения статуса конфуцианского учения, состояла еще в том, что содержание должности *боши*, именно как специалиста по конфуцианским каноническим книгам, стало гораздо более четко очерчено, и уже на этой основе стала формироваться живая, а главное, стабильная учительская преемственность² [4, с. 55–62].

**Комментарий с «разбиением на параграфы и фразы»
чжан цзюй 章句 VS филологические комментарии
к многослогам и однослогам сюнь гу 訓詁 (訓故)**

Канонизация первых текстов в годы правления императора У-ди и, последовавшая за этим институционализация конфуцианской экзегетики, самым непосредственным образом отразилась на формах ханьского каноноведения. Количество специалистов по канонам – «великих учителей» *даши* 大師 – неуклонно росло на протяжении всей истории династии Хань: при Сюань-ди, вскоре после канонведческой конференции Шицюгэ 石渠閣會議 (51 г. до н.э.) их стало 12 [3, цз.

¹ Тексты из состава «Пятиканония» в настоящей статье сокращенно именуются: *Перемены* (*И цзин* 易經), *Песни* (*Ши цзин* 詩經), *Документы* (*Шу цзин* 書經), *Чуньцю* 春秋, *Ритуалы* (тексты ритуального канона, *И ли* 儀禮, *Чжоу ли* 周禮, *Ли цзи* 禮記)

² *Боши* существовали и при Цинь, и при более ранних ханьских императорах, подробнее об истории должности см. [8, с. 183–188]

19, с. 871]. А к концу Восточной Хань, по сообщению Бань Гу в «Биографиях конфуцианцев» (*Жу линь чжуань 儒林傳*), их уже насчитывалось более тысячи человек [3, цз. 88, с. 5457]. При этом у каждого из них были ученики – студенты столичного университета Тайсюэ 太學, отношения с которыми при Западной Хань регулировались через *шифа 師法* – «законы наставника», а при Восточной – через *цзяфа 家法* – «законы/устав школы»: 立五經博士, 各以家法教授 «После установления *боши* для «Пятиканония», учительское преемство регулировалось посредством законов школы» [5, с. 79–1/2545]. Под этим подразумевалось, что ученик «знает свои истоки» 溯其源, т.е. отдает себе отчет, к какой школе он принадлежит и кто его учитель¹, и «распространяет свое течение» 衍其流, т.е. поддерживает магистральную линию интерпретации канона в рамках своей школы в собственных работах [6, с. 91; 7, с. 125–130]. Знание истоков своей школы было невероятно важно для ханьских ученых, ведь это то, что официально «связывало» их с «совершенномудрыми» создателями канонических текстов, так как все школьные генеалогии стремились именно к ним или хотя бы к их ближайшим ученикам.²

Образовательный процесс был поставлен на прочные рельсы и развивался далее весьма успешно («учебных заведений много, как [деревьев] в лесу, сельские школы набиты битком» [9: 1/38]), но ни один из существовавших до того типов комментария не мог удовлетворить его запросам. В первую очередь потому, что четко выработанной образовательной программе требовались специальные материалы для сдачи экзаменов и критерии для выставления оценок. Ни один из прежних комментаторских типов не обладал такой степенью формализации, не был разработан в достаточной степени, поэтому новый вид комментария – *чжан цзюй 章句* (букв. «[разбиение на] параграфы и фразы»)³ так быстро набрал популярность.⁴ Неудивительно, что им пользовались преимущественно в среде приверженцев

¹ Периодически школы формировались и по принципу принадлежности к определенной семье, так, род Оуян традиционно занимался *Документами* [5, цз. 79-1, с. 2545]

² В дальнейшем это станет одним из камней преткновения между течениями *цзиньвэнь* и *гувэнь* – как полагали ученые *цзиньвэнь*, «древние тексты» не имеют авторитетной генеалогии и не имеют живого учительского преемства, без которого невозможно представить себе традиционную передачу знания. Разумеется, это привело к фабрикации родословных и с той, и с другой стороны [10, с. 38–44].

³ Несмотря на очевидную молодость этого типа комментария, ему тоже приписывалось «древнее» происхождение – якобы сам Цзы Ся, один из ближайших учеников Конфуция, начал практику такого толкования классиков [5, с. 44; 7, с. 131]

⁴ В *И вэнь чжи 藝文志* («Трактат о литературе [шести классов] искусств»/«Трактат об искусствах и текстах») приводится немало соответствующих записей: к группе *И цзина* относились *Чжан цзюй Ши Мэн Лянцю-ши 章句施孟梁丘氏* каждый по 2 *пяня*. К группе *Шу цзина* относились *Оуян чжан цзюй 歐陽章句* 31 *цзюань* и *Да сяо Сяхоу чжан цзюй 大小夏侯章句* каждый по 29 *цзюаней*. К группе *Чуньцю* относились *Гуньян чжан цзюй 公羊章句* 38 *пяней* и *Гэлянь чжан цзюй 穀梁章句* 33 *пяня* [3, с. 30]. Большинство ханьских комментариев *чжан цзюй* до наших дней не дошло, на конфуцианский текст остался только один такой комментарий – *Мэн-цзы чжан цзюй*, за авторством Чжао Ци 趙岐 (ок. 108–201). Еще есть комментарий Ван И 王逸, но он написан не на конфуцианский канон, а на литературное произведение *Чуцы 楚辭* («Чуские строфы») – *Чуцы чжан цзюй 楚辭章句*.

цзиньвэнь, ведь они на долгое время монополизировали *гуаньсюэ* 官學 – «казённые училища».

Основной задачей данного типа комментария, как и следует из его названия, было провести разбивку текста на параграфы и фразы, а затем последовательно их прокомментировать. Тайваньский исследователь Цай Яньжэнь выделил несколько особенностей *чжан цзюй*, среди которых в контексте нашего исследования важно отметить следующие: его устный характер и его преимущественное внимание к тексту *чжуани* [7, с. 132–134].

Формально за основу брался сам канон, но чем дальше, тем больше внимание уделялось *чжуаням*, а потом комментариям на них и так далее. К этому каждый раз добавлялось новое устное комментирующее изложение наставника (*шо цзин* 說經), и затем составлялся *чжан цзюй*. Студенты заучивали их, сдавали на экзаменах, а став наставниками, развивали это толкование, причем оно уже заметно расходилось с исходным каноном, о чем вздыхал Лю Синь в своем письме, обращенном к *боши* [3, цз. 36, с. 3305–3306]. Как уже упоминалось, при Хань наблюдалась тенденция лишь к увеличению преподавательского состава, а заодно и количества учеников, из чего нетрудно сделать вывод, что подобных комментариев становилось все больше, и росло не только их количество, но и объем. *И вэнь чжи* 藝文志 («Трактат о литературе [шести классов] искусств»/«Трактат об искусствах и текстах») фиксирует, что первые *чжан цзюй* были достаточно компактными – от 2 до 38 *пяней*, но к концу Восточной Хань ситуация была уже совершенно иная.

Основной проблемой *чжан цзюй* стала их все более и более набиравшая обороты пространность. Объем комментария зачастую превышал объем исходного текста во много раз, у Бань Гу читаем:

«Впоследствии каноны и *чжуани* разошлись друг с другом, и эрудированные ученые не задумывались, что и в их обширных знаниях есть пробелы. Они спасались [от этого] тем, что крошили смысл на мелкие кусочки, витийствовали в словах и [упражнялись] в остроумии речей, при этом разрушая форму и суть [исходного текста]. На рассуждение о тексте в 5 знаков у них уходило по 20000–30000 слов» [3, цз. 30, с. 2951].

Такая схолизация экзегезы вызывала неприязнь даже в рядах ученых *цзиньвэнь*, не говоря уже об их оппонентах.

В биографии Хуань Таня 桓譚 (23 до н.э.– 56 н.э., альтерн. ок. 43 до н.э. – 28 н.э., 40 до н.э.–31 н.э.), одного из ключевых деятелей школы древних текстов в конце Западной-начале Восточной Хань, читаем, что он «занимался всеми «Пятью канонами», [через посредство] *сюньгу* [постигал] великий смысл, и не занимался *чжан цзюй*» [5, цз. 28-1, с. 955]. Биография яркого западноханьского ученого Ян Сюна 揚雄 (53-18 гг. до н.э.) сообщает примерно то же самое – «не занимался *чжан цзюй*, прекрасно разбирался в *сюньгу*» [3, цз. 87-1, с. 5307]. У Ян Сюна в принципе невозможно встретить упоминание о *чжан цзюй* в положительном контексте – он всегда подчеркивал свое негативное отношение и к данному типу комментария и к

тем, кто им занимается.¹ Его позиция хорошо видна по письму к Лю Синю [11, с. 314–315] и по одной из од, содержащейся в его автобиографии [12, с. 100; Там же, с. 136].

Из всего вышесказанного следуют два вывода – *чжан цзюй* на долгое время стал формой школьного существования *чжуани* и зафиксированной в ней традиции, однако в этом крылась его основная проблема – через несколько сотен лет традиция изжила себя и выродилась в пустое многословие. Это и стало основной причиной того, что данный тип комментария продержался на конфуцианском экзегетическом небосклоне не очень долго – его закат отчетливо наблюдается уже при Восточной Хань².

Здесь нужно отметить, что *чжан цзюй* был не единственной формой экзегезы при Хань. Параллельно с течением *цзиньвэнь* существовало направление *гுவэнь* 古文 (древних текстов/древних знаков), сформировавшееся на рубеже Западной и Восточной Хань. Приверженцы *гувэнь* пытались добиться признания ряда текстов, найденных в стене дома, принадлежавшего роду Конфуция, и получивших большую поддержку в лице князя Лю Дэ 劉德 (пр. 156–130 гг. до н.э.) – Сянь-вана Хэцзянь (сводного брата императора У-ди) [3, цз. 53, с. 3896].

Текстами, притязавшими на древний авторитет, были в первую очередь: *Чжоу гуань* 周官 «Чжоуские чиновники» (при Ван Мане переименованный в *Чжоу ли* 周禮 «Чжоуские ритуалы»), *гувэнь Шаншу* 古文尚書 («Древние документы, [записанные] древними знаками»), *Цзо-ши Чуньцю* 左氏春秋 и *Мао-ши ши* 毛氏詩 («Песни [в версии] господина Мао»)³.

Итак, в распоряжении тех, кто поддерживал «древние тексты» был ряд сочинений, хотя бы отчасти записанных дореформенным письмом (*дачжуань* 大篆

¹ Отношение Ян Сюна к *цзиньвэнь* и *гувэнь* направлениям мысли не тривиально и не сводится к простой оппозиции по отношению к комментариям *чжан цзюй*. Текстологический анализ *Фа янь* показывает, что в плане каноноведческой преемственности, Ян Сюн вполне придерживался версий *цзиньвэнь*: для *Шицзина* – это луская версия, для *Чуньцю* – *Гунъян чжуань*, для *И цзина* – версия Цзин Фана, для *Шуцзина* – *цзинь вэнь Шан шу*, наконец, для ритуалов – *И ли* [13, с. 74–79]. Другое дело, что сама форма, которую обретало *цзиньвэнь* каноноведение, и, тем более, связанные с этим политические интриги, Ян Сюн не одобрял и старался держаться от них подальше.

² *Чжан цзюй* перестал играть ключевую роль в конфуцианской экзегетике, однако не прекратил свое существование совершенно. При Сун, например, Чжу Си издал знаменитый сборник *Сы шу чжан цзюй* 四書章句 («Четверокнижие с разбиением на параграфы и фразы»), но его назначение не отличалось от ханьских комментариев, ведь Чжу Си тоже стремился утвердить определенную школьную программу.

³ Попытки установить места *боши* для специалистов по этим текстам начались еще с Лю Синя. Он направил письмо *тайчан боши* (распорядителю ритуалов в императорском храме предков), предлагая «дополнить» сведениями из «древних текстов» уже признанные тексты *цзиньвэнь* [3, цз. 36, с. 3305–3310]. М. Найлан утверждает, что это не свидетельствует о его желании продвинуть тексты *гувэнь* на первый план и вытеснить *цзиньвэнь*, а лишь «поддержать» уже установившееся *гуань сюэ* [14, с. 102–105]. Видимо, чтобы убедить современных исследователей, Ли Синю нужно было только прямым текстом написать о своих намерениях... В любом случае, если бы его намерения были столь невинны, как полагает М. Найлан, то вряд ли *цзиньвэнь боши* пришли бы в такой гнев, как это случилось после получения ими письма. Разумеется, ему было отказано. Недвусмысленно свидетельствует об амбициях Лю Синя и его триумфальное назначение *гоши* 國師 (наставник государя) в период узурпации престола Ван Маном [3, цз. 36, с. 3311].

или *чжоувэнь* 籀文), а значит содержащих сложные для понимания знаки и выражения. Например, в биографии Лю Синя читаем о тексте Цзо: 左氏傳多古字古言 «В *чжуани* господина Цзо было много древних знаков и выражений» [3, цз. 36, с. 3304]. Это до определенной степени сказалось на методе работы с текстом в рядах ученых *гувэнь*. Долгое время они не получали официального признания и мест *боши*¹, а значит необходимости в выработке стандартизированных учебных материалов у них не было. Это не значит, что *чжан цзюй* они совершенно не писали, однако, в целом, акценты в интерпретации классиков у них были другие. Их интересовала этимология древних слов и прочие филологические аспекты исследования текста – так появился комментаторский тип *сюньгу* 訓詁 (тж. 訓故).

Комментарий *сюньгу* 訓詁 (тж. *гусюнь*), состоящий из двух компонентов «сюнь» и «гу», закрепился в этой форме не сразу, они часто использовались по отдельности, например, в *И вэнь чжи* находим: *Чжоу сюнь* 周訓 (14 глав), *Хуайнань дао сюнь* 淮南道訓 (2 главы), *Маоши гусюнь чжуань* 毛詩故訓傳 (30 свитков), *Лу гу* 魯故 (25 свитков), *Хань гу* 韓故 (36 свитков)², *Ду Линь Цан Цзе гу* 杜林蒼頡故 (1 глава) и другие сочинения [3, с. 30].

Гу – комментарий, специализировавшийся на разъяснении древних слов при помощи более современных или более распространенных синонимов. Сам иероглиф *гу*, независимо от того, в каком варианте написания использован, 詁 или 故, содержит элемент 古 *гу* «древность», откуда и проистекает его семантическое поле [15, цз. 1, с. 269].

Сюнь – комментарий, поясняющий «образы» (道物之貌 «говорит о внешнем облике вещей»), сюда в первую очередь входило растолкование устойчивых выражений, прилагательных и наречий [Там же]. Поэтому если *гу* обычно комментирует одиночные иероглифы, то *сюнь* – их сочетания.³ Более широко под *сюнь* мог подразумеваться и комментарий о «смысле речей» (訓者, 釋所言之理; 訓者, 謂字有意義) и в этом он был сложно отличим от комментария-*гу*, в силу чего они и стали использоваться вместе⁴ [19, с. 2–5; Там же, с. 411–412].

¹ Специалисты по *Цзочжуань* пытались получить место *боши* после восстановления правления династии Хань при Гуан У-ди 光武帝 (прав. 25–57), однако из-за отчаянного сопротивления *цзиньвэнь боши*, эти планы быстро свернулись. При Мин-ди 明帝 (прав. 58–75) и Чжан-ди 章帝 (прав. 75–88) тоже шли дискуссии на эту тему, однако результат был схожий [см. подробнее 16, с. 8–13].

² По записям *И вэнь чжи* видно, что сложно ограничивать *сюнь гу* только рамками течения *гувэнь*, поскольку, например, *цзиньвэнь* школы изучения *Песен* тоже активно пользовались этим подходом (но тогда о противостоянии *гувэнь* и *цзиньвэнь* речь еще не шла). Да и в дальнейшем ученые *цзиньвэнь* и *гувэнь* периодически писали комментарии в стиле оппонента, но в целом как минимум вплоть до второй половины-конца Восточной Хань эти случаи все-таки достаточно редки.

³ Это хорошо видно, например, по словарю *Эрья* 爾雅 («Приближение к классике»), составленному приблизительно в I веке до н.э. на основе материалов, собиравшихся, вероятно, начиная с V–IV в. до н.э. [17, с. 254]. Словарь разбит тематически на разделы и в числе первых там встречаются «Растолкование слов» 釋詁 и «Растолкование [устойчивых] выражений» 釋訓 [18, цз. 1, с. 160].

⁴ *Сюньгу* брало за основу истолкование отдельных сложных слов, но постепенно понимание этого термина расширялось и, в конечном счете, значение этого термина так расширилось, что он объединил в себе всю науку о конфуцианском традиционном комментарии, его формах и технических приемах [см. пример такого анализа в 20].

Благодаря этому увлечению филологией, при Хань появляется немалое количество словарей, составленных преимущественно учеными *гувэнь*: *Шовэнь цзецзы* 說文解字 («Объяснение простых знаков и истолкование сложных») восточноханьского канониста и лингвиста Сюй Шэня 許慎 (ок. 58–147), словарь *Эръя, Фанъянь* 方言 («Диалекты/Местные речения») Ян Сюна.

На фоне роста популярности комментариев *сюньгу* (постепенно *сюньгу* стали распространяться за рамки потенциальной школьной аффилиации его создателя – *цзиньвэнь* или *гувэнь*), канонистов, представленное в комментариях *чжан цзюй* все больше отдалялось от смысла канонического текста. Они передавали знание уже скорее о *чжуани*, чем о каноне, причем даже это знание уже десятки раз трансформировалось и искажалось, передаваясь из уст в уста в процессе обучения. По мысли сторонников комментариев *сюньгу*, эта ситуация была опасна в первую очередь тем, что полностью утратится понимание канонического текста, а значит и Дао-пути в целом, ведь для ханьских ученых Дао-путь как раз и заключался в канонических текстах, созданных совершенномудрыми.¹ Подтвердить такое понимание *чжан цзюй* можно на примере сообщений Хань шу: 建所謂章句小儒，破碎大道 «[Сяоу] Цзянь был так называемым мелким конфуцианцем, [поборником] комментариев-*чжан цзюй*, разбивал вдребезги великий Дао-путь» [3, цз. 75, с. 4877].

Кардинально *сюньгу* отличал от *чжан цзюй* принцип работы с текстом. Составители *сюньгу*, декларируя необходимость поиска «великого смысла» 大義 (*да и*), т.е. восстановления понимания Дао-пути совершенномудрых, стали специально исследовать язык канонов. По этой логике, чтобы понять Дао-путь, сначала необходимо удостовериться в том, что правильно поняты средства, через которые он передается.² Упоминания об этом «великом смысле» всегда встречаются там, где уточняется, что человек не занимался *чжан цзюй*, например, в биографии Бань Гу: «не занимался *чжан цзюй*, вскрывал великий смысл и только» 不為章句，舉大義而已 [5, цз. 40-1, с. 1330] или в приведенных выше примерах о Хуань Тане и Ян Сюне.

Как минимум с середины эпохи Восточная Хань, а в её конце – тем более, сложно провести четкую границу между приверженцами *цзиньвэнь* и *гувэнь*. Официальное учение *гуаньсюэ* со своим громоздким аппаратом *боши*, студентов и комментариев *чжан цзюй*, в конечном счете, привело самих ученых из течения *цзиньвэнь* к мысли о необходимости перемен. Тенденция к сближению с *гувэнь* проявилась и в экзегетике, например, восточноханьский лидер школы Гунъян Хэ Сю 何休 (128/129–182) уже в полной мере оценил достоинства метода *сюньгу*. О степени взаимной заинтересованности между учеными *гувэнь* и *цзиньвэнь* может рассказать полуанекдотическая история из биографии ярчайшего поздниханьского

¹ Выше уже были приведены примеры упоминаний о канонах, как «следах совершенномудрых», они встречаются в источниках повсеместно, вопрос «диалога» с ними проанализирован в работах американского исследователя Д. Гарднера [21; 22]

² О том, что в теории – это был поиск «великого смысла», а на практике – отчаянное отстаивание своих политических интересов см.: [23, с. 161–168].

эрудита и каноноведа Чжэн Сюаня 鄭玄 (127–200), современника и оппонента Хэ Сю:

«Хэ Сю увлекался учением Гунъян и в связи с этим сочинил «Неприступную крепость Гунъян», «Неизлечимые болезни господина Цзо» и «Увечные места Гулян». Чжэн Сюань [в ответ сочинил] «Взятая “Неприступная крепость”», «Исцеляющий укол “Неизлечимому больному”» и «Выправленные “Увечные места”». Хэ Сю увидел это и воскликнул: «Кан Чэн заходит в мою комнату, берет мое копье, и меня же им и закалывает!»» [5, цз. 35, с. 1207–1208].

Наблюдались изменения и с другой стороны – ученые все больше стремились к изучению не одного канонического текста, «предписанного» им по школьной принадлежности, а к знанию всего корпуса канонических текстов. В биографиях конфуцианцев из *Хоу Хань шу* часто встречаются характеристики «хорошо ориентировался в нескольких канонах», «учился понимать и современные, и древние [тексты]» [5, цз. 60-1, с. 1972; цз. 64, с. 2113; цз. 76, с. 2477; цз. 79-1, с. 2551, 2553; цз. 79-2, с. 2573, 2577, 2581–2582, 2584, 2588; цз. 82-1, с. 2717]. По самым скромным подсчетам, более трети конфуцианцев, чьи биографии там приведены, описываются как *тун жу* 通儒 – эрудиты, широко образованные ученые. Это были уже конфуцианцы нового поколения, они разбирались и писали комментарии сразу к нескольким каноническим текстам, причем чаще всего и к текстам *цзиньвэнь*, и *гувэнь*. В конечном счете, это не могло не привести к эволюции комментария в новые переходные типы – *тун и* 通義 («проникновение в смысл»), *тун и* 同異 («общее и различное»), *и и* 異義 («различия в смысле»). К этой же категории можно отнести полемические комментарии *нань нань* 難難 («сложности») и парные им комментарии *бо нань* 駁難 («опровержение сложностей»).

Необходимость в этих сравнительных, полемических комментариях стала особенно очевидна в конце Восточной Хань, когда упомянутые *тун жу*, благодаря своей эрудиции, смогли перейти к анализу и сопоставлению сразу нескольких канонических текстов и *чжуаней*. Сопоставление выявляло противоположные взгляды разных традиций по ряду вопросов: налогообложение, титулатура, регуляция союзнических отношений, вопросы ритуала и музыки и многое другое.¹ Примером такого комментария может послужить *У цзин и и* 五經異義 («Различия в смысле Пяти канонов») Сюй Шэня, более знаменитого составлением словаря *Шо вэнь*.² Сюй Шэнь, несмотря на свое широкое образование и знакомство с разными традициями, предпочтение отдавал традиции *гувэнь*, поэтому в этом сочинении в большинстве случаев вставал на сторону трактовок *Цзо чжуань* и других «древних текстов». Структура комментария достаточно проста: Сюй Шэнь приводит две точки зрения по вопросу – *цзиньвэнь* и *гувэнь*, а затем делает краткий вывод, приводя доводы (чаще всего – это цитаты из текстов) в пользу поддерживаемой им

¹ Эти темы представлены в комментарии Сюй Шэня и, как видно, все они носили достаточно практический характер, отвлеченных рассуждений такие комментарии содержали мало (или они были утрачены, поскольку тексты сохранились не полностью).

² Комментарий был утрачен и частично восстановлен только при династии Цин ученым Чэнь Шоуци. Сейчас он обычно публикуется вместе с парным ему комментарием-«опровержением» Чжэн Сюаня – *Бо У цзин и и* 駁五經異義.

позиции. В этом и состоит «переходность» комментариев типа *нань*, *тун и/и и* – они выявили различия между канонами и их разными интерпретациями, проанализировали их, однако принадлежность к той или иной традиции чаще всего заставляла автора отстаивать ту точку зрения, которой он придерживался изначально (как это видно и по историям с Хэ Сю, Сюй Шэнем и др.).

Тем не менее, их появление знаменовало собой очень важный этап развития конфуцианского комментария, поскольку после этого оставалось сделать только один шаг для разрешения существовавших более двухсот лет разногласий. Этот шаг сделал Чжэн Сюань, ученый, открывший новую эпоху конфуцианской экзегетики.

[Академический] комментарий-чжу 注 и [ученический] (суб)комментарий-цзянь 箋

«Совмещай много традиций, но почитай одну» – этот девиз вполне отражает позицию Чжэн Сюаня по отношению к *Песням* в версии Мао. Именно для написания комментария к *чжуани* Мао ученый изобрел (суб)комментарий *цзянь 箋*, причем для его творчества этот комментарий носит уникальный характер – все остальные свои комментарии Чжэн Сюань маркировал *чжу 注*. Это связано с особенностью позиции автора такого комментария, которая заключалась в следующем: оставаясь в рамках выбранной им традиции, и в целом следуя ей он, тем не менее, имел право корректировать ее, развивать и восполнять недостатки.

Самый известный комментарий данного типа – это *Маоши гусюнь чжуань цзянь 毛詩故訓傳箋* («Комментарий к *чжуани* и [филологическому] комментарий к *Песням* [в версии] Мао»). Судя по жизнеописаниям, Чжэн Сюань обучался *Песням* у Ма Жуна и базовой традицией комментирования для него была *гувэнь* версия Мао. При всем к ней уважении, он, тем не менее, не всегда был согласен с имеющимися трактовками, поэтому дополнял их своим мнением, основанном на знании интерпретации *Песен* в школах *цзиньвэнь*, особенно Хань Ина. Именно это и стремился отразить название *цзянь* – по словарю *Шо вэнь*, *цзянь* – это «пояснительная записка к основному тексту», т.е. нечто второстепенное и дополнительное [24, цз. 5-1, с. 339]. Этим Чжэн Сюань показывал, что он, признавая первостепенное значение *чжуани* Мао, просто дополняет ее и разъясняет «темные и недостаточно раскрытые места» [15, цз. 1, с. 269].

Такое понимание *цзянь* как скромного или почтительно-критического комментария поддерживалось и позднее. Например, деятель эпох Троецарствие и Западная Цзинь – Чжан Цзин 張靖 – будучи специалистом по *Гулянь чжуань* к *Чуньцю*, составил к ней комментарий-*чжу*, а параллельно с этим, как раз с позиции почтительного дополнения составил комментарий-*цзянь* к небольшому сочинению Чжэн Сюаня *Чуньцю Гулянь чжуань лэй цзи 春秋穀梁廢疾* («Выправленные “Увечные места” *Чуньцю Гулянь чжуань*») [25, цз. 32, с. 932]. В целом же, комментарии *цзянь* не получили широкого распространения после смерти Чжэн Сюаня, что объясняется кризисом учительской преемственности III века и началом периода длительных экзегетических дискуссий. В ходе этого периода

конфуцианские ученые все меньше и меньше стремились выделять какую-то одну школьную традицию или комментарий в качестве опоры своим убеждениям, чему непопулярность *цзянь* служит косвенным доказательством.

В связи с вопросом о логике временной востребованности одних комментариев и невостребованности других, достаточно интересным получается сравнение комментария *цзянь* с другим типом комментария – разъяснением-*цзе* 解, о котором речь пойдет подробно в следующем разделе. В традиционной классификации они стоят на одном уровне [26, цз. 57, с. 1421], и особенно с функциональной точки зрения их многое объединяет – во II веке эти комментарии служили инструментом экзегеты, который хотел официально высказать свое мнение, не порывая с традицией, которую считал для себя базовой. Тем не менее, исторически сложилось так, что если за *цзянь* так и закрепилось определение «скромного» комментария, то разъяснения-*цзе*, обрели второе дыхание в сборниках «сводных разъяснений» *цзи цзе* 集解, начавших набирать популярность со второй половины III века на волне стремления к обобщению дискуссионного материала о канонах и комментариях.

Умение составлять комментарии *чжу*, считается, было унаследовано Чжэн Сюанем от его учителя – Ма Жуна 馬融 (79–166), у которого он находился в обучении несколько лет [28, с. 7]. Однако комментарии Ма Жуна до нас не дошли, из-за чего наиболее ранние *чжу*, доступные для изучения – принадлежат Чжэн Сюаню. В истории китайского каноноведения появление комментария *чжу* произвело настоящую революцию. Это был первый синтетический комментарий, объединивший разные (ранее казавшиеся несовместимыми) каноноведческие традиции и разные приемы комментирования. Кроме того, *чжу* стал не просто первым пофразовым комментарием, но он инкорпорировался непосредственно в комментируемый текст, записываясь меньшим шрифтом. До этого канон и комментарии были разделены и не совмещались воедино [19, с. 64; 27, с. 101]. Эта его особенность отражается и в названии, прямое значение *чжу* – «течь», «вливаться» [24, цз. 11–16, с. 965], поэтично намекая на то, что, как течет вода, так и комментарий просачивается в основной текст канона, заполняя место.

Первая особенность *чжу* – его академичность (как минимум, декларируемая на уровне цели и идеала), то есть связь с какой-либо конкретной каноноведческой традицией у него была гораздо слабее, чем у большинства более ранних типов комментария (особенно по контрасту с изобретением Чжэн Сюаня – *цзянь*). *Чжу* вошел в моду тогда, когда конфуцианцы в основном уже стали эрудитами-*тун жу*, а значит так называемое противостояние между течениями *цзиньвэнь* и *губэнь* утратило свою актуальность, и ему на смену пришла тенденция к их совмещению – «не стоять на позициях [одной] школы» 不立門戶 [29, с. 19]. Чжэн Сюань, действительно, в духе времени не претендовал на монопольное наследование знаний от совершенномудрых в рамках определенной линии учительской преемственности. Наоборот, он подчеркивал, что полагается на кропотливую работу с разными списками текстов.

Вторая особенность *чжу* состояла в разнообразии приемов работы с текстом: сверка разных версий, критика текста и его редактур, филологическое

исследование *сюнь* и *гу*, разъяснение имен, названий и топонимов и, собственно, толкование смысла. Раньше всё это распределялось по разным комментариям и даже имело школьную привязку. Это отличает *чжу*, например, от комментариев-«рассуждений» *шо* 說 – еще одного комментария, сообщавшего личное мнение автора комментария. Тем не менее, *шо* не ставил своей задачей многоаспектно исследовать текст, он лишь излагал точку зрения автора по конкретным вопросам, в подавляющем большинстве случаев имея форму недлинного эссе.

Окончательно *чжу* закрепился на позиции лидирующего типа комментария уже после падения дома Хань, в период Вэй-Цзинь 魏晉 (220–420), когда он утвердился в качестве основной формы экзегезы и для представителей синкретического даосско-конфуцианского учения *сюань сюэ* 玄學.¹ Таким образом, *чжу* полностью отвечал всем запросам представителей этого совмещенного *гу-цзиньвэнь* направления, *тун сюэ* 通學 (обширного/всепроницающего учения), в каноноведении – он позволял органично совмещать разные традиции вместе. Однако нельзя не отметить, что при Восточной Хань все-таки еще сохранялись ученые, которые были категорически против этого совмещения разных каноноведческих традиций и отнюдь не спешили разделить всеобщее увлечение «комплексной интерпретацией» канонов и *чжуаней*. Виднейшим представителем этого «лагеря несогласных» был Хэ Сю, последний при Хань яркий специалист по *Гуньян чжуань*.

Комментарий-«разъяснение» [сложных мест] *цзе* 解

Анализируя тип комментария-*цзе*, необходимо рассмотреть восточноханьскую полемику между сторонниками текстов *Цзо* и *Гуньян*. Последним великим мастером школы *Гуньян* считается известный ученый Хэ Сю (128/129–182). Его отчаянная борьба со смешением *цзиньвэнь* и *гувэнь* интерпретаций хроники *Чуньцю* отчасти зафиксирована в уже приводившейся выше истории о его полемике с Чжэн Сюанем, отчасти отражена в его предисловии к основному сочинению экзегета – *Чуньцю Гуньян чжуань цзе гу* 春秋公羊傳解詁 – это предисловие в данном случае целесообразно привести полностью:

«В древности Кун-цзы говорил: «моя воля [заложена в] *Чуньцю*, а поступки [отражены в] “Каноне о сыновней почтительности”». Два этих учения – наивысшее достижение совершенномудрых, важнейшая сила в управлении государством. Передающие [знания о] *Чуньцю* не едины, [разные сочинения] создаются в нынешний смутный век, среди них много чрезвычайно противоречивых и странных идей, а кто их распространяет – сомнительны и вводят в заблуждение. Даже есть такие, кто нарушает канон, произвольно [следует своим] мыслям, обращается против *чжуаней*. Их положение [в обществе] таково, что им задают вопросы, и они [считают, что] не могут коротко говорить. Поэтому на лекциях речи наставников

¹ Ярчайшие представители этого направления – как Ван Би 王弼 (226–149), так и Хэ Янь 何晏 (195–249), писали комментарии к *Чжоу и*, *Дао дэ цзин* и *Лунь юй*, все они были выдержаны в стиле *чжу* [подробнее см. 30].

достигают миллиона слов, особенно когда нет понимания [сути]. Временами вставляют упреки и шутки, притягивают цитаты из других канонов и лишают [исконного] членения текст. Несуществующее превращают в существующее. Плачевных и комических [ошибок] настолько много, что это нельзя записывать. Поэтому те, кто исследуют древнее учение и ценят витиеватые тексты, называются «вульгарными конфуцианцами». Это касается [Цзя] Куя, который при каждом удобном случае лихорадочно строчил, что *Гунъян* [*чжуань*] можно ликвидировать, а [*чжуань*] господина Цзо можно распространять. Жаль, что прежние наставники не могли решить [где правда, а где ложь, в том, что они] наблюдали и слушали, и часто шли на поводу у первого или второго. В наш век эти мелкие теории не сохраняют [традиционный] текст, не поддерживают [традиционные] идеи. Это ошибка, ведущая к полному поражению и потерям основ! Я долго пребывал в тихом отчаянии. Из прежних [теорий] я в какой-то степени опираюсь на «правила истолкования [исторических событий]» Ху-у-шэна и нашел много правильных решений. Я всегда и везде [вносил поправки, будто] выпрямлял кривизну, пользуясь зажимом для выпрямления дерева, и в этом достиг четкого соответствия нормам» [31, Сюй, с. 4–6].

Хэ Сю получил хорошее образование и прекрасно ориентировался во всех канонических текстах, но это не подточило его убеждений, во-первых, в авторитетности школы Гунъян, во-вторых, во вреде смешения трактовок разных школ, ибо от этого слабеют позиции своей собственной (отсюда одно из его сочинений, названное *мо шоу* 墨守, букв. «оборона крепости»). Мысль носила вполне традиционный характер; в этой парадигме ученый и действовал. Проблему составляло то, что по своей природе Хэ Сю не был силен в ораторском искусстве: даже когда ученики подходили к нему с вопросами, он писал им в ответ записки с комментариями, потому что не мог толком изложить свои мысли устно [32, с. 57]. Неудивительно, что придворная карьера также не принесла ему успехов. Он был в хороших отношениях с Чэнь Фанем 陳蕃 (ум. 168 г.), неподкупным политиком-идеалистом, убитым евнухами. Когда это произошло, Хэ Сю как сторонник партии Чэнь Фаня, тоже оказался в тюрьме, где провел более десяти лет. Там он и написал все свои основные комментарии [5, цз. 79-2, с. 2583–2584]. Что в этой ситуации он мог противопоставить оппонентам и чем его комментарий отличался, например, от комментариев-*чжу* Чжэн Сюаня? Как уже говорилось выше, комментарии-*чжу*, получившие распространение в конце эпохи Восточная Хань, по большей части являлись продуктом деятельности *тун жу*, эрудитов, не ограничивавших себя одной традиционной интерпретацией текста. Именно с этой позицией Хэ Сю был категорически не согласен, и его комментарий заявляет другие цели – «разъяснить» (*цзе* 解) текст хроники *Чуньцю* и *Гунъян чжуань*, а также объяснить древние слова (*гу* 詁).

Вместе с тем, Хэ Сю не был первым, кто решил использовать такое название для своего комментария. Объектом его особенно резкой критики являлся Цзя Куй 賈逵 (30–101) – потомок западноханьского ученого Цзя И, один из виднейших представителей течения *гуэнь* в эпоху Восточная Хань. Это был талантливый эрудит-*тун жу*. Его отец Цзя Хуэй обучался тексту *Цзо* у самого Лю Синя [5, цз. 36,

с. 1234], по его стопам пошел и сын, отстаивавший важность закрепления места *боши* за текстом *Цзо*. В отличие от Хэ Сю, Цзя Куй в свое время пользовался большим расположением императора Чжан-ди 章帝 (Лю Да 劉烜, прав. 75-88), который любил послушать его рассуждения. Результатом стало, в числе прочего, сочинение *Чуньцю Цзо-ши чан цзин* 春秋左氏長經 («Сильные стороны *Чуньцю* господина Цзо»), где он сравнивал Цзо и Гуньян, с целью показать, что *Цзо* успешнее служит нуждам правящей династии [5, цз. 36, с. 1236].¹

Между этими двумя учеными, несмотря на разделяющую их догматическую пропасть, протянулась одна связующая нить, а именно, для своих основных комментаторских сочинений оба они выбрали тип *цзе* (или еще точнее, *цзе гу* 解詁, то есть «разъяснение с толкованием древних слов»).² Получается, этим типом комментария не пренебрегали ни такие ярые сторонники *цзиньвэнь*, как Хэ Сю, ни такие убежденные представители *гувэнь*, как Цзя Куй. Несколько позднее, последователь Чжэн Сюаня Фу Цянь 服虔 (III в.), тоже сторонник *гувэнь*, напишет разъяснение-*цзе* к тексту *Цзо*, а еще позднее – Ду Юй прославится составлением к нему «сводных *цзе*».

Комментарии-*цзе* не были изобретением ханьского времени, так же, как и у рассмотренного выше *шо* 說, у этого вида «разъяснения» была своя чжаньгоская предыстория. Семантическое поле иероглифа *цзе* включает в себя такие значения, как «распутывать», «разрубать/раскалывать», «разрешать [проблему]», «выносить решение», в *Шо вэнь* он поясняется через иероглиф 判 – «решать», «отличать», «разделять» [24, цз. 4-1, с. 330].

В памятниках, датируемых от позднего Чжаньго до Хань, находится немало примеров таких «разъяснений»: в составе текста *Гуань-цзы* 管子 четыре главы сопровождаются парными им главами-*цзе* (изначально их было больше, сохранились не все).³ Памятник *Хань Фэй-цзы* (далее ХФЦ) содержит главу *Цзе Лао* 解老 – «Разъяснение [текста] Лао[цзы]». Название каждой главы *И чжоу шу* 逸周書 («Оставленная книга [дома] Чжоу»)/«Неканонизированные писания [дома] Чжоу» тоже сопровождается иероглифом *цзе*.⁴ Наконец, одиннадцать глав более позднего

¹ А. Э. Терехов в своей диссертации отмечал, что для этих целей Цзя Куй даже доказывал связь *Цзо* с апокрифическими текстами [33, с. 30].

² Цзя Куй принадлежит текст *Чуньцю Цзо-ши цзе гу* («Разъяснение Чуньцю [в версии] господина Цзо с толкованием древних слов»).

³ Текст приписывается мыслителю и политику периода Чуньцю (770 г. до н.э.–V в. до н.э.) Гуань Чжуну (VII в. до н.э.), однако современная версия *Гуань-цзы* является плодом творчества западноханьского ученого Лю Сяна, ставшего его составителем и редактором. Памятник представляет собой очень интересное собрание разных трактатов, ряд которых имеют больший уклон в даосизм, а некоторые содержат идеи, традиционно связываемые с конфуцианством и легизмом [подробнее см. 34; 35, с. 3–50].

⁴ Традиционной историографией памятник *И чжоу шу* относится к разряду *цза ши* (неофициальные истории). Текст гетерогенный, охватывает немалый спектр тем – астрономия, чиновничий аппарат, посмертные имена, есть и исторические главы, например, с описанием захвата чжоусцами Шан. Имеет достаточно древнее происхождение – конец IV–начало III вв. до н.э. – к этому времени относится сочинение 32 «корневых» глав. Далее, текст видимо редактировался в начале I в. до н.э., получил предисловие, поясняющее назначение каждой из глав, и еще несколько глав, в итоге их

сборника *Кун-цзы цзя юй* 孔子家語 («Беседы в школе Конфуция») маркированы как «разъяснения».¹ В первую очередь можно выделить следующие проблемы. Во-первых, везде ли значение данного иероглифа одинаково? Во-вторых, если *цзе* – это вид комментирующего разъяснения, то что отличает его от прочих комментариев?

Отвечая на первый вопрос, можно с достаточной уверенностью сказать, что во всех случаях, кроме *И Чжоу шу*, иероглиф *цзе* обозначает вид комментария. Комментирующие главы из *Гуань-цзы* строятся по принципу: сначала разъяснение, затем – цитата из комментируемого текста. Фактически, это вариант протопофразового комментария. Комментаторские главы, скорее всего, были написаны одним автором и добавлены к памятнику позднее, приблизительно в I в. до н.э., что проявляется и в языке комментария, отличающемся от базового текста, и в косвенных интерпретациях текста *Хуайнань-цзы* (сер. II в. до н.э.) [35, с. 61].

Глава «Разъяснение [текста] Лао[цзы]» из ХФЦ строится по тому же принципу, что и главы *Гуань-цзы* (разъяснение-цитата), однако автор ХФЦ явно не ставил целью прокомментировать весь текст *Лао-цзы* и сделать это по порядку. «Сюжет» этого комментария выстраивается по ходу мысли комментатора, а не последовательно по содержанию комментируемого текста.

Комментирующие главы *Кун-цзы цзя юй* в своем подавляющем большинстве являются комментариями к *Ли цзи* – иногда к главам из версии *Сяо Дай Ли цзи*, иногда к главам из версии *Да Дай Ли цзи*. Поскольку весь корпус *Кун-цзы цзя юй* обозначен, как «цзя юй», т.е. «школьные беседы», то каждая из его глав фиксирует диалоги Конфуция с учениками и консультировавшимися у него политиками. В том же стиле выдержаны и комментаторские главы, например, глава *Ван янь цзе* 王言解 («Разъяснение речей правителя») содержательно выстроена вокруг главы из *Да Дай Ли цзи* – *Чжу янь* 主言 («Речи хозяина»), однако слова Конфуция немного перефразируются, становятся подробнее и дополняются описанием внешней ситуации, на фоне которой происходит диалог [38, цз. 3, с. 16–27].² Глава *Жу син* 儒

получилось 70. До нашего времени дошло 59 глав, самый ранний комментарий к 42-м из которых написан цзиньским ученым Кун Чао 孔晁 (III в. н.э.) [36, с. 229–232; 37, 34–46].

¹ Текст *Кун-цзы цзя юй* имеет очень непростую историю: несмотря на то, что он приводится в библиографическом трактате *Хань шу* 漢書 и позиционируется как дополнение к *Лунь юю*, большую часть времени он считался подделкой, текстом составленным вэйским ученым Ван Су 王肅 (195–256) для подкрепления своей критики учения Чжэн Сюаня. К такому выводу пришло большинство цинских ученых, и эту точку зрения отстаивал один из виднейших китайских историков и филологов XX века Гу Цзеган. Однако в 70-е годы прошлого века в результате археологических раскопок в провинциях Хэбэй (Динчжоу 定州, Бацзяолан 八角廊) и Аньхой (Шуангудуй 雙古堆) были вскрыты могилы, датированные 55 г. до н.э. и 165 г. до н.э. соответственно. В первой могиле был обнаружен текст на бамбуковых планках *Жу цзя чжэ янь* 儒家者言 («Речи [представителей] школы жу»), по содержанию имеющий огромное сходство с *Кун-цзы цзя юй*. Во второй могиле были найдены деревянные таблички со списком глав текста *Жу сюэ чжэ янь*, также практически совпадающие с дошедшим до нас *Кун-цзы цзя юй*. Эти находки заставили многих современных ученых пересмотреть свое отношение к памятнику и признать его вероятное древнее происхождение [подробнее см. 39; 38, с. 1–43; 40]. О находках в Динчжоу см. [41, с. 909–941].

² Кропотливое сопоставление текстов *Ли цзи* и *Кун-цзы цзя юй* (не только комментаторских глав, а вообще всего текста) провел китайский исследователь Нин Чжэньцзян, показав, что *Ли цзи* стремится «экономно» приводить высказывания Конфуция, сокращая их, где возможно, в то время как *Кун-цзы*

行 дополняет и расширяет одноименную главу *Сяо Дай Ли цзи*, то же происходит и с другими главами.

Наконец, каждая глава *И чжоу шу* маркирована как «цзе», что само по себе любопытно, потому что текст вроде бы не является комментарием к другому сочинению, а внутри его глав нет четко обозначенной комментаторской части. В связи с этим вопросом мнения исследователей разделились: одни полагают, что здесь *цзе* все-таки обозначает комментарий, поскольку видят инкорпорированные в сам текст глав комментирующие фразы [37, с. 41–46]. Другие считают это натяжкой и склоняются к мысли, что первый комментатор Кун Чао, увидев полурифмованную строфу *И Чжоу шу*, по аналогии с произведениями *юэфу* 樂府 добавил к названию каждой главы иероглиф «цзе», который в данном случае обозначает «строфу», «главу» (в традиционных комментариях к тексту эта идея тоже встречается часто). Тем более, что в ранних библиографических сводах, таких, как *И вэнь чжи* из *Хань шу* нет упоминаний о том, что главы сопровождаются этим знаком [46, с. 57–62; 47, цз. 1, с. 1]. Учитывая содержание и стиль памятника, вторая версия, по которой *цзе* обозначает «главу», а не «комментарий», выглядит более убедительно.¹ С другой стороны, Кун Чао, будучи ученым III века, вполне мог быть подвержен распространенной тогда тенденции – соотносить *цзе* с комментированием древних исторических текстов (в основном, *Чуньцю*) и добавить этот маркер к главам изучаемого им текста.

Таким образом, доханьские *цзе* невозможно объединить по каким-либо формальным признакам. В то время *цзе* воплощали широкий спектр комментаторских функций, среди которых, тем не менее, удастся выделить несколько особенностей:

1) Очевидная привязка к комментируемому тексту. Даже на самом раннем, чжангоском, этапе бытования *цзе* представлял собой вариант пофразового комментария, который, получается, предшествовал *чжу*. Каждый из приведенных выше текстов сообразует новый поворот мысли с цитатой из базового сочинения или вообще его пересказывает, в случае *Кун-цзы цзя юй*.

2) Вольность трактовки базового текста. Так, *Лао-цзы* из ХФЦ служит автору комментария лишь поводом для развития идеи о «недеятельном» управлении государством. Посредством *Лао-цзы* доказывается необходимость дихотомии процветания и упадка, поощрений и наказаний, культуры и войны и т.д. Понятие

цзя юй добавляет этим диалогам ситуативный «фон» и детали [39, с. 269–322]. Правда из этого анализа делается, на мой взгляд, сомнительный вывод о том, что *Кун-цзы цзя юй* первичен по отношению к *Ли цзи*, поскольку первый подробнее [Там же, с. 334]. На мой взгляд, как раз наоборот, его анализ доказывает, что *Ли цзи*, текст с более-менее достоверной родословной, действительно фиксирует различные диалоги наставников с учениками (был ли это сам Конфуций – вопрос, конечно, спорный), а уже на его основе и как дополнение к нему был создан *Кун-цзы цзя юй*. В этом вопросе гораздо логичнее выглядят рассуждения цинских ученых [см, например, 42]

¹ В тексте *И Чжоу шу* есть и другая интересная деталь – первые три главы маркированы еще и как *сюнь* 訓 «наставление»: *Ду сюнь* 度訓 («Наставление о мерах»), *Мин сюнь* 命訓 («Наставление о велении») и *Чан сюнь* 常訓 («Наставление о постоянстве»), очевидно, тоже имея свои жанровые особенности.

ритуала, гуманности, Дао-пути и силы-дэ получают оригинальную интерпретацию на стыке даосского, легистского и конфуцианского дискурсов [48, цз. 6, с. 370–380]. *Гуань-цзы* тоже легко метафорически трактует свой текст, склоняясь в сторону легистско-конфуцианской интерпретации, обходя стороной даосские мотивы. Так «гора» из базового текста (山高而不崩, 則祈羊至矣) в комментарии сразу превращается в целый ряд образов «высоты» – милосердие хозяина, сострадание родителей, верность подданных, почтительность детей и жен [43, цз. 64, с. 1166].

3) *Цзе* во всех вышеперечисленных вариантах не содержит элементов филологического исследования; этот комментарий интерпретирует только смысл текста (поэтому Хэ Сю, писавший свой комментарий уже при Хань, специально добавил к названию 古註, чтобы подчеркнуть, что его комментарий содержит еще и исследование древних слов).

4) Все указанные комментарии не являются полемическими или критическими, они не содержат оценки других трактовок базового текста. Даже Хэ Сю избегает этого – он замыкается в мире *Гунъян чжуань*, делая вид, что других интерпретаций просто не существует. Однако если бы этот комментарий излагал лишь точку зрения выбранной традиции, то он бы ничем не отличался от *чжуань*, а он, очевидно, ею не является в силу своей пятой особенности.

5) Комментарий *цзе* излагает личную точку зрения автора, которая не является общепринятой (потому это не *чжуань*), он не сопоставляет разные точки зрения и разные традиции (потому это не *чжу* и не *цзянь*). Поскольку текст авторский, то это и не безымянные *цзи* (тем более в их более позднем варианте – когда они просто стали комментариями в форме сборника цитат).

Наконец, представляется важным сопоставить *цзе* и *шо*, поскольку оба комментария призваны до определенной степени высказать личное мнение автора. Здесь имеет смысл выделить несколько этапов развития данных комментариев: в разные эпохи им отводились разные функции, что как бы снижало конкуренцию между ними:

Цзе: в доханьский период *цзе* фактически был единственным вариантом достаточно независимого прото-пофразового комментария. В эпоху Западная Хань, учитывая главенство *чжан цзюй*, *цзе* не пользовался популярностью, и вошел в употребление только при Восточной Хань. В III-VI веках он приобретает форму сборников «сводных разъяснений» *цзи цзе*, а при династии Сун, на общей волне противостояния «ханьскому начётничеству» становится одним из самых востребованных форм пофразового комментария – умеренно высказывающего оригинальные идеи автора, досконально исследующего «сложные» места канона.

Шо: в доханьский период комментирующая функция *шо* связывалась с аргументативной практикой. При Хань *шо* формализовались в комментарий, однако все-таки были малочисленны, и пользовались популярностью только среди экзегетов-ицинистов. В эпоху Сун для него наступает пора настоящего расцвета: *шо* разворачивается в качестве эссеистического философского комментария, все заметнее уходя непосредственно от текста канона и позволяя автору развивать свои собственные идеи.

Статистика библиографических разделов династийных историй говорит сама за себя:

В *Суй шу* и *Синь Тан шу* комментариев *цзе* к текстам Пятиканония насчитывается только 20 и 21 соответственно [25, цз. 32, с. 903–951; 26, цз. 57, с. 1421–1452];

В *Сун ши* – уже порядка 120 (если без учета «сводных разъяснений» *цзи цзе*, если вместе с ними, то около 150) [44, цз. 202, с. 5031–5083].¹

Чтобы показать, как, собственно, работали с текстом ранние комментарии *цзе*, вернемся к комментарию *цзе гу* Хэ Сю к *Гунъян чжуань*. Сам Хэ Сю уточняет, что методологически следует за Ху-у-шэном, который уже до него исследовал «нормы» историописания в *Чуньцю* (*тяо ли* 條例) [31, Сюй, с. 9].² То есть Хэ Сю напрямую не противопоставлял себя традиции; большинство его идей уже содержалось, если не у Ху-у Шэна, то у Дун Чжуншу – точно. Однако он вводит в этот анализ «смысла и норм» (*и ли* 義例) новые параметры: природные бедствия связывает с конкретными делами людей, часто привлекает апокрифическую литературу [45, с. 223–227]. Хэ Сю действительно удалось объяснить в тексте *Гунъян* то, что до него еще никто не объяснял, однако в конечном счете, это привело только к большей мистификации канона, а вдохнуть новую жизнь в деятельность школы не смогло.

Востокоханьские разъяснения-*цзе* преимущественно составлялись учеными с позиции школьного превосходства и с претензией на умение разъяснять особо сложные места канона – это равно справедливо для подхода и Хэ Сю, и Цзя Куя. Когда во второй половине III века началась мода на компиляцию и анализ комментариев в формате сборников-*цзи*, именно комментаторский тип *цзе* был задействован в наибольшей степени, как разрешающий сомнения, систематизирующий и усложняющий анализ на базе уже имеющихся материалов. Тем не менее, указанная практика «распутывания» узла смыслов оставалась наиболее характерна для специализированных толкований *Чуньцю*, о чем свидетельствует очень малое количество комментариев-*цзе* к другим текстам Пятиканония, например, за период с конца II века по VI век: к *Переменам* было составлено 2 *цзе*, к *Песням* – 1 *цзе*, к *Документам* – 1 *цзе* (все они – в формате сборника-*цзи*), к *Ритуалам* – 2 (1 *цзи цзе*, 1 *люй цзе*), в то время как к *Чуньцю* – 13 *цзе* (7 из которых сборники-*цзи*) [подсчет по данным *Суй шу*, цз. 32]. *Цзе* проигрывали по популярности другим комментаторскими типами вплоть до эпохи Сун, когда их начали использовать в качестве альтернативы комментарию-*чжу*.

Список использованных источников и литературы

1. Ши цзи 史記 (Исторические записки) / Сост. Сыма Цянь 司馬遷 (145/135–ок. 86 до н.э.). В 10 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1963. – 3322+33+23 с.

¹ С рассуждениями-*шо* та же ситуация: в *Синь Тан шу* – их всего 5, а в *Сун ши* – уже около ста.

² Под этими «нормами» подразумеваются устойчивые правила изложения событий, которым, по мысли мастеров Гунъян, следовал составитель Чуньцю. Например, если сообщается, что кто-то убил князя, то этот убийца далее никогда не будет упомянут в летописи – в осуждение поступка. Соответственно, можно выделить такие же нормы, указывающие на одобрение поступка или личности [подробнее см. 45, с. 36–40, с. 227–228].

2. Вэнь сянь тун као 文獻通考 (Всепроникающее исследование письменных памятников) / Сост. Ма Дуаньлинь 馬端臨 (1245–1325). В 14 тт. – Пекин: Чжунхуа, 2011. – 9672 с.
3. Хань шу бу чжу 漢書補注 («Книга [об истории эпохи Ранняя] Хань» с дополненным комментарием) / Сост. Бань Гу 班固 (32–92), комм. Ван Сяньцяня 王先謙 (1842–1917). В 12 тт. – Шанхай: Шанхай гуцзи, 2008. – 6311 с.
4. Сюй Даосюнь 許道勳, Сюй Хунсин 徐洪興. Чжунго цзинсюэ ши 中國經學史 (История китайского канонovedения). – Шанхай: Шанхай жэньминь, 2006. – 454 с.
5. Хоу Хань шу 後漢書 (Книга [об истории эпохи] Поздняя Хань) / Сост. Фань Е 范曄 (398–445). В 12 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1965. – 3684 с.
6. Пи Сижуй 皮錫瑞 (1850–1908). Цзинсюэ липи 經學歷史 (История канонovedения). Пекин: Чжунхуа, 2011. – 267 с.
7. Tsai, Yen-zen. Ching and Chuan: Towards Defining the Confucian Scriptures in Han China (206 BCE–220 CE). [PhD Diss]. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1992. – x+355 p.
8. Цянь Му 錢穆 (1895–1990). Лян Хань цзинсюэ цзинь гу вэнь пин и 兩漢經學今古文評議 (Обсуждение канонovedения [школ] старых и новых текстов двух [эпох] Хань). – Пекин: Шаньу иньшугуань, 2015. – 508 с.
9. Дун ду фу 東都賦 (Ода Восточной столице) / Бань Гу 班固 (32–92) // ВС, С. 28–40.
10. Янь Чжэн 嚴正. У цзин чжэсюэ цзи ци вэньхуа сюэ дэ чаньши 五經哲學及其文化學的闡釋 (Философия «Пятиканония» и ее культурологическая интерпретация). – Цзинань: Цилу шупэ, 2001. – 533 с.
11. Knechtges, David R. The Liu Hsin / Yang Hsiung correspondence on the Fang Yen // Monumenta Serica, 33, 1977. – Pp. 309–325.
12. Knechtges, David R. The Han rhapsody: a study of the fu of Yang Hsiung, 53 B.C.-A.D. 18. – Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1976. – XIV+160 pp.
13. Ван Цин 王青. Ян Сюн пин чжуань 楊雄評傳 (Критическая биография Ян Сюна). – Нанкин: Наньцзин дасюэ чубаньшэ, 2000. – 407 с.
14. Nylan, Michael. The «Chin Wen/Ku Wen» Controversy in Han Times // TP 80, 1994. Pp. 83–145.
15. Мао ши чжэн и 毛詩正義 (Выправленный смысл «Песен» [в версии] Мао) / Комм. Мао Хэна 毛亨, субкомм. Чжэн Сюаня 鄭玄 (127–200), субкомм. Кун Ин-да 孔穎達 (574–648) и др. // ПСЦЦШ, С. 259–630.
16. Чжоу Юйгун 周予同 (1898–1981). Чжунго цзинсюэ ши луньчжу сюаньбянь 中國經學史論著選編 (Сборник статей по истории китайского канонovedения). – Шанхай: Фудань дасюэ, 2015. – 583 с.
17. Шишмарёва Т. Е. Некоторые особенности перевода канона Эръя 爾雅 // Общество и государство в Китае: 46 научная конференция. – М.: ИВ РАН, №. 20-1, 2016. – С. 254–262.
18. Эръя и чжу 爾雅譯注 ([Словарь] «Приближение к классике» с комментарием и переводом). Шанхай: Шанхай гуцзи, 2004. – 462 с.
19. Чжоу Дапу 周大璞. Сюньгу сюэ чугао 訓詁學初稿 (Предварительное исследование [китайской традиционной филологической] науки сюньгу). – Ухань: Ухань дасюэ, 2007. – 456 с.
20. Фэн Хаофэй 馮浩菲. Чжунго сюньгу сюэ 中國訓詁學 (Китайская наука сюньгу). – Цзинань: Шаньдун дасюэ, 1995. В 2 т. – 618 с.
21. Gardner, Daniel K. Confucian Commentary and Chinese Intellectual History // The Journal of Asian Studies, 57 (2), 1998. – Pp. 397–422.
22. Gardner, Daniel K. Zhu Xi's Reading of the Analects: Canon, Commentary, and the Classical Tradition. – New York: Columbia University Press, 2003. – 226 p.
23. Ess, Hans van. The Old Text / New Text Controversy. Has the 20th Century Got It Wrong? // TP 80, 1994. Pp. 146–170
24. Шо вэнь цзе цзы чжу 說文解字注 (Шовэнь цзецзы с комментарием), в 2 тт. / Сост. Сюй Шэнь許慎 (ок. 58–147), комм. Дуань Юйцай 段玉裁 (1735–1815). – Нанкин: Фэнхуан чубаньшэ, 2007. – 1456+131+66 с.
25. Суй шу 隋書 (Книга [о династии] Суй) / Сост. Вэй Чжэн 魏徵 (580–643) и др. В 6 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1982. – 1904 с.

26. Синь Тан шу 新唐書 (Новая книга [о династии] Тан) / Сост. Оуян Сю 歐陽修 (1007–1072) и др. В 20 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1975. – 6472 с.
27. Чжан Тайянь 章太炎 (1869 – 1936). Гогу луньхэн 國故論衡 (Взвешенные суждения о национальной культуре). – Пекин: Шаньбу иньшугуань, 2010. – 285 с.
28. Ши Инъюань 史應勇. Чжэн Сюань тунсюэ цзи Чжэн Ван чжи чжэн яньцзю 鄭玄通學及鄭王之爭研究 (Исследование всепроникающего учения Чжэн [Сюаня] и его споров с Ван [Су]). – Чэнду: Башу шушэ, 2007. – 400 с.
29. Ли Юньгуан 李雲光. Сань Ли Чжэн-ши сюэ фа фань 三禮鄭氏學發凡 (Основное содержание учения господина Чжэна о трех [Канолах] Ритуалов). – Шанхай: Хуадун шифань дасюэ, 2012. – 784 с.
30. Юй Дунькан 余敦康. Вэй Цзинь сюань сюэ ши 魏晉玄學史 (История сюань сюэ в период Вэй-Цзинь). – Пекин: Бэйцзин дасюэ, 2016. – 506 с.
31. Чуньцзо Гуньян чжуань чжу шу 春秋公羊傳注疏 (Чуньцзо Гуньян чжуань с комментарием и субкомментарием), в 2 т. / Комм. Хэ Сю 何休 (129–182), субкомм. Сюй Янь 徐彥 (эп. Тан). – Шанхай: Шанхай гуцзи, 2013. – 1224 с.
32. Хуан Пуминь 黃樸民. Хэ Сю пин чжуань 何休評傳 (Критическая биография Хэ Сю). – Наньцзин: Наньцзин дасюэ, 1998. – 342 с.
33. Терехов А. Э. Представления о совершенных мудрецах (шэн) в ханьских апокрифах (чэнь вэй). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. – СПб: ИВР РАН, 2016. – 272 с.
34. Чжан Гу-е 張固也. Гуань-цзы янь цзю 管子研究 (Исследование [текста] Гуань-цзы). – Цзинань: Цилу шушэ, 2006. – 414 с.
35. Rickett, W. Allyn. Guanzi – Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China, Volume 1, Chapters 1, 1-XI, 34, and XX, 64-XXI, 65-55. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985. – 485 p.
36. Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide / Ed. by M. Loewe. – University of California: Institute of East Asian Studies, 1993. – 545 p.
37. Хуан Хуайсинь 黃懷信. И Чжоу шу цзю бу чжу ши 逸周書校補注釋 (И Чжоу шу с поправками и комментированным переводом). – Сиань: Саньтай, 2006. – 422 с.
38. Кун-цзы цзя юй тун цзе 孔子家語通解 (Кун-цзы цзя юй с общим разъяснением) / Сост. Ян Чаоми 楊朝明, Сун Лилинь 宋立林. – Цзинань: Цилу шушэ, 2009. – 586 с.
39. Нин Чжэньцзян 寧鎮疆. Кун-цзы цзя юй синь чжэн 孔子家語新證 (Новые доказательства [аутентичности текста] Кун-цзы цзя юй). – Шанхай: Чжунси шуцзю, 2017. – 464 с.
40. Kramers, Robert Paul. K'ung Tzu Chia Yü: The School Sayings of Confucius. – Leiden: Brill, 1950. – XII+406 pp.
41. Els, Paul van. Dingzhou: The Story of an Unfortunate Tomb // Asiatische Studien-Études asiatiques. 63 (4). – Pp. 909–941.
42. Фань Цзясян 範家相 (ум. 1768 г.). Цзя юй чжэн вэй 家語證僞 (Аргументированное [исследование] недостоверности «[Кун-цзы] цзя юй») // Вэньсюэ шаньфан цуншу. В 15 тт. – Чэнду: Башу шушэ, 2010. – Т. XIV, С. 6679–7156.
43. Гуань-цзы цзю чжу 管子校注 («Гуань-цзы» с комментарием и исправлениями) / Комм. Ли Сяньфэн 黎翔鳳 (XIX в.). В 3 т. – Пекин: Чжунхуа, 2004. – 1543 с.
44. Сун ши 宋史 (История [династии] Сун) / Сост. Тогто 脫脫 (1314–1355). В 40 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1977. – 14263 с.
45. Чжао Босюн 趙伯雄. Чуньцзо сюэ ши 春秋學史 (История изучения Чуньцзо). – Цзинань: Цилу шушэ, 2004. – 793 с.
46. Ван Ляньлун 王連龍. И Чжоу шу янь цзю 逸周書研究 (Исследование «И Чжоу шу»). – Пекин: Шэхуэй кэсюэ вэньсянь, 2010. – 343 с.
47. И Чжоу шу хуэй цзю цзи чжу 逸周書彙校集注 (И Чжоу шу со сводным комментарием и исправлениями) / Сост. Хуан Хуайсинь 黃懷信, Чжан Маожун 張懋鎔, Тянь Сюйдун 田旭東. В 2 тт. – Шанхай: Шанхай гуцзи, 2007. – 1241 с.

48. Хань Фэй-цзы синь сяо чжу 韓非子新校注 («Хань Фэй-цзы» новый сверенный текст с комментарием) / Комм. Чэнь Ци-ю 陳奇猷. В 2 тт. – Шанхай: Шанхай гуцзи, 2000. – 1277 с.

Bonch-Osmolovskaya O. A. Confucian commentary during the Han period

This paper explores some aspects of the Confucian exegetical system during the Han period (206 BC – 220 AD). The analysis is based on the research of the types of Confucian commentary which formed or became highly engaged in Confucian exegetics during this period. A detailed study of the process of the formation of Confucian commentarial types allows tracing key trends in Confucian exegetical thought. The rule of Han dynasty is one of the most important periods in the history of Confucian exegetics, the period when not only canonical studies were institutionalized and first texts were canonized, but when an intellectual foundation and a vector for the further development of this area were established, which considerably determined moments of its future prosperity and decline. This paper surveys main features of commentarial types which were widely used in Han exegetics – zhang ju 章句, xungu 訓詁, zhu 注, jie 解, jian 箋 – and discusses their origin, specific functions as well as the reasons why there was a need to develop new ways of interpreting canonical texts. This offers a window into the development of the exegetical features of Western and Eastern Han periods. While the majority of Han commentaries were lost, some of them were reconstructed in Qing collections, mentioned in Standart Histories or at least in bibliographic treaties. All this gives a lot of material to analyze how zhang ju became unpopular, who and why supported xungu, why commentaries of zhu type were revolutionary for Confucian exegesis, what the main specialization did the commentary of jie type have and why jian-commentaries never became widely used among Confucian scholars.

Keywords: exegetics, Confucianism, Confucian commentaries, jing xue, Five Classics, Han period, zhang ju, xungu, zhuan