

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО

ASIATICA

Труды по философии и культурам Востока

Издается с 2005 г.

Том 16, № 2

Санкт-Петербург
2022

УДК 1/14
ББК 86.33
А35

Журнал зарегистрирован в научной электронной библиотеке РИНЦ

Редколлегия:

М. Е. Кравцова (С.-Петербург); *И. Ф. Попова* (Ин-т восточных рукописей РАН); *Р. А. Сафрастян* (Ин-т востоковедения НАН Республики Армения); *К. Ю. Солонин* (Renmin University of China); *Т. Г. Туманян* (С.-Петерб. гос. ун-т) (гл. ред.); *Tessa Savvidis* (Berlin)

А35 Asiatica. Труды по философии и культурам Востока. Т. 16, № 2 /
под ред. Т. Г. Туманяна, Е. А. Десницкой. — СПб., 2022. — 172 с.

В настоящем номере журнала представлены научные статьи авторов, работающих в таких областях, как синология, исламоведение, арабистика и культурология.

УДК 1/14
ББК 86.33

А. К. И. Забулионите, Т. Цзян

ДИАЛОГ МУЗЫКАЛЬНЫХ КУЛЬТУР И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ КИТАЙСКОГО КОМПАРАТИВНОГО МУЗЫКОВЕДЕНИЯ

Аннотация: Рецепция западной традиции с целью обновления китайской музыкальной традиции актуализировала в китайском музыковедении компаративные исследования. Анализ музыковедческой литературы показывает, что сравнения двух музыкальных культур китайские исследователи осуществляют по отдельным признакам, игнорируя основополагающий принцип компаративистики — опору на типологический метод, выражающий целостность культуры. По этой причине нередко западная музыкальная традиция в китайском музыковедении представлена весьма поверхностно. В статье особое внимание уделяется анализу содержательности музыкальных форм в аспекте их внутренней связи со смысловым (бытийным) горизонтом культуры конкретной культуры/цивилизации. Отмечается, что в китайском и западном мировосприятии сложились две принципиально разные модели соотношения человека и мира, определяющие разный характер двух музыкальных культур. Западной цивилизации характерно трагическое/драматическое мировосприятие и связанный с ним динамизм. Китайской цивилизации присуще торжественное оправдание бытия, единства сущего, гармонии мира и человека (тянь-жэнь-хэ-и 天人合一). Перспектива компаративных исследований музыкальных культур связывается с внедрением в музыковедческую практику междисциплинарного подхода, в котором основополагающее место принадлежит культурологическому дискурсу, предлагающему эйдетические реконструкции региональных онтологий.

Ключевые слова: китайская музыка, содержательность музыкальных форм, компаративистика музыкальных культур, музыковедение, культурология, типологический метод.

Audra Kristina I. Zabulionite, Tao Jiang

**Dialogue of Musical Cultures and Methodological Issues of
Chinese Comparative Musicology**

Abstract: The reception of the Western tradition with the aim of renewing the Chinese musical tradition has actualized comparative studies in Chinese musicology. Analysis of the musicological literature shows that Chinese scholars carry out comparisons of two musical cultures on the basis of separate features, ignoring the fundamental principle of comparative studies — reliance on a typological method which expresses the integrity of culture. For this reason, the Western music tradition is often very superficially represented in Chinese musicology. The article pays special attention to the analysis of the pithiness of musical forms in the aspect of their internal connection with the semantic (existential) horizon of a particular culture/civilization. It is pointed out that Chinese and Western worldviews have developed two fundamentally different models of the relationship between man and the world, determining the different character of the two musical cultures. Western civilization is characterized by a tragic/dramatic worldview and the dynamic nature of Western civilization associated with it. The Chinese civilization is characterized by the solemn justification of existence, the unity of being, and the harmony of the world and man (tian-jen-he-i 天人合一). The prospect of comparative studies of musical cultures is associated with the introduction of an interdisciplinary approach into the practice of musicology, in which the fundamental place belongs to cultural discourse, which offers eidetic reconstructions of regional ontologies.

Keywords: Chinese music, pithiness of musical forms, comparative studies of musical cultures, musicology, cultural studies, typological method.

1. Введение:

проблема методологии сравнительных исследований

К концу XIX века, как известно, в силу внутренних проблем и международного контекста, китайская цивилизация была вынуждена принять западные формы культуры. Характеризуя этот исторический поворот для китайской цивилизации, председатель редакционной коллегии журнала «Народная музыки» Цзинь Чжаоцзюнь отмечал, что сила западной культуры в значительной

степени связана с политическим и экономическим превосходством: «Отставание Китая со времен новой истории вынудило страну принять как материальные формы цивилизации, так и культуру Запада. Подобный процесс поглощения западной культуры Китаем на протяжении многих лет был неравноправным» [1, с. 156].

Поворот к западной музыке совпал с рядом важнейших исторических, политических и социальных сдвигов в самом Китае. Синьхайская революция и отречение от власти последнего императора открыли путь радикальных реформ. Китайская музыка, как выразился Лю Цзайшэн, «меняла образ и мелодию» [2, с. 73–75]. Время предъявляло новые требования к традиционной китайской музыке гоюэ (Guoyue), которая до этого была элитарным искусством, доступным лишь высшим слоям общества. Она должна была стать музыкой всей нации — музыкой народной, доступной для широких масс, выражать их чувства и спланивать китайское общество. А это означало не восстановление гоюэ в прежнем каноническом виде, а развитие — расширение ее рамок путем освоения передовых достижений западной музыкальной традиции. Общие установки в обновлении китайской музыкальной традиции были ясными, но пути их реализации в профессиональной среде порождали разные представления и дискуссии. Уже в 20–40-е годы одной из наиболее обсуждаемых проблем в освоении западной композиционной техники и принципов формообразования был вопрос о соотношении формы и содержания музыкального произведения: является ли музыкальная форма внутренне связанной с национальным содержанием, или она автономна? Ряд известных теоретиков того времени (Сяо Юмей [3], Хуан Цзы [4], Чэнь Хун [5] и др.) отстаивали идею «универсализации музыкального искусства», что означало автономность формы. Более основательно и критично к этому вопросу подошел известный теоретик Ли Лин, который полагал, что отсутствие связи между содержанием и формой музыкального произведения приводит к утрате его внутренней логики [6, с. 100–102]. [6, с. 100–102].

Теоретическая проблема соотношения формы и содержания в китайском музыковедении, начиная с дискуссий 20–40-х годов, является сквозной уже на протяжении более ста лет в сравнительных исследованиях. На первый план выдвигаются разные ее аспекты в изучении диалога музыкальных культур. В этой связи известный музыковед и теоретик Ян Инью в работе «Перспективы национальной музыки и ее исследование» [7], отмечал, что в подготовке профессиональных специалистов в области музыки их образование в равной доле должно состоять из исследования национальных традиций и достижений европейского музыкального творчества.

Говоря о сегодняшнем теоретическом и методологическом ресурсе сравнительных исследований в китайском музыковедении, мы обратили внимание на методологический подход китайских исследователей, сравнивающих две музыкальные культуры. Прежде всего, ими отмечается тематическая разница: западная музыка выражает эмоциональный мир человека, его личные мысли и чувства, китайская классическая музыка гоюэ, находящаяся под влиянием конфуцианства и даосизма, выражает единство и гармонию «человека и природы» [8, с. 30]. Отличается также взгляд на взаимосвязь человека и мира: западный человек как автономное существо противостоит миру (конфликт субъективного и объективного). Китайская классическая музыка в своей сути есть отражение мира в чувствах человека; таким образом, в ней реализуется слияние субъективного и объективного [8, с. 30]. Музыка оказывает разное эмоциональное воздействие на слушателя: западная является способом передачи взволнованно-эмоционального состояния личности композитора и исполнителя, китайская классическая музыка отличается прикладным характером — она ориентирована на гармонизацию общественной жизни людей, поэтому китайские классические музыканты спокойны, их произведения нацелены на достижение аналогичного состояния у слушателя [9, с. 61]. Отмечаются также различия музыкального языка:

многомерность западной музыки (гармония, полифония, многозвучие, стремление к полноте музыкального цвета, трехмерное мышление) и единая мелодия, красота линейного мышления китайской классической музыки [9, с. 58].

Сравнивают китайские музыковеды не только музыкальные формы, но и эстетическую мысль. Однако следует отметить, что в этих сравнениях основное внимание они уделяют китайской традиции, в то время как западную эстетическую мысль представляют довольно упрощенно как противостояние двух теорий: «гетерономии» (согласно которой красота музыки главенствует над формой) и «автономии» (красота музыки исходит только от самой формы музыки, которая подчеркивает содержание). При этом полагают, что с идеей автономии формы связаны главные достижения западной музыкально-эстетической мысли XX века, а исследования закономерностей структуры художественной формы является основным методологическим прорывом [10, с. 19].

В рамках проведенного нами обзора теоретических работ по сравнительным исследованиям двух музыкальных культур в китайском музыковедении складывается представление, что и мировоззренческий исток западной музыки, и теоретическая мысль западного музыковедения представлена в них довольно упрощенно. Особо следует отметить отсутствие разработанных методологических принципов компаративных исследований, вследствие чего сравнения проводятся по отдельным признакам двух музыкальных культур, не выявляя контрастирующих различий стоящих за ними мировосприятий, целостных смысловых картин мира. Такие сравнения не могут быть признаны научно состоятельными.

Говоря о диалоге музыкальных культур в эпоху обновления китайской музыкальной культуры, следует отметить и формирование нового направления, не существовавшего до поворота к западной музыкальной культуре. В 1927 году песня Ли Цзиньхуэйя «Изморось» стала первой популярной песней, во многом определившей развитие ранней китайской поп-музыки. Набирая с тех

пор возрастающую популярность, поп-музыка в современной музыкальной культуре Китая занимает весьма заметное место, особенно среди молодежи. Поэтому исследования поп-музыки и вопрос о том, насколько она выражает дух китайского народа, становятся предметом обсуждений музыковедов, эстетиков и социологов. Этот вопрос обретает не меньшую, а возможно, даже большую остроту, чем обсуждения взаимодействия гоюэ и классической музыкой Запада. Не вдаваясь в детали, отметим, что в исследованиях поп-музыки наличествуют схожие методологические проблемы.

В развитии китайской поп-музыки на протяжении всего XX века исследователи выделяют три модели: «модель Ли Цзиньхуэя», «модель северо-западного ветра» и «модель шинуазри». При этом они отмечают, что именно в «модели шинуазри», наконец, было достигнуто органичное сочетание элементов восточной и западной музыки: на основе западной поп-музыки интегрировано большое количество элементов традиционной китайской культуры [11, с. 98]. Такую точку зрения, высказанную Чжен Кай, разделяют немало исследователей, в то же время вопрос о том, насколько в поп-музыке шинуазри реализован синтез китайской и западной музыкальных форм и достигнуто ли в этом синтезе подлинное китайское звучание, является предметом полемических споров. Принципиальные оценки исследователей расходятся: *pro et contra*. Обзор этой полемики был представлен нами в статье «Шинуазри как направление в китайской поп-музыке и как понятие в музыковедении» [12], поэтому отметим только суть вопроса, имеющую отношение к обсуждаемой проблеме методологического подхода к сравнительному анализу двух музыкальных культур.

Исследователи, которые дают отрицательную оценку поп-музыке шинуазри, считают, что по эстетическим характеристикам эти произведения относятся к постмодернизму: образы и традиционная китайская эстетика в целом в произведениях поп-музыки шинуазри трансформируются; произведения поп-музыки

в шинуазри представляют собой коллаж из множества традиционных китайских образов, а в современной культуре намечается тенденция к деконструкции традиционной китайской культуры, идет трансформация культурных кодов (Тянь Цзин [13, с. 154], Цао Хуа [14, с. 94], Хуан Ханьхуа [15] и др.). Главный упрек, предъявляемый поп-музыке шинуазри, заключается в том, что по эстетическим характеристикам эти произведения представляют собой недопустимую модернизацию эстетической традиции Китая: обращаясь к образам и образцам традиционной культуры, шинуазри не воспроизводит их в прежней форме. Однако возникает вопрос: как уловить меру возможной и невозможной трансформации? Этих критериев критики не выдвигают. Но в таком случае их аргументы без критерия не работают. И здесь можно возразить: живая культура никогда не повторяет традицию, а размышляет над ней. Таким образом, критики шинуазри не представили достаточной базы и уровня аргументации.

Исследователи, которые дают положительную оценку поп-музыке шинуазри, не согласны с критиками. Они считают, что шинуазри ориентировано не на деструкцию традиции, но на пассивную национально-ориентированную энергию молодого современного Китая. В качестве аргумента они указывают на огромное количество элементов традиционной культуры в произведениях шинуазри. Например, исследователь Чжэн Кай полагает, что в «модели шинуазри» органично сочетаются элементы восточной и западной музыки и что на основе западной поп-музыки интегрировано большое количество элементов традиционной китайской культуры. Анализируя использование элементов традиционной китайской музыки и поэзии в поп-музыке, исследователь делит направление шинуазри на «рецессивный» и «доминантный» ряды [11, с. 109]. Однако исследователь не предъявляет убедительных аргументов: попытки систематики шинуазри по рецессивному или доминантному признаку само по себе не может быть весомым доказательством в пользу убедительности отнесения того

или иного явления к шинуазри. Количественные характеристики в использовании элементов традиционной культуры не могут быть критерием принадлежности произведения к направлению шинуазри, ибо произведение постмодернизма также может включать огромное количество цитат или даже полностью состоять из них. Таким образом, видим, что и эта группа исследователей не представила достаточного уровня доказательности.

Аргументы, приводимые с обеих сторон, — как со стороны исследователей, дающих положительную оценку поп-музыке шинуазри, так и со стороны тех, кто дает ей отрицательную оценку, — не могут сдвинуть полемику с места. Попытка сравнивать музыкальные феномены (или музыкальные культуры в целом) по признакам приводит к поверхностным суждениям и сопоставлениям. На этом пути невозможно выявить сущностные параметры, определяющие особенности и характер музыкальной культуры, феномены которой возникают в контексте целостности культуры / цивилизации, которая не является застывшей в истории. Любые сравнительные исследования могут быть успешными только на основании реконструкций модели или идеального типа, выражающего уникальную целостность культуры/цивилизации.

Если оценивать сравнительные исследования в китайских музыковедческих работах в этом аспекте, то следует признать, что западная музыкальная традиция (как в сравнении самих музыкальных форм, так и музыкальной философско-эстетической мысли) в китайских музыковедческих работах представлена случайно-фрагментарным образом. Причем вопрос о самих методологических принципах сравнительных исследований, насколько нам известно, вовсе не обсуждается теоретиками музыкального искусства.

Обращаясь к намеченным вопросам, мы и попытаемся внести некоторый вклад в развитие сравнительных исследований музыкальных традиций двух культур.

2. Методы анализа содержательности музыкальных форм: музыковедческий и культур-типологический подход

Вопрос содержательности музыкальных форм — один из сквозных теоретических вопросов в западной музыкально-эстетической мысли — имеет большую историю обсуждения и ставится в несколько ином проблемном контексте, чем в китайской музыковедческой и философской мысли. Не имея возможности развернуто представить эту историю, отметим наиболее важные моменты и этапы осмысления данного вопроса.

Исток интереса к этой проблеме восходит к эстетической мысли XVIII века. После работы немецкого композитора и теоретика музыки И. Маттезона «Совершенный капельмейстер» («Der vollkommene Capellmeister», 1739) и подробно изложенной теории аффектов, основанной на идее о связи конкретных выразительных средств музыки (мелодии, ритма, гармонии и т. п.) с определенными чувствами и эмоциями, начинается история обсуждения вопроса о содержании и форме музыкального произведения. Альтернатива формы и содержания с этого времени становится центральной темой и основной полемикой музыкально-эстетической мысли XIX–XX вв., в которую вступали видные теоретики своего времени: Г. Кр. Кох, Э. Т. А. Гофман, Р. Шуман, А. Б. Маркс, А. В. Амброс, А. Хальм, И. К. Лобе, Х. Риман, Г. Кречмар, А. Шеринг, П. Беккер, Г. Шенкер, Х. Лайхтентритт, Э. Курт, К. Дальхауз, Г. Г. Эггебрехт и др.

Уже изначально, в XIX веке, проблематика формы и содержания обсуждалась с точек зрения эстетических теорий, опирающихся на разные философские традиции, которые определяли принципиальную установку по этому вопросу. В это время были известны две научные программы: программа «механицизма», идущая от рационализма и эмпиризма XVII века, и альтернативная ей научная программа органицизма, создателями которой были И. В. Гете и И. Г. Гердер, откуда берет истоки понимание

органической взаимосвязи «формы» и «содержания», не позволяющей рассматривать форму как «пустой сосуд», в которое вливается «содержание». Идеи органицизма оказали сильнейшее влияние на эстетическую мысль романтиков и философию Ф. Шеллинга. Эти авторы внесли существенный вклад в развитие музыкально-эстетической мысли не только в отношении понимания вопроса формы и содержания, но, что очень существенно для сравнительного анализа музыкальных культур разных цивилизаций, — они отошли от единого эстетического образца в истории мирового искусства. Тем самым было положено начало преодолению методологического европоцентризма. Уже в 1801 году в своем курсе лекций по истории искусства, названного им курсом философии искусства, А. Шлегель декларировал отказ от античности как единого эстетического образца для всех исторических эпох.

Начиная с немецких романтиков, философская типология культур продолжает отход от методологического европоцентризма, закладывая собственные основания как эстетической, так и культурологической мысли в целом. Этот теоретический принцип следует иметь в виду, не только исследуя историю обсуждения содержательности художественной формы, но и развивая компаративные исследования разных музыкальных традиций.

Взаимосвязь формы и содержания становится важнейшим мотивом в трехтомном издании Г. Кр. Коха «Опыт введения в композицию» («Versuch einer Anleitung zur Composition», 1782–1793), оказавшим большое влияние на последующее развитие теории музыки. Кох полагал, что форма образует «механическую» часть композиции и является случайной по отношению к содержанию. Идеи Коха продолжили романтики Э. Т. А. Гофман и Р. Шуман. Они полагали, что дифференцированный анализ музыкального произведения не достигает поэтической сущности музыки, которая господствует над формой и материалом. «Дух» музыки — изначальное, «форма» — вторичное. А. В. Амброс в книге «Границы музыки и поэзии» («Die Grenzen der Musik und Poesie», 1865)

учение о музыкальной форме с немалой долей иронии называл «родом сравнительной анатомии».

Одним из первых теоретиков музыки, который внес огромный вклад в изучение музыкальной формы, был А. Б. Маркс. В своем фундаментальном четырехтомном труде «Учение о музыкальной композиции» («Die Lehre von der musikalischen Komposition», 1837–1847) он осуждает изучение одних только жестких схем, употребляемых как рецепты и проводит идею о неделимости содержания и формы. В анализе музыкальной формы-структуры Маркс подчеркнуто стремился к постижению сути действительности: «Понятие формы в его истинном значении улавливается лишь тогда, когда понимаешь, как в “отклонении” проявляется и осуществляется “основное”, в особенном — общее, в конкретном истинном — всеобщее истинное» [16, с. 511]. В его учении о морфологии и требовании понимать музыкальные формы генетически нетрудно усмотреть методологию и логику типологического метода Гете (прообраз и его метаморфоза в явлении) [17].

Огромный вклад в развитие полемики внес Х. Риман, который выявил внутренние противоречия эстетики чувства с ее главной идеей «поэтической формы». В «Катехизисе музыкальной эстетики» Риман отмечал, что при анализе формы существует опасность впасть в формализм и не заметить главного — мелодического движения и свободно появляющегося чувства. Но в то же время музыкальная форма, обусловленная гармонией и метром, это и есть то, что делает искусство искусством. Мы можем только согласиться с К. Дальхайзом: если теоретик ранга Х. Римана не смог решить дилеммы комплементарного соотношения между учением о форме и эстетикой чувства, то причина не в его субъективной ошибке, а в объективных трудностях [18, с. 514–515].

В полемике и в подходах к анализу формы и содержания музыки имела место неоднократная смена акцентов. Эстетика чувства в начале XX в. приобретает негативный оттенок дилетантизма. Отказ от «наивно-поэтических» описаний приводит и к отказу

от учения о форме как ненужном и мертвом ее корреляте. Складывается так называемое направление «энергетизма», теоретики которой (А. Хальм, Э. Курт, Г. Шенкер и др.) говорят об энергиях, действующих в музыке как в звучащей «игре сил». В книге А. Хальма «О двух культурах музыки» (1913) реализованы новые для начала XX в. подходы к анализу музыки: направление «энергетизма» есть не учение о формах с четко заданными очертаниями, а свод указаний для анализа произведений индивидуального характера. Эстетическая мысль вновь обращается к «механическому» в музыке, которое с конца XVIII в. пренебрежительно рассматривалось музыкальной эстетикой чувства. Однако теперь учение о форме растворяется в анализах отдельных сочинений. Подчеркнуто трезвый «технический» язык музыкального анализа, четкость и ясность систематики форм превращается в свод указаний для разбора произведений, каждое из которых индивидуально. Так, в новом направлении эстетической мысли обнаруживаются издержки техницизма как следствие полемики, направленной против наивного языка музыкально-поэтических описаний «эстетики чувства».

В формалистических течениях эстетики начала XX в. методы анализа музыкального произведения достигают новых результатов. Параллельно в русле новой музыкальной герменевтики (термин введен Г. Кречмаром, 1902) возобновляются попытки достичь некое новое единство формы и содержания, утраченное в конце XVIII в. Среди ее героев прежде всего немецкие теоретики музыки, такие как К. Дальхауз, Х. Де ла Мотте-Хабер, Т. Кнайф, Х. Х. Эгебрехт и др. Попытка преодолеть альтернативу формы и содержания приводит к формированию новой парадигмы в музыковедении. Поворот к философской феноменологии, глубинной онтологии и философской герменевтике позволил переформулировать проблему «понимания» в проблему «диалога» и по-новому определить предмет понимания и толкования в музыке. Отныне им становится не столько текст музыкальных произведений как таковых, сколько его восприятие сознанием слушателя или

исследователя. Однако в отличие от теории аффектов, опирающейся на идею способности музыки моделировать эмоции человека, но не учитывающей активности воспринимающего музыку сознания, новая герменевтика переводит проблематику в интерсубъективное измерение. Так, например, К. Дальхауз, полагает, что предмет герменевтики не фиксируется в нотном тексте. Это акустический слой музыки, реальное звучание музыки, которое воспринимается определенной «направленностью сознания» (Э. Гуссерль). Эта новая парадигма в музыковедении напоминает неклассическую парадигму языкознания В. Гумбольдта, который разделял язык и речь. Проблематика интерсубъективного измерения — перспективное направление анализа музыки, представляющее интерес и для компаративных исследований музыкальных культур. Но в таком случае кроме эстетическо-музыковедческого анализа в исследование входит еще одно измерение — необходимость анализа укорененности духа музыки в метафизике культуры (определяемости духа музыки метафизикой культуры).

История становления методологического арсенала музыковедения говорит не столько о смене одних методологических подходов другими, сколько демонстрирует, как развивается и усложняется понимание предмета науки о музыке, как в музыке выявляется ее многослойность. В новой герменевтике музыки мы видим смещение интереса от гносеолого-методологической проблематики на онтологическую (глубинная онтология, субъективность восприятия, диалог). Анализ содержательности музыкальных форм усложняется, и в нем, во избежание путаницы, следует различать проблематику философско-гносеологическую и метафизическую (онтология музыки).

Гносеолого-методологическая проблематика музыковедения немислима без онтологической составляющей, но она сосредоточена не на вопросах бытия музыки, но на проблемах познания, методах анализа музыкального произведения, т. е. на инструментари науки. Онтологическая проблематика сосредотачивает

интерес на метафизике музыки, то есть в анализе содержательности музыкальной формы внимание сосредоточено на вопросе о внутренних связях музыкальной формы как таковой с мировоззрением (метафизикой) конкретной культуры, ее бытийным горизонтом. Или иными словами, речь идет о метафизическом истоке художественного творения — это проблематика, которую М. Хайдеггер обсуждал в статье «Исток художественного творения» («Der Ursprung des Kunstwerkes», 1935/36). Философия разработала соответствующий понятийный аппарат для описания онтологии искусства. Исходя из метафизической точки зрения, музыкальные формы (фуга, соната, симфония, опера и др.) рассматриваются как содержательные формы, родившиеся в определенной метафизической системе координат и определенные духом конкретной культуры (западной или китайской). Это то измерение, на которое указывают китайские исследователи, когда говорят, что китайская традиционная линейная музыка определена даосско-конфуцианским мировоззрением. Именно в этом метафизическом аспекте мы и продолжим речь о содержательности художественных форм западной цивилизации.

3. Космос и идея humanitas: импликация трагического в истории западной музыки

Анализ метафизических оснований музыки, в отличие от музыковедческого анализа, исследующего логику музыкальной формы и в этом смысле описывающего произведение формально, подчиняется иной логике. Он преследует цель выявить внутреннее родство музыкальной формы и мировоззрения (бытийного горизонта культуры). Ибо постичь дух западной музыки во всей его многосложности и глубине невозможно по отдельным признакам и характеристикам, к которым прибегают в сравнениях китайские музыковеды.

Истоки западного типа духовности своими корнями уходят в древнюю Грецию, в формирование интеллектуальной и духовной сущности эллинизма, направляющий импульс которого греки придали всему историческому движению западного мира, проявляющегося в отдельных формах культуры: в философской мысли, политических системах, науке, искусствах, в том числе и в музыке. В. Йегер, известный исследователь древнегреческой пайдейи (систем воспитания древнего грека), прорыв к новой оценке человека усматривает уже в увековечении рыцарского мира в эпосе Гомера, в пафосе величия героической судьбы борющегося человека. Он отмечает, что идеальный образ в поэтическом воплощении Гомера продолжал существовать как живая основа всего эллинского воспитания [19, с. 70]. Подчеркивая особую духовную конституцию древних греков по сравнению с другими ранними народами, Йегер определил, в чем заключается противоположность между греками и Востоком: «Их (греков. — К.З., Т.Ц.) открытие человека — не открытие субъективного Я, но осознание общезначимых сущностных законов человеческой природы. Греческий духовный принцип — не индивидуализм, а “гуманизм”, если можно употребить это слово в его первоначальном античном смысле. Гуманизм происходит от *humanitas*» [19, с. 22]. В греко-римской античной цивилизации это слово имеет и другой «более высокий и строгий смысл: оно означает приведение человека к его истинной форме, форме человека как такового. Это подлинная греческая пайдейя, в том виде, в каком римский государственный муж воспринимал ее как образец. Она исходит не из отдельного, а из идеи» [19, с. 23]. То есть выше человека как индивида толпы и человека как мнимого «автономного Я», стоит «человек как Идея». Именно так всегда смотрели на человека греки-воспитатели, подобно грекам-поэтам, художникам и исследователям. Для них «человек как идея» означало «человек как общезначимый образец вида». При этом следует подчеркнуть, что греческая «пайдейя» (воспитание, культура) осмыслялась из представлений о гармонической связи человека

и космоса, которая подчеркивалась в разных фрагментах раннегреческих мыслителей. Понятие «фюсис» (природа) охватывало понятие «пайдейя». Процесс воспитания как приведение человека в соответствие с гармонией природы и сам мыслился как природный процесс. В этом смысле нужно понимать изречение Гераклита: «Своеволие надо гасить пуще пожара» (фр. 43. Нумерация фрагментов по Дильсу-Кранцу). Исходя из понимания гармонической связи человека и космоса, осмыслялась и суть музыки. Согласно Пифагору, возвышенная «человеческая» музыка способна привести в гармонию внутренний мир человека и тем самым привести его в согласие с гармоническим строением космоса, со звучанием космической гармонии сфер. Эта мысль проходит через всю Античную философию (Платон, Аристотель, неопифагорейство). Без этого ясного и глубочайшего понимания и признания греками места человека в целостности и гармонии космоса, составляющего сакральный смысл Элевсинских мистерий и Дионисий, не могла бы родиться древнегреческая трагедия, которой было дано уловить неразрешимый конфликт в недрах мировоззрения: даже действующий из лучших побуждений герой совершает трагическую ошибку, если идет против судьбы, которая в античности осознавалась как закон космоса. Гармония космоса древними греками осознавалась выше достойного героя: проявление своеволия ведет к нарушению гармонии, о чем и говорило искусство трагедии. Как специфический феномен западной цивилизации, древнегреческая трагедия дала импульс дальнейшему развитию европейского драматического театра, не имеющего аналогов в театральном искусстве цивилизаций Востока.

В высший момент своего философского развития греки обратили внимание на вопрос образования человека, согласно идее или образцу, который в средневековом теоцентрическом мировосприятии переосмысливается в идею о безграничной ценности каждой человеческой души. В теоцентрическом космосе средневековая личность была призвана постичь неисчерпаемый смысл истины

Откровения, что предполагало формирование сложного внутреннего мира человека, проявление которого, однако, сковывалось ритуалами и догматами ортодоксального учения. Средневековая музыка — особая линия развития музыкального искусства. Выступая репрезентантом теоцентрического порядка бытия, она обретала сакральный и прикладной смысл. Функциональная ее направленность на богослужебную практику сохранилась до эпохи Ренессанса. Концепция С. Боэция положила начало средневековому учению о трех взаимосвязанных «музыках», основанному на идее смежности религиозных символов, душевных состояний и музыкальных элементов.

Из смеси эллинского, римского и христианского влияния вырос феномен индивидуализированного Я, который в эпоху Ренессанса переосмысливается в антропоцентризм и внедряется в жизнь западного человека как осознание духовной автономии индивидуума. Сдвиги в мировоззрении и в оценке человека этой эпохи варьируют в широких пределах: от воспевания «достоинства человека» как «творения неопределенного образа», могущего завершить себя по своему усмотрению (знаменитые «Речи о достоинстве человека» Пико делла Мирандола), до обнаружения оборотной стороны свободы человека, предоставленного самому себе в трагедиях В. Шекспира. В антропоцентрическом горизонте сознания трагическое больше, чем вид искусства. Трагическое становится неким метафизическим центром западного мировоззрения. Из него, как следствие, порождается и жанр драматического как содержательная форма, отсутствующая в Китае.

Начиная с эпохи Ренессанса, происходят сдвиги в осмыслении культуры. Прежнее понимание культуры как формирование внутреннего человека, соответствующего порядку бытия (античная пайдейпайя, средневековая ученость), не исчезает, но более важным становится новый смысл этого термина: опредмеченная деятельность человека в разных сферах «материальной» жизни (в искусстве, мысли, политической и хозяйственной деятельности).

Культура впервые осмысливается как «не-природа». Отсюда берет исток дихотомия природа-культура/цивилизация. В философии Нового времени формируется метафизика практического разума. Вводится субъектно-объектная оппозиция, а созерцательное отношение к миру, присущее познанию в эпохи Античности и Средневековья, сменяется деятельностным. В проективной деятельности познания мир предстает как объект. Новая наука становится основой прагматического отношения к природе и нового типа хозяйственной деятельности, приведшей к индустриальному производству на Западе и глобальной цивилизации в конце XX в. Но искусство не торопится: созерцание природы в искусстве сохраняется надолго.

Ренессансный антропоцентризм создает предпосылки к проявлению в музыке сложного внутреннего мира человека. На протяжении трех столетий мы видим, как музыка наполняется чувствами человека. Наконец, И. С. Бах в «Хорошо темперированном клавире» представляет своеобразную энциклопедию тональностей — чувств и мыслей человека своего времени. Человеческая и чувственная музыка Баха еще не оторвана от Бога, но уже не подчинена догмату. В секуляризованном универсуме Нового времени открывается возможность зарождения музыкально-эстетической мысли. Начинается формирование науки о музыке.

Что касается драматического, то наиболее очевидно оно проявляет себя в жанре оперы и оратории. Великие реформаторы Г. Ф. Гендель и К. В. Глюк открывают оперный драматизм. Преодолев «теорию аффектов», ее теоретические требования, не допускавшие индивидуализации переживаний, Глюк принципиально подчинил музыку драматическому содержанию, объединив все части оперы драматическим действием.

В творчестве романтиков, которые понимали музыку как способ выражения «самых глубоких тайн жизни души», музыка достигает вершины — как в аспекте проявления человеческих чувств, так и в аспекте драматизма [20, с. 136]. И в то же время романтики

осмыслили себя в понятиях гармонии с природой: душа как «микрокосм» у романтиков созвучна великой душе природы. Музыка как основу всех вещей, как звучащую душу природы определили Новалис и Л. Тик. А в «Философии искусства» Ф. Шеллинг и впрямь возродил пифагорейскую идею понимания музыки как «космического» звучания. Ритм и гармонию Шеллинг считал первыми чистейшими формами движения в универсуме: «Небесные тела парят на крыльях гармонии и ритма» [21, с. 208]. Согласно романтикам, музыка как искусство способно возвысить человека над обыденным миром и перенести его в прекрасный мир гармонии.

Однако в концепции романтиков датский философ-экзистенциалист С. Киркегор усмотрел противоречия. Несколько смещая акценты, в романтической концепции музыки он сосредоточил внимание на раздвоенности романтического мироощущения. Он полагал, что романтики мыслили себя в гармонии, однако реально они жили диссонансом. Обращаясь к опере «Дон Жуан» Моцарта, он доказывает, что в основе романтического мироощущения лежит наслаждение запретным, которого герои не осознают, живя в магическом мире высшей гармонии. Согласно Киркегору, сама идея Дон Жуана, как идея демонического, есть идея музыкального: «В эротической чувственной гениальности музыка имеет свой абсолютный предмет» [22, с. 78–79]. Почву для появления новой музыки, которой не знал ни античный мир, ни другие языческие культуры, создает христианское умонастроение: «Музыка в самом строгом смысле оказывается христианским искусством или, правильнее, искусством, полагаемым христианством... поскольку она выступает как медиум того, что исключается и тем самым полагается христианством. Другими словами, *музыка — это демоническое*» [22, с. 78]. Следует сказать, что Киркегор подметил демоническое, действительно присущее романтизму, но и несколько упростил романтизм. В своей концепции музыки Киркегор упускает пифагорейский мотив музыки как «музыки сфер» и полагает, что свой истинный и абсолютный предмет

музыка обретает только тогда, когда она перестает быть безличной, то есть «непосредственно-природной» и принимает «глубоко личный характер». В такой его ориентации на «личный характер» музыки явно видим мотивы философии экзистенциализма, предтечей которого он был.

Романтическое движение в Германии, в явной или скрытой форме, сохранилось на протяжении всего XIX в. Благодаря романтической традиции происходило оживление мифа — прежде всего в художественно-философской сфере, что мы видим в творчестве теоретика и композитора Р. Вагнера, рассматривавшего свое искусство как способ выражения определенной философской концепции. В мифотворческой музыкальной драме Вагнера погоня за золотом символизирует мировую волю (понятие философии А. Шопенгауэра). Настоящую революцию Вагнер понимает не как изменение общественного строя, а как космологическое действие, изменяющее саму суть мироздания. Она должна уничтожить Индустрию, т.е. всеобщую унификацию, к которой привело Новое время. Тема мировой катастрофы — это онтология «Кольца Нибелунгов». Смысл существования — погружение в пучину чистого интеллекта, бездействия и обретение подлинного эстетического наслаждения в музыке. В соединении двух начал — всеобщей свободы и красоты — будет достигнута мировая гармония. Если Киркегор доходит до предела, противопоставляя эстетику и этику, то у Вагнера эстетика выступает проводником этики, которая естественным образом следует за прекрасным. Философия музыки Вагнера целится в само средоточие обнаружившегося трагизма Ренессанса и Нового времени. Что касается музыкальной формы, Вагнер создает новую оперную форму, в которой драматизм реализуется не через арии, дуэты, ансамбли с хором (слова не способны выразить всю глубину и смысл внутренних переживаний). Он придает исключительное значение оркестровке и шире — симфонизму. Его операм присущи большие сквозные вокально-симфонические сцены.

Трагическое / драматическое мироощущение, присущее духу западной культуры, вовсе не исключает темы «космоса» из европейской музыки, которая, однако, существенно переосмысливается в разные исторические эпохи. Без понимания западного мировоззрения, претерпевающего изменения и все же сохраняющего свои изначальные ориентации, обозначившиеся в эпоху античности, невозможно понять и дух ее музыки.

Кроме отмеченных тенденций, в XX в. происходит диверсификация западной музыкальной традиции на два потока: наряду с классической музыкой появляется поп-музыка. В результате развития индустриального производства и роста городов огромные массы людей, оторванных от земли, выходят на историческую арену и становятся видимыми в социальной и политической жизни. Поп-музыка — это городская музыка массового человека. Поп-музыкант — это герой толпы. Он создает типический образ — в нем выявлены и явлены черты массового человека, в которых массовый человек узнает себя. Западная поп-музыка не едина, она заметно отличается по странам, как и ситуация человека в социокультурной среде.

Классическая музыка тоже меняется: происходит синтез жанров, стилей и экспериментов. Причем грань между двумя потоками музыки — классической и поп-музыкой — не остается непроницаемой. Это видно в творчестве выдающихся композиторов XX в., например, Дж. Гершвина (классика и джаз, блюз), А. Копленда (сельские мотивы и тема ковбоев), В. Лютославского (барочные мотивы с польскими мелодиями) или И. Стравинского (сериализм, неоклассицизм, необарокко). Однако при всех сближениях и переплетениях классическая и поп-музыка не сливаются. Некая генетически закрепленная центрированность сохраняет размытую экспериментами, но все же присутствующую грань между классической и поп-музыкой. Классическая музыка — это музыка личности, она рассчитана на интеллектуальную аудиторию.

При всех до неузнаваемости трансформациях в истории западной цивилизации, создаваемая древними греками парадигма культуры сохраняется. Греки создали парадигму культуры, которая была обязательной в эпоху эллинизма и оставалась значимой не только для Средних веков, но и для Ренессанса, эпохи, заложившей антропоцентрические основания дальнейшей истории западной цивилизации вплоть до настоящего времени. Все изменения (в искусстве, философии и других формах культуры) исходили из этой парадигмы, с ней соотносились и постоянно соизмерялись на всех этапах истории западной цивилизации. Эту глубочайшую связь, в частности, раскрывает М. Хайдеггер, прослеживая историю «гуманизма» (антропологии) начиная с ее истоков в метафизике Платона. Он показывает, что в истории западного мира речь все время идет о том, чтобы высвободить возможности человека: «Это происходит как выработка “нравственной” установки, как спасение бессмертной души, как развитие творческих сил, как воспитание разума, как культивирование личности, как пробуждение общественного сознания, как дисциплинирование тела или как соответствующее сочетание некоторых или всех этих “гуманизмов”. Каждый раз происходит метафизически очерченное кружение вокруг человека по более тесным или более широким орбитам» [23, с. 360]. Продолжая мысль Хайдеггера, отметим, что возможности человека не просто высвобождаются. Соотношение «человека и космоса/природы» в западной цивилизации постигается в двух аспектах: в гармонии и одновременно в противопоставлении культуры и природы. Трагическое/драматическое как метафизический центр является истоком динамизма, присущего западной цивилизации. Этот момент важен для понимания западного стиля мышления. Конфликт и драматическое является своеобразным внутренним механизмом в смене исторических типов (историко-бытийных горизонтов сознания) в истории западной цивилизации. Мы видим, как этот экстенсивный динамизм,

пронизывающий историю западной цивилизации, отражается и в ее музыкальной культуре.

4. Диалог музыкальных культур: возможности сравнения и перспективы исследования

Такой же подход, раскрывающий исток китайской музыкальной культуры из ее бытийного горизонта, требуется применять и в случае китайской цивилизации.

С архаических времен китайская цивилизация осознала сложную семантику звука как культивируемого «тона», а также его значение в символическом звуковом управлении мира, и сравнивала порядок бытия с хорошо настроенным инструментом (космический резонанс). Представления о мироустроительной сущности музыки, ее гармонизирующем воздействии на окружающий мир были зафиксированы в письменных памятниках, известных как «Пятиканонье» (Wujing). С тех пор китайские мыслители и разные философские школы непрестанно работали над музыкально-теоретическими системами, создав в период Весен и осеней (722–481 гг. до н.э.) тщательно разработанный целостный концепт «совершенной» музыки гоюэ (Guoyue), призванной воплотить в себе величие государства и могущество правителя, исполнять регулирующие и воспитательные функции. Вершину своего развития музыка гоюэ достигает в эпохи Суй (581–618 гг.) и Тан (618–907 гг.). Несмотря на то, что в более поздние эпохи музыка постепенно теряет свои сакральные функции, в историческом развитии музыкальная культура Китая сохраняет свое ядро — звуко-музыкальный архетип, органично связанный с китайским мировосприятием, или, как его называет Е. А. Торчинов, «моделью или идеальным типом китайского умозрения» [24, с. 47].

Именно эпоха Тан, как отмечает А. Г. Сторожук, ныне признается и самими китайцами, и исследователями-востоковедами

беспрецедентно важной эпохой для классической культуры Китая: «Это время не только расцвета философских школ и возникновения новых жанров искусства, но и пересмотра принципов художественного творчества, и определения эталона, которому неизменно пытались следовать философы, литераторы, музыканты и каллиграфы последующих эпох» [25, с. 1].

Канон не является чем-то застывшим в истории китайской цивилизации — культура представляет собой живую, развивающуюся целостность. Диалог культур, обновление традиции, всегда есть сложный и многомерный творческий процесс, в котором культура ориентирована одновременно и перспективно, и ретроспективно: т.е. на обновление, переосмысление традиции, и в то же время на сохранение тождественности самой себе в исторической динамике. В XX веке Китай второй раз в своей истории (после проникновения индийского буддизма), столкнулся с мировоззрением, принципиально чуждым ему по своим основным характеристикам и ценностным ориентирам. При всей интенсивности процессов культурной адаптации форм западной цивилизации, сто лет — весьма малый период, чтобы можно было говорить о результатах культурных трансформаций, оказавших влияние на разные аспекты китайского взгляда на мир. Разумеется, анализ конкретных результатов и их оценка не предполагают простых ответов. Но это уже другие вопросы, выходящие за рамки обсуждаемых нами методологических проблем сравнительных исследований.

Если говорить о сравнительных подходах к анализу диалога музыкальных культур Китая и Запада, то для такого рода исследований требуется междисциплинарный подход, сочетающий вопросы музыковедения и культурфилософскую компаративистику, предполагающую реконструкцию уникального бытийного горизонта («идеального типа умозрения», по выражению Е. А. Торчинова) как китайской, так и западной цивилизации [26]. В западной модели, как мы уже показали, сформировалось характерное ей трагическое/драматическое мирововосприятие и связанный

с ним динамический характер западной цивилизации. Китайская модель целостного видения мира, как ее характеризовал Е. А. Торчинов, — это «торжественное оправдание бытия, единства сущего и гармонии мира и человека: тьянь жэнь хэ и» (天人合一) [24, с. 336]. Китайское «гармоническое отношение» и западный «драматизм» есть два фундаментальных модели соотношения человека и мира, которые во многом определяют разный характер двух музыкальных культур.

Стратегия компаративного исследования, в котором основополагающее место принадлежит культурологическому дискурсу, требует на сегодня дальнейшей концептуальной разработки понятия «тип культуры», отвечающего за выражение не только целостности, но и уникальности бытия конкретной культуры/цивилизации. В поисках концептуальной разработки «типа культуры» в культурологии, ориентированной на научную программу органицизма (гетеанскую линию в развитии российской культурологии), было предложено разрабатывать вопросы типологии культур, обращаясь к теории региональных онтологий Э. Гуссерля. Это означает реконструкцию целостности уникального мировосприятия конкретной цивилизации/культуры, ее бытийного горизонта (или метафизики культуры) в ее собственных эйдетических понятиях [27, с. 49–52].

Такой междисциплинарный подход продуктивен как в компаративном анализе обновления китайской музыкальной культуры в направлении гоюэ, так и в направлении поп-музыки. Необходимо отметить, что и в случае поп-музыки заимствование западной традиции не является прямолинейным: в случае рецепции западные формы поп-музыки попадают в пространство китайской цивилизации — в китайскую модель целостного видения мира, устроенную принципиально иначе, чем западная. Под давлением китайских философских доктрин и эстетических взглядов они подвергаются весьма существенным трансформациям. Но в то же время и западная поп-музыка как форма западной культуры

несет принципиально новую культурную информацию и оказывает влияние на воспринимающую китайскую культуру.

Так как любой феномен культуры укоренен в модели целостности мира собственной культуры, без раскрытия внутренних связей музыкальных форм со смысловым (бытийным) горизонтом как транслирующей, так и воспринимающей культуры / цивилизации невозможно исследовать сложные механизмы адаптации, китаизации западных форм музыки. Этот основополагающий принцип компаративистики (исходить из уникальной целостности культуры) актуален не только в транскультурном диалоге, но также и в диалоге со своим историческим наследием: культура есть живой, развивающийся организм, который не только воспроизводит канон, но и каждый раз его оживляет, переосмысливая, ибо новые условия задают новые контексты традициям. Такая задача обновления и была поставлена перед китайской цивилизацией в начале XX века.

Литература

1. Ван, Сици (2009), *Китайская современная городская поп-музыка: исследование взаимодействия музыки и социокультурной среды*, Шанхай: Шанхайская Образовательная Пресса, 290 с. (На кит. яз.)
2. Лю, Цзайшэн (2009), *Краткое изложение китайской музыкальной истории в период новой эпохи*, Шанхай: Народное Музыкальное Издательство, 569 с. (На кит. яз.)
3. Сяо, Юмей (1920), Сравнительное исследование китайской и западной музыки, *Журнал музыки Пекинского университета*, т. 1 (8). (На кит. яз.)
4. Хуан, Цзы (1934), *Как я могу создать свою национальную музыку*, Шанхай: Шанхай Морнинг пост, 21 октября 1934 г. (На кит. яз.)
5. Чэнь, Хун (1934), Определение национальной музыки, *Музыкальное образование*, с. 12. (На кит. яз.)
6. Фэн, Чанчунь (2007), *Теоретические направления современной китайской музыки*, Пекин: Народное Музыкальное Издательство, 402 с. (На кит. яз.)
7. Ян, Инъю (1989), Перспективы национальной музыки и ее исследование, *Китайское музыковедение*, т. 4, с. 4–15. (На кит. яз.)

8. Чжан, Лэй (2018), Различия между китайской и западной музыкальной культурой, *Голос Желтой реки*, т. 5 (506), с. 29–30. (На кит. яз.)
9. Тянь, Цин (1986), Линейное мышление китайской музыки, *Китайское музыковедение*, т. 4, с. 58–67. (На кит. яз.)
10. Ван, Хун (2008), Размышление об автономии и гетерономии музыки — краткий комментарий на тему «Введение в современную западную музыкальную философию», *Научный журнал Ляонинского института административного управления просвещения*, т. 1225 (12), с. 19–20. (На кит. яз.)
11. Чжэн, Кай (2015), Исследование модели национализации современной китайской поп-музыки, *Культурная интерпретация развлекательной деятельности и моды: очерки по исследованию поп-музыки*, ред. Ван Сици, Чжэнчжоу: Издательство Хэнаньского университета, с. 98–137. (На кит. яз.)
12. Забулионите, А. К. И., Цзян, Тао (2021), Шинуазри как направление в китайской поп-музыке и как понятие в музыковедении, *Актуальные проблемы высшего музыкального образования*, т. 2 (60), с. 67–76.
13. Тянь, Цзин (2020), *Исследование китайской поп-музыки на основе культурного видения*, Шэньян: Издательский Дом Шэньяна, 175 с. (На кит. яз.)
14. Цао, Хуа (2019), *Культурная траектория и эстетическая эволюция развития китайских поп-песен*, Шанхай: Шанхайское Музыкальное Издательство, 187 с. (На кит. яз.)
15. Хуан, Ханьхуа (2020), *Исследование популярной музыкальной культуры*, Гуанчжоу, Издательство Цзинаньского университета, 321 с. (На кит. яз.)
16. Marx, A. B. (1857), *Die Lehre von der musikalischen Komposition*, Bd. 3 (3), Leipzig, S. 598. Цит. по: Dahlhaus, C. (1967), *Gefühlsästhetik und musikalische Formenlehre*, S. 511.
17. Забулионите, А. К. И. (2011), Тип образ и универсальность типологического метода в натурфилософии И. В. Гете, *Этносоциум и межнациональная культура*, т. 4 (36), с. 18–33.
18. Dahlhaus, C. (1967), *Gefühlsästhetik und musikalische Formenlehre*, *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Bd. 41 (4), Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung (Metzler), S. 505–516.
19. Йегер, В. (2001), *Пайдейя. Воспитание античного грека*, т. 1, Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 594 с.

20. Hoffmann, E.T.A. (1958), *Poetische Werke*, Bd. 1, Berlin.
21. Шеллинг, Ф. (1966), *Философия искусства*, Москва, 496 с.
22. Kierkegard, S. (1913), *Entweder, Oder*, Jena: Verlegt bei Eugen Diede-
richs, 331 S.
23. Хайдеггер, М. (1993), Учение Платона об истине, *Время и бытие*,
Москва: Республика, с. 345 –360.
24. Торчинов, Е. А. (2007), *Пути философии Востока и Запада: позна-
ние запредельного*, Санкт-Петербург: Азбука-классика, Петербург-
ское Востоковедение, 480 с.
25. Сторожук, А. Г. (2006), *Художественные концепты и проблемы
творчества в литературе эпохи Тан*. Автореферат на соискание
ученой степени доктора филологических наук, С.-Петербург, 46 с.
26. Забулионите, А. К. И. (2001), *Методологические аспекты компара-
тивистики (тип и типологический метод в сравнительных иссле-
дованиях)*, *Рабочие тетради по компаративистике. Сравнитель-
ные исследования в гуманитарных и психологических науках*, ред.
Вербицкая Л. А, Василькова В. В., Козловский В. В, Скворцов Н. Г.,
вып. 3, Санкт-Петербург: Социологическое общество им. М. М. Ко-
валевского, с. 5–8.
27. Забулионите, А. К. И. (2021), Типологическая систематика в науке
о культуре: основания и перспективы, *Вестник Томского государ-
ственного университета. Культурология и искусствоведение*, № 43,
с. 40–54.

References

1. Wang, Siqi (2009), *Chinese Contemporary Urban Pop Music: A Study in
the Interaction of Music and the Socio-Cultural Environment*, Shanghai:
Shanghai Educational Press, 290 p. (In Chinese)
2. Liu, Zaisheng (2009), *Summary of Chinese Musical History in the New
Era*, Shanghai: People’s Musical Publishing House, 569 pp. (In Chinese).
3. Xiao, Youmei (1920), *A Comparative Study of Chinese and Western Mu-
sic*, Beijing University Journal of Music, vol. 1 (8). (In Chinese)
4. Huang, Zi (1934), *How Can I Create My National Music*, Shanghai:
Shanghai Morning Post, October 21, 1934. (In Chinese)
5. Chen, Hong (1934), Definition of National Music, *Music Education*,
p. 12. (In Chinese)
6. Feng, Changchun (2007), *Theoretical Directions of Contemporary Chinese
Music*, Beijing: People’s Music Publishing House, 402 p. (In Chinese)

7. Yang, Yinliu (1989), Perspectives on National Music and its Research, *Chinese Musicology*, vol. 4, p. 4–15. (In Chinese)
8. Zhang, Lei (2018), Differences between Chinese and Western Musical Culture, *Voice of the Yellow River*, vol. 5 (506), p. 29–30. (In Chinese)
9. Tian, Qing (1986), Linear Thinking of Chinese Music, *Chinese Musicology*, vol. 4, p. 58–67. (In Chinese)
10. Wang, Hong (2008), Reflections on the Autonomy and Heteronomy of Music — A Brief Commentary on “Introduction to Modern Western Musical Philosophy”, *Science Journal of the Liaoning Institute of Educational Administration*, vol. 1225 (12), p. 19–20. (In Chinese)
11. Zheng, Kai (2015), An Investigation of the Nationalization Model of Contemporary Chinese Pop Music, *Cultural Interpretation of Entertainment and Fashion: Essays in Pop Music Research*, eds. Wang Xiqi, Zhengzhou: Henan University Press, pp. 98–137. (In Chinese)
12. Zabulionite, A. K. I., Czjan, Tao (2021), Chinoiserie as a Trend in Chinese Pop Music and as a Concept in Musicology, *Aktual'nye problemy vysshego muzykal'nogo obrazovanija*, vol. 2 (60), pp. 67–76. (In Russian)
13. Tian, Jing (2020), *Exploring Chinese Pop Music Based on Cultural Vision*, Shenyang: Shenyang Publishing House, 175 p. (In Chinese)
14. Cao, Hua (2019), *Cultural Trajectory and Aesthetic Evolution of the Development of Chinese Pop Songs*, Shanghai: Shanghai Music Publishing House, 187 p. (In Chinese)
15. Huang, Hanhua (2020), *Exploring Popular Music Culture*, Guangzhou, Jinan University Press, 321 p. (In Chinese)
16. Marx, A. B. (1857), *Die Lehre von der musikalischen Komposition*, Bd. 3 (3), Leipzig, S. 598. Cit. on: Dahlhaus, C. (1967), *Gefühlsästhetik und musikalische Formenlehre*, S. 511.
17. Zabulionite, A. K. I. (2011), Type image and universality of the typological method in natural philosophy I. V. Goethe, *Etnosocium i mezhnacional'naja kul'tura*, t. 4 (36), pp. 18–33. (In Russian)
18. Dahlhaus, C. (1967), *Gefühlsästhetik und musikalische Formenlehre*, *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Bd. 41 (4), Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung (Metzler), S. 505–516.
19. Jeger, V. (2001), *Paideia. Education of the ancient Greek*, vol. 1, Moscow: Yu. A. Shichalin's Greco-Latin study, 594 p. (In Russian).
20. Hoffmann, E.T.A. (1958), *Poetische Werke*, Bd. 1, Berlin.
21. Shelling, F. (1966), *Philosophy of Art*, Moscow: Mysl', 496 p. (In Russian)

22. Kierkegaard, S. (1913), *Entweder, Oder*, Jena: Verlegt bei Eugen Diede-
richs, 331 S.
23. Heidegger, M. (1993), *Plato's Doctrine of Truth, Time and Being*, Mos-
cow: Republic, pp. 345–360. (In Russian)
24. Torchinov, E. A. (2007), *Ways of Philosophy of East and West: Cognition
of the Beyond*, St. Petersburg: Azbuka-klassika, Peterburgskoe Vostoko-
vedenie, 480 p. (In Russian)
25. Storozhuk, A. G. (2006), *Artistic Concepts and Problems of Creativity
in the Literature of the Tang Era*. Abstract for the degree of Doctor of
Philology, St. Petersburg, 46 p. (In Russian)
26. Zabulionyte, A. K. I. (2001), *Methodological Aspects of Comparative
Studies (Type and Typological Method in Comparative Studies)*, *Rabo-
chie tetradi po komparativistike. Sravnitel'nye issledovanija v gumanitar-
nyh i psihologicheskikh naukah*, red. Verbickaja L. A., Vasil'kova V. V., Ko-
zlovskij V. V., Skvorcov N. G., vyp. 3, Sankt-Peterburg: Sociologicheskoe
obshhestvo im. M. M. Kovalevskogo, s. 5–8. (In Russian)
27. Zabulionite, A. K. I. (2021), *Typological systematics in the science of cul-
ture: foundations and perspectives*, *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo
universiteta. Kul'turologija i iskusstvovedenie*, № 43, pp. 40–54. (In Rus-
sian)

Авторы / Authors

Забулионите Аудра Кристина Иосифовна — доктор философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университе-
та; профессор Российского государственного педагогического уни-
верситета им. А. И. Герцена.

Zabulionite Audra Kristina I. — PhD, DSc (Philosophy), Associate Professor,
Saint-Petersburg State University; Professor, Herzen State Pedagogical
University of Russia.

E-mail: zkristu@mail.ru

Цзян Тао — аспирант Российского Государственного Педагогического
Университета им. А.И. Герцена.

Jiang Tao — graduate student, Herzen State Pedagogical University of Russia.

E-mail: 372816639@qq.com

Elena Gessler

WANG KENTANG 王肯堂 AS A TRUE VIJÑĀNAVĀDIN:
ZIBO ZHENKE'S 紫柏真可 CIRCLE AND THE INTELLECTUAL
NETWORK OF THE LATE MING YOGĀCĀRA REVIVAL

Abstract: Wang Kentang 王肯堂 (1549–1613) is one of the important figures on the Late Ming intellectual landscape. An outstanding erudite and a Hanlin Academy historiographer, an esteemed “Confucian” *ruyi* 儒醫-type physician*,

* “His [i.e. Wang Qiao's 王樵] son was Kentang, second name Yutai. Received the *jinshi* [degree] through the exams in the 17th year of Wangli's reign, — was chosen as a *shujishi* [at Hanlin Academy], — received a post of inspector [in the Academy]. Presented an official proposal to the emperor with ten suggestions on Korean pirates — *wokou*. [Kentang] wanted to be granted the permission to use the imperial censor title to train the troops in the sea. The official proposal was ignored, [so he] returned home under the premises of an illness. During the annual officials' attestation [Kentang] was transferred to a lower position. Long lived at home before the assistant minister [*shilang*] Yang Shiqiao from the Ministry of Appointments recommended him to the post of the vice officer of the Messenger Office [in Nanjing]. In the end, became the adviser [*canzheng*] in Fujian. Kentang was good at studies, especially prominent in medicine. He is the author of profound and essential *Yardsick for Diagnosis and Treatment*, [so that] later generations compete for transmitting it”. Original text: [子肯堂，字宇泰。舉萬曆十七年進士，選庶吉士，授檢討。倭寇朝鮮，疏陳十議，願假御史銜練兵海上。疏留中，因引疾歸。京察，降調。家居久之，吏部侍郎楊時喬薦補南京行人司副，終福建參政。肯堂好讀書，尤精於醫，所著《證治準繩》該博精粹，世競傳之。]，*Ming Shi* 明史，scroll 221. All translations in the article are mine if not stated otherwise. Wang Kentang's major medical work is *Zhengzhi zhunsheng* 證治準繩 [Yardsick for Diagnosis and Treatment] in 44 volumes, printed between 1602–1607. Such works as *Yinchan quan shu* 胤產全書, *Taichan zhengzhi* 胎產證治, *Yi jing* [The Mirror of Medicine] 醫鏡, published only in 1641, *Yi bian* [Medical Differentiation] 醫辨 with the earliest surviving copy of the 1692 year, *Yi lun* [The Theory of Medicine] 醫論 with no earlier surviving copy than of early 20th century, that are listed in the Lu Zheng 陸拯 (ed), *Wang Kentang yixue quanshu* [Complete

a prominent late Ming Yogācāra teachings revivalist, a great contributor into Ming juridical thought, an open-minded Chinese literati, who interacted with Matteo Ricci (1552–1610) and was one of the first promoters of Western knowledge in China, in his writings Kentang managed to bring together seemingly unconnected fields of thought. Despite being a very ‘promising’ object for research, neither he as a “historical actor” nor his writings received a sufficient attention in modern scholarship. This article focuses on the Buddhist aspect of his biography and discusses it as a part of a greater Late Ming Yogācāra revival movement.

Keywords: Wang Kentang 王肯堂, Zibo Zhenke 紫柏真可, Late Ming Yogācāra revival, Jiaxing canon, late Ming Buddhist intellectual networks, intellectual history.

Елена Гесслер

К некоторым аспектам возрождения традиции школы Йогачара в позднеминский период: Ван Кэнтан 王肯堂 и интеллектуальный круг мастера Цзыбо Чжэнькэ 紫柏真可

Аннотация: В данной статье рассматривается «буддийский» аспект биографии известного позднеминского конфуцианского ученого, врача и ученика буддийского мастера Цзыбо Чжэнькэ (1543–1603) — Ван Кэнтана (1549–1613). Автор исследует взаимоотношения Ван Кэнтана и мастера Цзыбо, его взаимодействие с другими участниками интеллектуального круга, сформировавшегося вокруг мастера Цзыбо, участие в издании нового буддийского канона Цзясин, инициированного мастером Цзыбо, а также общей интеллектуальный фон, способствовавший возобновлению интереса к учению школы Йогачара, многие тексты которой были утеряны к этому периоду. Ван Кэнтан, несмотря на его активную интеллектуальную деятельность во многих сферах позднеминской культуры и огромное письменное наследие, на данный момент остается малоизученной фигурой. Данная статья ставит целью улучшить понимание его роли в позднеминском движении по реконструкции учения Йогачары, а также улучшить понимание значения личности Ван Кэнтана в целом.

Ключевые слова: Ван Кэнтан, Цзыбо Чжэнькэ, учение Йогачары в позднеминский период, канон Цзясин.

Compendium of Wang Kentang's Medical Writings] 王肯堂醫學全書, Zhongguo zhongyiyao chubanshe, 1999, seem to be of a very disputed origin, not belonging to Wang Kentang's own brush.

1. *Some Notes on Late Ming Yogācāra:
the Intellectual Background for Yogācāra Studies Revival within
Buddhist Tradition and Zibo Zhenke's Ideas*

During the late Ming, when many Confucian literati were attracted by Buddhism, Wang Kentang became the lay disciple of Buddhist master Zibo Zhenke 紫柏真可 (1543–1603)¹ and played a prominent role in the Buddhist social and scholarly network of the late Ming Yogācāra revival movement. As Jiang Wu has noted [1, p. 196–198] it was the literati's rigorous training in evidential scholarship (*kaozheng* 考證) that allowed them to bring some light to the controversies of dharma traditions and give impulse for further doctrinal debates within Buddhist tradition and beyond it². It was the demand from the lay scholar circles that partook in the intellectual discourse set out for late 16th — mid 17th Chinese scholars by Wang Yangming's philosophy, that shaped the Buddhist thought revival in late Ming. The new perspectives, opened by Wang Yangming's thought brought forth vivification and further re-invention of Buddhist scholastic traditions: Huayan, Yogācāra, Tiantai, and also the Chan school.

If discussing the active involvement of literati, late Ming Buddhist revival had numerous reasons and impulses, both inner and external. External conditions were foremost triggered by the change in the political

¹ Master Zibo Zhenke (1543–1603) was the second of the *Four Great Ming Buddhist Masters* (*mingmo sida gaoseng* 明末四大高僧), alongside Lianzhi Zhuhong 蓮池祿宏 (also known as Yunqi Zhuhong 雲棲株宏, 1535–1615), Hanshan Deqing 憨山德清 (1546–1623) and Ouyi Zhixu 藕益智旭 (1599–1655). Zibo's works are combined into *Zibo zunzhe quanshu* 紫柏尊者全集 [The Complete Collection of the Venerable Zibo Writings]. Primary sources on Zibo's life include the stupa inscription, written in 1616 by Hanshan Deqing (*Jingshan daguan ke chanshi taming* 徑山達觀可禪師塔銘 [The Stupa Inscription of Chan master Ke Dagan from Jingshan]) and the appendix to *Zibo zunzhe bieji* 紫柏尊者別集 [Separate Record of Zibo]), written by his disciple Lu Fu 陸符.

² By this I mean the constant dialogue of Buddhism within “three teachings coalesce in the one” (*san jiao he yi* 三教合一) thought paradigm, as well as the 17th-century Buddhist-Jesuits theological debates.

environment that influenced the way the emperor's court viewed and treated Buddhist institutions and eminent monks³. This change transformed both the tradition within itself, and also opened the paths for literati elites to actively interact with it. Inner conditions were triggered by the intellectual search of the literati, kindled by the philosophy of Wang Yangming and his disciples. The emergence of Wang Yangming's philosophy, which upheld that the principles of all things are already in the mind, was contrasted by the very concrete and down-to-earth orientation of late Ming consumerism. And, subsequently, by the vast body of encyclopaedic literature produced⁴. The social and cultural changes in Late Ming society shaped the quest for knowledge and tested the boundaries of a Confucian scholar, allowing him to adopt new socio-intellectual identities.

Another important intellectual challenge was the emergence of the Western philosophical and scientific ideas that were brought to Ming China with the arrival of Jesuit missionaries. This generated the intellectual debate between Buddhist tradition and Western ideas and Christianity, represented by Jesuits⁵. At the same time, this intercultural faceoff

³ Generally speaking, up to the mid-16th century, Buddhism in the Ming empire was in a state of decline, both institutionally and intellectually, and it was only during Emperor Wanli's reign (萬曆, from 1572 to 1620) when it got its second breath. The support of Wanli's mother, the Dowager Empress Cisheng 慈聖 (1565–1611, posthumous name: Empress Dowager Xiaoding, also known as Madam Li, 孝定太后) for Buddhism contributed greatly to the renovation of Buddhist monasteries. Cisheng also established close ties with eminent monks of that period, including Zibo Zhenke and Hanshan Deqing 憨山德清 (1546–1623).

⁴ An excellent overview of these conflicting processes can be found in [2, p. 9–16].

⁵ There were several important intellectual clashes between late Ming Buddhists and Jesuits. The first open Buddhist-Jesuit debate happened between Matteo Ricci and master Hong'en at the banquet held by a retired official and devoted Buddhist Li Ruzhen 李汝禎 (1525?–?) in Nanjing in 1601. Iso Kern divided Buddhist response towards Ricci's and his fellow Jesuits anti-Buddhist doctrinal antagonism into three periods: 1. Early phase of the Pure Land *jingtu* 淨土 school eminent monk Lianchi Zhuhong 蓮池株宏 and his lay disciple Yu Chunxi's 虞淳熙 (?–1621) repudiation of Ricci's ideas; 2. The second phase is attributed to 1640 when the *Collected Essays on Destroying Heterodoxy* (*Po xie ji* 破邪集) were compiled by Xu Changzhi 徐昌

stimulated Chinese literati to ponder on foreign ideas and draw their inspiration from their traditions, including Buddhism⁶.

Even during the late Ming Buddhist clergy in its totality was not praised high by the society. As Yu Chun-fang had pointed out, the high esteem enjoyed by Zhenke, Zhuhong, and Deqing was an exception to the general low estimation of the members of the Buddhist monastic order [3, p. 141]. Eminent monks of that time, such as Yunqi Zhuhong, Zibo Zhenke, and Hanshan Deqing, as well as Xuelang Hong'en 雪浪洪恩 (1545–1608), Yiyu Tongrun 一雨通潤 (1565–1624)⁷ and a bit later, Ouyi Zhixu shared the feeling that the monastic clergy was in a state of intellectual decline. At the same time, they all partook in the understanding that it was their duty to change things despite the general stage of decline of Buddhist teachings [3, p. 18]. As Jiang Wu has pointed out, these Buddhist masters shared an opinion that for a true Chan practitioner it was important not only to master the meditation techniques but also to achieve a profound level in Buddhist doctrinal studies [1, p. 40–59]. They felt the need to fight the “letterless” (*wu wenzi chan* 無文字

治 (1582–1672). 3. And the third phase is the anti-Jesuit polemics of one of four eminent monks of the Ming dynasty — Ouyi Zhixu 藕溢智旭 (1599–1655) — in his famous *Further Investigation into Learning of Heaven* (*Tianxue zai zheng* 天學再徵).

⁶ On the other hand, an important distinction should be made: Yogācāra became an inspiration and a tool in this dialogue, but as an intellectual trend it started earlier than Matteo Ricci's missionary activities in China. First works on Yogācāra were published by Lu'an Putai 魯庵普泰 (years unknown) in 1511; Zhenke was already studying and teaching Yogācāra in 1573–1575; Dumen Zhenghui 度門正誨 (the pupil of Wuji Wuqin 無極悟勤 (1500–1584), who was the pupil of Lu'an Putai) had published a commentary on the *Bashi guiju song* — *Bashi guiju lüeshuo* 八識規矩略說 — in 1589; and Huanju Zhenjie 幻居真界 had published commentary on the *Yinming ruzhengli lun* — *Yinming ru zhengli lunjie* 因明入正理論解 — in 1590. He had already spent some time studying Buddhist logic (Skr. *hetu-vidya*, Ch. *yinming* 因明) with Hong'en in Nanjing and then studying on Mt. Wutai, where Kongyin Zhencheng 空印鎮澄 (1547–1617) had also written a commentary on *hetu-vidya* (though it did not survive) and used *hetu-vidya* methodology some years before 1588.

⁷ Yiyu Tongrun is closely associated with Wang Kentang's Buddhist network. He was the disciple of Hong'en. He not only propagated Huayan teachings but also made an important contribution to late Ming Yogācāra studies. For the detailed discussion of his life and career, see [4, p. 143–190].

禪) mindless Chan, and turned their attention to the scriptural authority of different Buddhist traditions, especially pointing out the Yogācāra thought as the most “authoritative” one. This echoed well with the intellectual trends of late Ming literati elites, who stimulated the interest in Buddhist doctrinal studies within the monastic order. Yiyu Tongrun brilliantly formulated this discontent with mindless Chan tradition and techniques, and the urge to study the Yogācāra thought:

嗚呼! 古尊宿見性之後, 或捧⁸、或喝、或伸、或欠、或拈槌豎拂、或吐舌揚眉、或張弓架箭、或舞笏鞦韆、或掀倒禪牀、或擲翻飯桶、或作驢鳴、或為犬吠, 無非遊戲神通。發明般若者, 莫不皆從相中打出, 識裏透來, 故全相是性, 全識是智, 方得真實受用。左右逢原, 隨流得妙, 誰謂相宗非要哉。是知性之不明者, 相之不徹也。故欲明性, 先須徹相, 相徹而後性自明矣。

Alas! After the Venerated One had seen the [Buddha] — nature within himself, it was nothing else than offerings, or shouting, or prostrating, or yawning, or grasping the sticks and holding up the fly-whisks [straight], or sticking out tongues and raising eyebrows, or drawing the bow and adding the arrows, or playing with ceremonial tablets and rolling the balls, or flipping the meditation mats, or knocking over the rice buckets, or making sounds like an arse, or barking like a dog. Nothing else than just amusing oneself with the supranormal cognitive powers. Those clarifying the *prajñā*, every single one of them pokes through the teaching of the [School of] Characteristics [of dharmas], penetrates it within the consciousness. Therefore [only if] the wholesome [dharmas] characteristics [teaching] is the [dharmas] nature [teaching]⁹, and the

⁸ Probably, wrong character. Seems that *bang* 棒 “beating with stick” would be more appropriate in the context.

⁹ *Xiang* teaching (*faxiang zong* 法相宗- “dharma-characteristics school”) is the Yogācāra school. *Xing* teaching (*faxing zong* 法性宗 — “dharma-nature school”) stands for the Huayan school in this context. The paradigm of *xing-xiang* originates from Xuanzang’s *Cheng Weishi lun* 成唯識論, while *faxiangzong* as the name for Yogācāra school was introduced by Huayan patriarch Fazang 法藏 (643–712). The term *faxingzong* was invented later by Huayan master Chengguan 澄觀 (738–839). The origins of the terms and the hierarchy of *faxiangzong* vs *faxingzong* (*faxiangzong*

wholesome consciousness is *prajñā*, only then it is possible to enjoy the real teaching. Striking water right and left [i.e. benefiting from both sides], [one] goes along the flow and obtains the miraculous. Those thinking that characteristics teachings are not needed are those who do not clearly understand the nature [teachings] and have not completed the [stage] of the characteristics [teachings]. Therefore, those willing to understand nature [teachings], first need to follow [and complete] the characteristics [teachings]. When characteristics [teachings] are mastered, then nature [teachings] will become self-evidently clear¹⁰.

Kentang's Buddhist master Zibo Zhenke also actively advocated the idea to return to the initial "Buddhist formula," where the scriptures represent Buddha's word and meditation represents Buddha's mind. His critique of mindless Chan and the urge to infuse it with Buddhist doctrinal studies, especially the Yogācāra teaching, was intended in the way that these two aspects of Buddhism would again mutually support and confirm each other. Wang Kentang bears witness that Zibo critically called contemporary Chan "hereditary Chan" (*xie chan* 邪禪):

萬曆乙酉仲秋，余與董玄宰侍紫柏大師於金陵之攝山中，日相與縱談無生，且謂枯坐默照為邪禪，非深汎教海不可。

On the eighth month of the 22-d year of Wanli's reign [i.e. in the summer of 1585], I and Dong Xuanzai¹¹ were attending to Venerable Master Zibo in the She mountains near Nanjing [i.e. Qixia mountains]. Daily

was placed below *faxingzong*, which was recognized as ultimate teaching by the proponents of Huayan) is discussed in great detail in [5, p. 195–220].

¹⁰ Yiyu Tongrun — 雨通潤, self-preface to *Cheng weishi lun jijie* 成唯識論集解 [Collected Explanations on the Discourse on the Theory of the Only-Consciousness], X50, no. 821, p. 659a24–b7. All Buddhist texts in the article are cited from CBETA if not stated otherwise. I cite the primary sources directly in the footnotes for the convenience of the readers. All secondary sources are listed as References.

¹¹ Another name of Dong Qichang 董其昌 (1555–1636), famous *xing shu* 行書 style Ming calligrapher and Kentang's *tongnian* and fellow-academician close friend. Qichang and Kentang both studied Buddhism with Zibo Zhenke and were his lay disciples.

[the Master] talked together with us freely about non-birth. Moreover, [he also explained that] to sit idly in boredom in silent contemplation is what is called “heretical Chan¹²”. [It is not possible to practice the true Chan] without one immersing deep into the waters of the teachings as profound as the sea¹³.

As Cleary has pointed out, Zibo upheld a clear positive stance on Buddhist teaching, stressing that real Chan is impossible without a clear understanding of Buddhist scriptural teachings [6, p. 36–37].

Without the correct teachings, the ideal of a bodhisattva would remain unreachable despite the desire of the devotee to become one. Only scriptures, postulated Zibo, allow a true understanding of what the nature-teachings (*xing zong* 性宗) and Mind-Only teachings (*xin zong* 心宗)¹⁴ are. No wonder that it was Zibo who promoted North Song’s poet and Chan’s master Huihong Juefan 惠洪覺範 (1071–1128)¹⁵ the idea of

¹² Zibo gives a very poetic distinction between the “true” and “hereditary” Chan: “There are a true and an evil Chan, [same as] there are powerful and weak officials. If the evil Chan circulates powerful and prosperous, [then] true Chan becomes distressed. Same as with fame of a powerful official burning high and might, and the fame of an official of no power and low position burning low”. 禪有邪正，官有冷熱。邪禪熾行，則正禪受厄矣，即如熱官焰高，則冷官焰低矣。(Zibo Zhenke, Zibo zunzhe bie ji 紫柏尊者別集 [Another Collection of the Works by the Venerable Master Zibo], *juan* 3, X73, no. 1453, p. 418b20–21).

¹³ Wang Kentnag, self-preface to *Yinming ru zhengli lun jijie* 因明入正理論集結 [Collected Commentaries on the Nyayapravesa], X53, no. 857, p. 917c8–10.

¹⁴ Namely, Chan school.

¹⁵ Huihong Juefan was one of the most famous Song poets and a Chan master in the Linji school (achieved enlightenment under Chan master Zhenjing Kewen 真淨克文 (1025–1102). He was the author of the famous poetry and essay collection *Chan Letters on Stone Gates* (*Shimen wenzi chan* 石門文字禪), the collection of biographies of eminent Chan masters *Biographies of the Sangha Treasure in the Chan Grove* (*chanlin sengbao chuan* 禪林僧寶傳), as well as poetic criticism, and sūtra commentary. Huihong’s works originated the idea of *wenzi chan*, though the estimation of the scope and exact contents of it is disputed. Protass argues that Huihong did not postulate that monks should study and write poetry as a way to achieve liberation. Huihong’s idea of *wenzi chan* envisioned not achieving liberation through writing, but simply attested that writings are also part of the Way of a Chan Buddhist and a proper tool for expression for Chan masters [7, p. 122].

“literary” or “lettered Chan” (wenzi chan 文字禪) and endowed it with a new meaning¹⁶.

Zibo Zhenke’s general understanding of the connection between scriptures and Chan’s Heart-mind is reflected in the following *gata*:

若微文字薪，觀照火無附。若微觀照火，身心薪不然。薪然俄成灰，灰飛身心盡。湛然 實相燈，光明無內外，自燒復燒人。一 燈傳百千，百千傳無窮。終古常若旦，十方無夜 時。文字薪功德，是故有智者，即文字得心。

If not for the firewood *qua* the words/scriptures, the fire of the contemplation would not follow. If there is no fire *qua* the contemplation, the firewood of the body and mind would not ignite. Once the firewood burns to become ash momentarily, ash flies away, and the body and mind are extinguished. The transparent lamp of the true original nature [i.e. the ultimate essence of things] illuminates that there is no internality or externality, burning away itself and also burning away the man. One lamp transmits to hundreds, hundreds transmit infinitely. Eternally staying [as bright] as the dawn, without nighttime at all ten directions, words and scriptures have virtue being the firewood. That is why the wise one [knows] that through words and scriptures one realizes the Mind¹⁷.

Zibo’s position on the role of the scriptures in the general process of Chan practice is evident not only from his writings but also from his endeavors: the promotion of Yogācāra textual studies and the efforts to

¹⁶ Zibo Zhenke reintroduced the works of Huihong Juefan to the late Ming Chan by publishing and promoting Huihong’s *Zhizheng chuan* 智證傳 [The Biography of Zhizheng] and at the same time transformed Huihong’s idea of “literary Chan” into a sublime cultivation path. His dissemination of *Zhuzheng chuan* and promotion of the “literary Chan” position later invoked a heated debate between Miyun Yuanwu (密雲圓悟, 1566–1642) and Hanyue Fazang (漢月法藏, 1573–1635). For the analysis of the debate and the orientation of late Ming Chan teachings, please refer to [8, p. 797–837].

¹⁷ Zibo zunzhe quanji 紫柏尊者全集 [Complete Collection of Venerated Master Zibo’s Writings], *juan* 20, X73, no. 1452, pp. 317c21–318a9.

publish the Jiaxing Canon (嘉興藏). These life-long “projects” clearly testify to the highest estimation Zibo held of the scriptural teachings and the printed word¹⁸. Only through studying the classical sources Chan’s practitioner could distinguish between true and false Buddhist teachings, and thus achieve the ultimate goal of Chan’s practice. Understanding this outlook makes clear the reasons why Zibo Zhenke initiated the carving of the Jiaxing canon, the reasons for his endeavors to revive Yogācāra, and the style of his spreading of *Dhārma* among his disciples, either lay or monastic. For lay literati circles and Wang Kentang, who was always an eager learner did have an erudite mind, in particular, such ideas were utterly attractive. According to William Chu’s estimation, the philosophical background of a “brooding Confucian intellectual revolution” (namely, the thought of Wang Yangming school) and the change in the inter-religious dynamic made it possible for the late Ming Buddhists to return to the Yogācāra’s scholasticism [9, p. 5–25]. The general attempt, shared by all the eminent monks of Wanli era, including Zhenke, was at harmonizing the *faxiang* 法相 (“dharma characteristics”) tradition with the *faxing* 法性 (“Buddha nature”) tradition¹⁹. Late Ming saw an intellectual trend of unification of traditions in many spheres of thought, including Buddhism. Late Ming Buddhist masters turned towards Yogācāra to “add value” to the Tathāgatagarbha thought, as the latter was seen to be in a state of stagnation. Chu points out that “In light of the Ming Buddhists’ diagnosis that the degeneration of their religion was caused by the vacuum left from its weakened scholastic foundation,

¹⁸ Zibo formulated seven mistakes of improper understanding of Buddhist dharma (*fofa dahuan* 佛法大患) among which five directly discussed the importance of scriptural studies. In his sermons Zibo postulated that the Buddhahood can only be reached through the mediation of Buddha’s words: The scriptures are the Buddha’s words. Contemplation is the Buddha’s mind. By the means of Buddha’s words, the Buddha’s mind is reached. Therefore, from the mundane one reaches the sacred, from the “sea of scriptures” the practitioner gets the wisdom, which through practice can lead one to the enlightenment.

¹⁹ The origins of the *faxing* and *faxiang* distinction were early on overviewed by [10, p. 1–19].

Yogācāra and its repository of basic Abhidharmic concepts and elaborated stages of spiritual transformations (*mārga*) must have stood out as a matchless candidate for salvaging their plight” [9, p. 81]. The school contained many useful tools for rebuilding a reliable soteriological system, and a strong potential to breathe a new life into Chan practices that were seen both publicly and within the tradition as becoming increasingly “non-doctrinal”.

Therefore, there could not be a better candidate than the scholastic and technical *faxiang* school that would allow late Ming Buddhist traditions to escape their systematical weaknesses. All Four Eminent Monks looked to Yogācāra for guidelines in their Chan or Huayan regimens²⁰. On the other hand, the process of “re-excavation” of the lost Yogācāra tradition served well in the general course of the Late Ming evidential *kaozheng* 考證 type of intellectual approach. In times of late Ming resurgence of interest towards the Yogācāra teachings, the commentaries tradition of Xuanzang’s disciple Kuiji 窺基 (632–682) was lost and the scope of available Yogācāra texts was quite limited. It was mainly through the mediation of the opus magnum of the 10th century Chan scholar Yongming Yanshou 永明延壽 (904–975) — *Zongjing lu* 宗鏡錄 [*The Records of the Mirror of the Teaching/Orthodoxy*], published in 961 (later in the text shortened as *ZJL*)), which contained many quotations from later lost sources and explanations of Yogācāra ideas, including those on the ontological and epistemological questions about perceptual consciousnesses and object-support²¹. Yongming’s primal doctrinal evidence was deriving from Huayan and Tiantai schools, meaning that the focus of his exegesis lay in the usage of Yogācāra teachings

²⁰ It is conceivable that the detailed descriptions of meditation and psychology in Yogācāra compendiums had brought more concrete standards of verification to the highly elusive, concept-defying Chan experiences. Also, it shows a consistency within its tradition, as originally so-called Northern Chan was under the strong influence of Xuanzang’s Yogācāra texts, as was clearly shown by [11, p. 249–314].

²¹ On the implication of Yogācāra thought in the text of *ZJL*, please refer to [12, p. 83–91].

to support the One Mind teachings²². It was his analysis that influenced late Ming scholars and Wang Kentang in particular²³. It is quite symbolic, that the late Ming Buddhism syncretism turned towards a much earlier syncretic thought of *ZJL*, to once again re-apply Yogācāra thought to reinforce the One Mind teachings²⁴.

Some words should be said not only on the reasons why Yogācāra was chosen as a target for doctrinal revival but also on the contents of the “Yogācāra” as it was understood by late Ming apologists. Yongming Yanshou’s *ZJL* was one of the last bright examples of a living Yogācāra tradition, though it was applied to Chan practice, not philosophized per se. The next notable take on Yogācāra tradition in China was undertaken only at the beginning of the 16th century by Lu’an Putai 魯菴普泰 (fl. 1511)²⁵ of Beijing’s Da Xinglong Monastery 大興隆寺²⁶.

²² This point is elaborated in detail in [13, p. 55–68].

²³ According to my preliminary analysis, almost third fourth of Wang Kentang’s citations in his Buddhist commentaries derive from different fascicles of *ZJL*.

²⁴ The resurrection of Yogācāra thought and an attempt to reconcile it with Huayan, Tiantai, or Chan, brought forth not only a syncretic union but also some long-forgotten debates on the theoretical premises of the thought currents. For instance, a famous philosophical interaction between a Yogācāra scholar Yu’an Zhengui 玉菴真貴, and a Huayan scholar Kongyin Zhencheng 空印鎮澄, on the topic of what constitutes the shared “world of sensory experience” (*qi shijian* 器世). For a detailed discussion of the debate, please refer to [14, p. 117–170]. Zhencheng also ignited another debate, that involved many of that-time Buddhist masters, including Zibo Zhenke: namely, the debate on Seng Zhao’s idea of the immutability of things. Zhencheng applied Yogācāric logical methodology and *yinming* syllogism to refute Seng Zhao’s ideas in his *The Logical Investigation of the Immutability of Things* (*Wu buqian zhengliang lun* 物不遷正量論). For the analysis of Zhencheng’s methodological discourse and the reaction, it invoked, please refer to [15, p. 421–473].

²⁵ No historical records survived on the life of Lu’an Putai. Nevertheless, two of his texts on Yogācāra are still present: Complimentary Commentary to the Verses Delineating the Eight Consciousnesses (*Bashi guiju song buzhu* 八識規矩補註, published in 1511) and the Commentary on the Lucid Introduction to One Hundred Dharmas of Mahayana (*Dacheng baifa mingmen lun jie* 大乘百法明門論解, also published in 1511).

²⁶ As John Jorgenson notes in his unpublished dissertation (to which I had access due to courtesy of Professor Lin Chen-kuo), though Yogācāra did not continue as an uninterrupted lineage, studies on Yogācāric texts continued still. Despite the lack of

In the preface to Tongrun's *Cheng weishi lun jijie* 成唯識論集解 [Collected Commentaries on Cheng Weishi Lun] Wang Kentang recorded a hagiographical story of the way Lu'an Putai got re-introduced to Yogācāra thought:

余聞紫柏大師言，相宗絕傳久矣。魯菴泰法師，行腳避雨止一人家簷下，聞其內說法聲，聽之則相宗也。亟入見，乃一翁一嫗說。師遂拜請教，因留月餘，盡傳其學而去。疑翁嫗非凡人，蓋聖人應化而現者。

I have heard Great Master Zibo telling that the transmission of the tradition of *xiang* school had come to an end a long time ago. [Then, once] during his pilgrim journeys dharma master Lu'an [Pu]tai seek to hide away from rain and took shelter under the roof of one's family house, and heard that [someone] was discussing the dharma inside [the house]. He listened [carefully], and [understood] that they were speaking about *xiang* school. He hastily entered [the house], and saw an old man speaking to an old woman. The Master immediately begged to be instructed in [the *xiang* school], and for this stayed [there] for more than a month, [while] the teaching was completely transmitted [to him], and [then] left. [Lu'an] suspected that the old man and an old woman were no ordinary humans. They must have been the sages that transformed [themselves into ordinary humans] and appeared [to him]²⁷.

This kind of mythogenesis of Yogācāra revival reflects the estimation of the valuableness of the Yogācāra school in the eyes of the late

a textual tradition of *faxiang* lineage for more than two centuries, the hagiographical collection of the Huayan tradition, *Xianshou zong sheng* 賢首宗乘 (published in 1706) traces an unbroken lineage of Ci'en (i.e. Kuiji's) school through Yuan dynasty to the early Ming and directly to Lu'an Putai, who revived it distinctly as *faxiang*. Anyway, all the later textual interpretations had to rely on the quotations from the limited number of surviving *faxiang* texts and explanations found in *Huayan jing shuchao* 華嚴經疏抄 by the Huayan patriarch Qingliang Chengguan 清涼澄觀 (737–838) and ZJL.

²⁷ Wang Kentang, preface to Tongrun's *Cheng weishi lun jijie* 成唯識論集解 [Collected Commentaries on Cheng Weishi Lun], X50, no. 821, p. 658b18–22. Alternative translation can be found in [9, p. 21]; and also in [16, p. 39].

Ming clergy, Zibo in particular. It also shows a habitual pattern of legitimization that was common in Buddhist stories of divine revelations of teachings. Chu notes that this story was not a mainstream one, as it is only Kentang who narrates it [9, p. 21], nevertheless, it is an important reference to the way Zibo Zhenke framed the origins of the Yogācāra revival. Lu'an Putai established a lineage of Buddhist monks, who studied and contributed greatly to the development of late Ming Yogācāra²⁸. The greatest of them was his “grandson” — Xuelang Hong'en²⁹. As was mentioned above, the range of the available Yogācāra texts was quite limited, as Kuiji's commentaries were no longer available. More to that, a new text of questionable origin emerged that claimed to be of Xuanzang's authorship and offered a quintessence of Yogācāra teachings – *Bashi guiju song* 八識規矩頌 [Verses Delineating the Eight Consciousnesses] (later shortened as *BSGJS*).

It was Xuelang Hong'en, the reviver of both Yogācāra and Huayan traditions, who formulated an essential list of Yogācāra texts for late Ming Buddhist practitioners and scholars. The list contained eight texts called *The Eight Essentials of Xiang School* (*Xiangzong bayao* 相宗八要)³⁰: *Yinming ruzhengli lun* 因明入正理論 [Nyāyapraveśa (Introduction to Logic)] by Śāṅkarasvāmin; *Dasheng baifa mingmen lun* 大乘百法明門論 [Lucid Introduction to the One Hundred Dharmas] by Vasubandhu; *Bashi guiju song* 八識規矩頌 [Verses Delineating the Eight Consciousnesses] (traditionally assumed to belong to Xuanzang authorship), *Weishi sanshi lun* 唯識三十論 [Thirty Stanzas on Consciousness Only] by

²⁸ There is a brief but detailed overview in [16, p. 39–55].

²⁹ Xuelang Hong'en and Hanshan Deqing were the “grandsons” of Lu'an Putai, as they studied under his direct disciple — Wuji Mingxin 無極明信 (1512–1574), a monk from Nanjing's Bao-en monastery 報恩寺 (monastery, where Hong'en served as an abbot lately). Wuji Mingxin studied Huayan and Yogācāra under Putai in Beijing and brought his teachings back to the south.

³⁰ This list survives in two orders: *The Explanation of the Eight Essentials of Xiang School* by Gaoyuan Mingyu (*Xiangzong bayao jie* 相宗八要解) and *The Direct Explanation of the Eight Essentials of Xiang School* by Zhixu (*Xiangzong bayao zhijie* 相宗八要直解).

Vasubandhu, *Guan suoyuan yuan lun* 觀所緣緣論 [An Analysis of the Objects of Cognition] by Dignāga; *Liuli heshi* 六離合釋 [Six Interpretations of Compound Terms] by Chengguan; *Guan suoyuanyuan lunshi* 觀所緣緣論 釋 [Commentary on the Analysis of the Objects of Cognition] by Dharmapāla, and *Sanzang Dashi zhen weishi liang* 三藏大師真唯識量 [Proof of the Ultimately Consciousness-Only Position by the Great Master Tripitka] assumingly by Xuanzang. Apart from these texts, *Cheng Weishi lun* [Discourse on the Perfection of Consciousness-only] by Xuanzang, *Weishi kaimeng wenda* 唯識開蒙問答 [Questions and Answers for the Begginer Learners of Consciousness-only] by Yuanming Tongji 圓明通濟, some abstracts from *Commentary to Avamta-saka Sūtra* (*Huayan jingshu* 華嚴經疏), *Śūraṅgama Sūtra* (*Lengyan jing* 楞嚴經)³¹, and, of course, *ZJL* had the central role in late Ming Yogācāra studies and the production of new commentaries. These texts constitute the contents of late Ming Yogācāra studies and act as the objects of commentary endeavors of late Ming Yogācāra scholars³².

During Wanli era Buddhism played a big part in the life and activities of the gentry. Monks and lay Buddhists of the gentry class formed a unique intellectual and social relationship [19, p. 71–113]³³, that re-vigourised Buddhist tradition. This sudden proximity and the degree of contact between the clergy and gentry became even an object of

³¹ In the late Ming the Śūraṅgama Sūtra (*Sutra of the Samādhi of Heroic Progress*) became a very authoritative text in the revival efforts of different schools of Buddhism. This sūtra was also used as source material for Yogācāra thought. Zibo Zhenke constantly underlined the invaluable place this sūtra had among other texts and recommended mastering this text for soteriological purposes. Other sūtras that Zibo preached were *Avamta-saka Sūtra*, *Lotus Sūtra*, and the Sūtra of Perfect Enlightenment (*Yuanjue jing* 圓覺經).

³² For the discussion on the late Ming commentaries of Yogācāric texts, please refer [17, p. 43–72]; and also [18, p. 225–260].

³³ Due to the abnormally high competition over official positions gentry had to seek new fields of cultural capital to re-establish their social status. Thus, by the patronage of Buddhism and monasteries they were investing in the symbolic capital [20, p. 18–19].

critique³⁴ within the monastic community. Buddhism became a fashion among Wanli-era gentry, though the scope and depth of Buddhist activities varied greatly [19, p. 80–81]. The difference between lay Buddhist movements of earlier eras and the one of Wanli period lies in their complexity and organized nature. The center of lay-Buddhist activities was in the modern-day Jiangsu and Zhejiang provinces, the area which also served as a center of Neo-Confucian learning [21, p. 62–89]. The biographies of more than one hundred lay devotees of the period, recorded in the collection *The Biographies of Lay Buddhists (Jushi zhuan 居士傳)* by Peng Shaosheng 彭紹升 (1740–1796) reflect that the most active lay Buddhists belonged to the intellectual and scholar-official elite of the Jiangnan 江南 province³⁵ (modern-day partly Jiangsu and Anhui) — the native province of Wang Kentang.

2. Wang Kentang as Zibo Zhenke's Disciple and Beyond: the Cultivation, the Canon, the Network, the Commentaries

Zibo Zhenke managed to establish a firm relationship with many influential gentry families of Jiangnan province and Jintan in particular and had precept-disciples among many outstanding scholar-officials of this region. Kentang and his father Wang Qiao 王樵 were patrons of Zibo Zhenke, alongside other Jintan clans, such as Yu 于 (represented by the famous scholar and Kentang's friend Yu Yuli 于玉立, style-name Zhongfu 中甫(1583 jinshi)), and He 賀³⁶ clans and actively contributed

³⁴ For instance, Zhuhong objected to exceeding engagement in the activities of the gentry and the general “gentrification” of monks.

³⁵ The reasons behind this particular region becoming a center of lay Buddhist patronage are analyzed in [22, p. 115–122]; the famous metaphor on the scholars-clergy relationship in the late Ming to be “like a lid to a box” and its culture-social background is discussed in [20, p. 54–91].

³⁶ He clan from Danyang 丹陽 included brothers He Xueren 賀學任, He Xueyi 賀學易, and He Xueli 賀學禮, who actively participated in the carving of the Jiaying Canon. For a detailed discussion of the role these clans played in the publishing of the Canon, please refer to [23, p. 301–371].

to the carving of the Jiaxing canon (see below). Both Wang Kentang and his father Wang Qiao formed a close relationship with Zibo. It is not clear what year exactly they got exposed to Zibo's teachings. Zibo passed Jintan around 1582 (tenth year of Wanli reign) or 1583 (eleventh year of Wanli reign), where he got close to Yu and Wang clans³⁷, so it is relatively safe to say that it was at least at this time that Kentang became infatuated with Zibo's teachings. In the 1603 preface to the punctuated copy of *CWSL* (*Cheng weishi lun biaoyi* 成唯識論標義), Kentang pointed out that already twenty years had passed after he had first listened to Zibo's lectures on Yogācāra teachings [19, p. 251], therefore it is safe to say that in 1583 he was already exposed to Yogācāra teaching through master Zibo. While Wang Qiao enjoyed a common at the time patronage-type of relationship with Zibo, Kentang's bond with the master was of a different nature. Kentang not only became Zibo's precept-disciple (*jiedizi* 戒弟子)³⁸ and received spiritual guidance from the master³⁹, but also dedicated his time as a scholar to Zibo's Yogācāra revival project.

The Zibo's letters to his *shidaifu* gentry friends and lay disciples, Kentang in particular, offer a detailed picture of the scope of spiritual guidance they sought and received from the Master. The guidance that Zibo gave his literati friends and precept-disciples is the best illustration of his views on the right Chan, as discussed above. For instance, when Kentang complained about difficulties with practicing the meditation, Zibo immediately insisted on scriptural studies as the right foundation for meditational practice, moreover, he applied some Yogācāra-originating ideas to illustrate their importance:

³⁷ “[Master Zibo] reached Jinsha. Gentlemen Yu and Wang with all the members of their clans have paid their respect [to the Master]. Increasingly treated [him] with respect” (至金沙, 于王二氏, 合族歸禮, 愈益重). *Zibo zunzhe quanji* 紫柏尊者全集, first *juan*, X73, no. 1452, p. 140b1–2.

³⁸ Actually, there is no direct evidence on whether Kentang did become the precept-disciple of Zibo or not, but judging from their correspondence and the level of guidance that Zibo offered to Kentang, I believe it is safe to assume so.

³⁹ It should be noted that Kentang was only six years younger than Zibo Zhenke.

中甫人來，得手書甚慰懸想，但書中云：「參禪不易」... 若真心要出生死，與人商量不得，須要自家討個分曉。貧道雖宗門種草，若論見地，未始不以教乘為據證。釋迦因地中，未值然燈，苦修多劫，終非佛因，值然燈後，一稱南無佛，皆已成佛道。此理顯白易了，見地一端，諸佛稱之為大事因緣... 今宇泰即未能修悟證悟，亦當閱熟一部教乘，以求解悟。其間習氣，以熏力故，不求損滅，而自損滅。

Zhongfu's⁴⁰ man came, and [I] got your letter that was quite soothing to one's imagination. But in the letter, it was said: "It is hard to practice meditation" ... If you sincerely want to escape from the [cycle] of life and death, it cannot be achieved through discussion with people. It needs to be understood through your own efforts. I, unworthy monk, although am sowing seeds in the Chan school, but if [we] speak of the insight of wisdom⁴¹, it has always taken the teaching vehicle [i.e. Buddhist sutras] as the ground. Śākya[muni] during the period of practice [which was the cause of his enlightenment]⁴², [if he was not to] meet with Light-causer [i.e. Dīpaṃkara Buddha]⁴³, [then despite] the hard practice through many kalpas, [he] would never have a Buddhahood⁴⁴. After he came across the Light-causer, as soon as only once said *Namo Buddha* [i.e. I devote myself entirely to the Buddha], at that [exact] moment [immediately] realized the path of Buddha [i.e. the way of Buddha leading to Buddhahood]. These principles are easy to be demonstrated. The stage of insight is what is called the sole great

⁴⁰ Namely, Kentang's friend Yu Yuli.

⁴¹ It is the fourth out of ten stages (*shi di* 十地) to achieving Buddhahood, and found in the *Prajñāpāramitā* texts, and also recognized in Tiantai thought. The ten stages are also called "shared in all three vehicles" (*san cheng gong shi di* 三乘共十地). The fourth stage implies freedom of wrong views.

⁴² Period distinguished from the one after achieving Buddhahood.

⁴³ The term «Randeng 燃燈» is a reference to Dīpaṃkara Buddha (*randeng fo* 然燈佛) from Lotus Sutra — the 24th predecessor of Śākyamuni, who assured that the latter will become Buddha. But it can also be used as a metaphor of individual's innate Buddha or the metaphor of enlightenment.

⁴⁴ Cause that leads to the attainment of buddhahood, i.e. merit of planting wholesome roots.

cause for all the Buddhas to become enlightened and save all sentient being ... Today you, Yutai, cannot yet practice awakening and achieve full realization. You still need to read and become familiar with some of the Buddhist scriptural teachings so that to understand it [i.e. how to achieve enlightenment. [As for] your habituated tendencies, due to the power of perfuming [of the scriptural studies], there is no need to try to lessen them as they will lessen naturally⁴⁵.

Apart from general guidance on the Buddhist path and practice, Zibo also addressed specific personal fears and uncertainties of his disciples and lay patrons. In one of his letters to Kentang, he comforted the latter on not having sons to continue the family line. The consolation Zibo offered to his precept-disciple shows both the degree of intimacy the master and disciple had and at the same time Zibo's determination to spiritually guide Kentang in every social situation, even a very unfortunate one:

所天皆在高年,而令兄與令弟,並受性疎曠,不能奉湯藥。光公苟不任此,孰能任之? 此事理然也。老漢但念光公,晚得一子,則事有繼。倘事親而無繼,不惟家門之光無有傳者,即心燈之光,後亦難續矣。此苦不獨人間有之,天上⁴⁷亦有之。故曰: 人間有絕嗣之痛,天上有無子之悲。或光公若能準之因果,直下不疑,反以無累,為作觀之資,則無子之苦,乃光公大師也。

[Your] parents are all in all aged, and your esteemed elder brother and your esteemed younger brother [they] both have inborn sanguine and unconstrained [characters], [so that they] cannot offer the medical decoction [to your father — i.e. take care of your father]. If [you], honored Master [i.e., Kentang] cannot bear this, who can bear it? This is the indisputable principle of this matter. However, when an old fellow like me thinks of [you,] honored Master, if [you] get a son in the late years [of your life], then [your] life-work will have a continuation. Supposing [one] has no offsprings due to serving his parents, [in this case] not

⁴⁵ *Zibo zunzhe quanji* 紫柏尊者全集, *juan* 24, X73, no. 1452, p. 354c4–22.

only the glory of the family has no one to be passed to, it is [also] that the light of the mind-lamp [i.e. intelligence], its flame is hard to continue to burn further [as there are no successors to pass it to]. This kind of hardship is found not only in the human [realm], it is also present in the heavenly realm. That is why it is said: that in the human realm there is the pain of being without offspring, in the heavenly abode there is the sorrow of being childless. Perhaps if [you,] honored Master, could act in accord with [the principle of] cause and effect without doubt, and contrarily, take non existence of effect [i.e., offsprings] as the aid for the contemplation. Then the sorrow of not having sons can still become a great teacher for [you], honored Master⁴⁶.

Through his connection with Zibo, Kentang became a part of a tight-knit network of the eminent monks and lay scholars that were centering around Zibo Zhenke, including such prominent clergy figures of the late Ming Buddhist thought as Gaoyuan Mingyu 高原明昱 (1527–1616)⁴⁷, Hanshan Deqing 憨山德清 (1546–1623), Huanju Zhenjie 幻居真界⁴⁸, Mizang Daokai 密藏道開⁴⁹, etc. Apart from the clergy, several Kentang's *tongnian*, most importantly Dong Qichang, as well as close friends —

⁴⁶ *Zibo zunzhe quanji* 紫柏尊者全集, *juan* 24, X73, no. 1452, p. 349c8–24.

⁴⁷ Gaoyuan Mingyu 高原明昱, alongside with Wang Kentang, was called by Shengyan the only one of two true Vijnānavādin among all late Ming Buddhist scholars. He contributed greatly into late Ming Yogācāra research. His works include: *Cheng Weishi lun suquan* 成唯識論俗詮, *Xiang zong bayao jie* 相宗八要解, *Bai fa ming men lun zhui yan* 百法明門論贅言, *Weishi sanshi lun yue yi* 唯識三十論約意, *Guan suo yuan yuan lun hui shi* 觀所緣緣論會釋, *Guan suo yuan yuan lun shi ji* 觀所緣緣論釋記, *Liu li he shi fa shi tong guan* 六離合釋法式通關, *Yin ming ru zheng li lun zhi shu* 因明入正理論直疏.

⁴⁸ Years unknown. Zhenjie was the disciple of Zibo. His most important works include: *Wubuqian lun bianjie* 物不遷論辯解, *Yinming ru zhengli jie* 因明入正理論解, *Dacheng qixin lun zuanzhu* 大乘起信論纂註, *Lengyanjing zuanzhu* 楞嚴經纂註, *Guan suoyuanyuan lun jijie* 觀所緣緣論集解.

⁴⁹ Mizang's biography can be found in the Jiaying Canon: *Mizang kai chanshi yigao* 密藏開禪師遺稿, J23, no. B118, p. 1a1–b19. Mizang actively participated in Zibo's project of carving the Jiaying Canon. On his participation in the project, please refer to [24, p. 1–25]; and also [25, p. 129–157].

Yu Yuli⁵⁰, Miao Xiyong 繆希雍 (1556–1627)⁵¹, Wu Weiming 吳惟明⁵², and also such important figures in the late Ming Buddhism landscape as Feng Mengzhen 馮夢禎 (1548–1608, *jinshi* 1577)⁵³ constituted an important part of Zibo Zhenke's Buddhist network, and actively participated in the printing of Jiaxing canon and Buddhist scholarly activities. As is evident from his testament and cross-reference from his father and friends' epistolary collections, Kentang became Zibo's disciple both

⁵⁰ Yu Yuli's (?–1621?) style name was Zhongfu 中甫. His clan was one of the active patrons of Buddhism and Zibo Zhenke in particular, as he belonged to the inner circle of Zibo's network. Moreover, his clan was one of the most active patrons of the carving of the Jiaxing Canon. According to Chen Yuh-neu's 陳玉女 research, Yu clan published 266 fascicles of Buddhist text during Wanli reign, and 504 in total during the Ming-Qing carving of the Jiaxing Canon. It was only second to He clan of Danyang 丹陽賀氏, who published 568 fascicles in total during this period (for the statistics, please refer to [23, p. 323]. Yu Yuli received his *jinshi*-degree as early as 1583 (43rd place of the second rank) and stayed at court up to 1592 when he was dismissed from service due to criticizing the conduct of the imperial consort. After the loss of his career, he stayed at Jintan and never assumed an official position again. He was a close associate of the Donglin movement (Donglin dang 東林). Yu Yuli's official biography is found in the 119 fascicle of *History of Ming Dynasty (Ming shi 明史)*, "biographies" (*liezhuan 列傳*) section. Yu Yuli was interrelated with Kentang through the marriage of the latter with his sister.

⁵¹ Miao Xiyong was a renown late Ming physician and compiler of *The Commentaries on the Divine Husbandman's Materia Medica Canon (Shennong bencaojing shu 神農本草經疏)* and *Extensive Notes on Medicine from Xianxing [i.e. Person with Foresight] Studio (Xianxing zhai yixue guang biji 先醒齋醫學廣筆記)*. A short note on Miao Xiyong is found in 229 volume of *Ming shi*, placed after the biography of Li Shizhen 李時珍.

⁵² Wu Weiming was one of the nine patrons of Jiaxing Canon chosen by Mizang Daokai.

⁵³ Scholar-official Feng Mengzhen had connections with many important figures in the late Ming Buddhist landscape, including such clergy figures as Yunqi Zhuhong, Zibo Zhenke, Mizang Daokai, and others. He also took an active part in the carving of the Jiaxing Canon. His writing collections and diaries offer a unique and invaluable glimpse into the everyday Buddhist activities, correspondences, and social networks, in which he partook. His daily records show the way Buddhism was studied, discussed, and socialized by both late Ming lay literati devotees and clergy. The name of Kentang is also found on the pages of his diaries *The Diaries of the Quick Snow Hall (Kuixuetang riji 快雪堂日記)* and also in the *biji* compendium *The Collection of the Quick Snow Hall (Kuixuetang ji 快雪堂集)*.

for a self- cultivation practice and because it was a suitable object for the evidential scholarship⁵⁴. The last objective makes Kentang an exceptional figure in the late Ming Buddhist landscape, as only he and Gaoyuan Mingyu were placed in the group of pure Yogācāra-scholars in the influential work on the late Ming Buddhism by Shengyan⁵⁵. Kentang was exposed to the Yogācāra teachings through the lectures of Master Zibo and was immediately perplexed by the depth and complexity of the teachings:

余始聞唯識宗旨於紫柏大師。授以此論，命之熟究，茫無入處。求古疏鈔已不可得。後閱《開蒙》及檢《宗鏡》、《華嚴疏鈔》，遇談此論處，輒錄之簡端，於是漸有一隙之明。繼聞巢松、緣督諸師，留神此論。結侶焦山，博究大藏。

I have first learned the Yogācāra teaching from the venerable master Zibo. After receiving this teaching I was obliged to study it, but their meaning was boundless and indistinct, that is why I [wanted] to turn for the help to commentaries and explanations of old times [i.e. the

⁵⁴ That seems to be a common leitmotif for many late Ming Wang Yangming Confucianism-inclined scholars, as they have focused their scholarly attention on the mind cultivation and actively participated in the late Ming Buddhism-Confucian dialogue. We see the same pattern with some of Wang Kentang's *tongnian jinshi*, such as Jiao Hong 焦竑, Huang Hui 黃輝, Dong Qichang 董其昌 and so on, who were actively participating in the Buddhist studies (though out of different goals), for both self-cultivation and as a part of their scholarly path.

⁵⁵ “The adherers of Consciousness-only [*Weishi* 唯識] in late Ming can roughly be divided into two currents: one [current consisted of] those, who were specializing in *Weishi* and not involved in any other schools. For example, Mingyu and Wang Kentang both can be considered as representatives [of this current]. Another [current was represented] by scholars coming from other schools, who at the same time studied *Weishi*. Those were all remaining [Buddhist] masters. Although Mingyu and Wang Kentang could not completely break away from the influence of *Zongjing lu* on *Weishi*, they already tried to the greatest extent to apply for the *Weishi* position, to use the *Weishi* sutras and shastras to serve as a basis for their commentaries. If speaking from the efficacy and contents, among all the *Weishi* commentaries of late Ming scholars, the most outstanding is Wang Kentang's *Verified Meaning of Cheng Weishi Lun*, be it in terms of structuration, explanation, language style, or especially, in terms of the profoundness of the exploration of the meaning [of the original text]. [It all makes this text] extremely valuable for academic scholarship” [26, p. 243].

works by Kuiji], but they were already unobtainable. Afterward, I read *Kaimeng*, and examined the *Zongjing*, and *Commentary to Avamtasaka Sūtra*, found the places where these teachings are being discussed, and at once recorded the brief explanations. Gradually there was a tiny light of understanding. I continued to listen to Chaosong [i.e. Chaosong Huiqin 巢松慧浸 (1566–1621, Hong'en's disciple], Yuandu [Yuandu Huijing 緣督慧經 (years unknown), Hong'en's dharma-grandson], and other teachers. I was careful with the teaching, united with my companions [in this endeavor] on the Mount Jiaoshan, and thoroughly studied the Canon⁵⁶.

This brief biographical record provides a very precise reflection of the late Ming Yogācāric studies: the lack of textual and doctrinal basis; the background reading from which the Yogācāric thought was “excavated”; the twofold process of Yogācāric scholarship, which included both evidential research and lectures of prominent Buddhist teachers; the networks of both lay and clergy Buddhist scholars, that centred around prominent teachers and monasteries. Kentang's writings contain little biographical data and focus mainly on the topics that Kentang felt important to *share* with his readers, therefore it is not easy to reconstruct his Buddhist activities from a historiographical point of view. Nevertheless, it is safe to say that starting from 1582 to 1583 Kentang actively participated in the Buddhist activities as a part of the Jiangnan region Buddhist network that centred on Zibo and Mizang. Judging from *Yugang zhai bi zhu* 鬱岡齋筆塵 Zibo Zhenke also visited Kentang's home in Jintan and stayed there at least several times, both before and after Kentang's short-lived career in Beijing⁵⁷. One of the richest and most detailed biography entries on Kentang's path as a Buddhist devotee and

⁵⁶ Wang Kentang's preface to Gaoyuan Mingyu's *Cheng weishi lun suquan* 成唯識論俗詮, X50, No 820, p.503a10–X50, No 820, p. 503a20.

⁵⁷ Kentang records only one date in connection to Zibo's visits — the *bingshen* 丙申 year of Wanli reign, namely 1596. According to Wang Kentang's *biji*-collection *Yugang zhai bi zhu* 鬱岡齋筆塵 [Duster-brush of the Yugang Studio], in this year Zibo also met with his other followers, including Qu Ruji 瞿汝稷, style-name Yuanli 元立 (1548–1610) in Changshu 常熟. Please refer to the discussion of Jiaxing Canon below.

scholar is found in the preface to *Yinming ru zhengli lun jijie* 因明入正理論集解 [*Collected Commentary on Nyāya-praveśa*] (X 53, No. 857), later shortened as *YMRZLLJJ*), carved in 1612)⁵⁸. According to it, in 1585 (*yixi* 乙酉 year of Wanli reign) Kentang stayed with his friend and future *tongnian* Dong Qichang at Qixia Monastery 棲霞寺 near Nanjing and received guidance on Chan practice and Yogācāra theory from Zibo Zhenke. This was also the time when Kentang first received a copy of *Nyāyapraveśa* — one of the eight essential texts for late Ming Yogācāra scholars:

一日於素庵法師閣上，得一小梵冊。有喜色，手授余二人曰：「若欲深汎教海，則此其舟航維楫乎。」觀之則〈因明入正理論〉也。余二人茫不知所謂，素庵之嗣幻齋自言 昔嘗曾講演，師令為余二人解說，迄不能明，玄宰蹙頰棄去，余手錄一紙，略為科判，藏之巾笥。歲暮計偕入都門。

One day [we] went up to the pavilion of Master Su An⁵⁹, and got one small Buddhist book. With a happy face [Master Su'an] handed it to us.

⁵⁸ The list of the *Eight Essential Texts of Yogācāra* (*Xiang zong ba yao* 相宗八要) contained the text of *Nyāyapraveśa* 因明入正理論 ((No. 1630) in Vol. 32), attributed to Śaṃkarasvāmin (商羯羅主) and translated by Xuanzang. This text was the first text of *yinming* logic ever translated into Chinese, offering an overview of Dignaga's logical thought. In the late Ming period, it also was this text that became the source of knowledge on Indian Buddhist logical thought for late Ming Yogācāra-oriented Buddhist scholars, both monastic and lay, and brought forth several important commentaries, which should be studied as a part of the general revival of Yogācāra thought in that period. These commentaries are as follows: 1. *Yinming ru zhengli lunjie* 因明入正理論集解 (X. 53, No. 856) by Huanju Zhenjie 幻居真界 (years unknown). The text was carved in 1589. 2. *Yinming ru zhengli lun zhishu* 因明入正理論直疏 (X 53, No. 858), by Gaoyuan Mingyu 高原明昱. 3. *Yinming ru zhengli lun jijie* 因明入正理論集解 (X 53, No. 857) by Wang Kentang, carved in 1612. 4. *Yinming ru zhengli lun zhijie* 因明入正理論直解 by Ouyi Zhixu 藕益智旭 (1599–1655).

⁵⁹ Su'an Zhenjie 素庵真節 (1519–1593) was an eminent monk and a lecturer at Qixia monastery, specializing in Huayan school. His hagiography is collected in the *juan* 5 of *Bu xu gao seng chuan* 補續高僧傳 [Extended Continuation of the Biographies Collection of Eminent Monks]. Additional information on him can be found in *Shi jian jigu lue xuji* 釋鑑稽古略續集 [Continuation of the Brief Compilation of Buddhist History]. For recent research on him and his activities at Qixia monastery, please refer to [27, p. 423–446].

[He said:] If [you] want to swim in the deep waters of the sea of teachings, then this is the paddle of the boat [that will carry you]. [I] observed it, and it was the *Nyāyapraveśa*. We were confused and didn't know its meaning. Su An's heir Huang Zhai said that in the past [he] had the experience of lecturing it. Master ordered [him] to explain [the treatise] to us. But in the end we could not understand [the meaning]. Xuanzai frowned in irritation and left. I have written down one page for this text, slightly divided it into abstracts, and [then] stored it in the book-box. At the end of the year was chosen as a candidate for the Imperial exams and entered the capital⁶⁰.

During his stay in Beijing in the spring of 1586⁶¹, together with Yu Yuli Kentang visited Mizang Daokai at Longhua monastery (*Longhua si* 龍華寺), where he obtained a copy of Huanju Zhenjie 幻居真界's *Yinming ru zhengli lunjie* 因明入正理論解 [Commentary on *Nyāyapraveśa*]. At that time in Beijing, Mizang Daokai, acting on the request of his teacher Zibo Zhenke, had chosen 10 *shidaifu* for the noble mission of patronizing and carving the Buddhist texts, that would later be known as Jianxing Canon⁶². The names of the participants of this core group of lay Buddhists chosen by Mizang and subsequently by Zhenke for the printing of the Canon are: Zeng Qianheng 曾乾亨 (1533–1607), Fu Guangzhe 傅光宅 (1547–1604), Tang Wenxian 唐文献 (1549–1613), Zeng Fengyi 曾鳳儀, Xu Yan 徐琰, Wu Weiming 吳惟明, Yuan Huang 袁黃 (1533–1606), Qu Yuanli 瞿元立 (1548–1610)⁶³, Yu Yuli, and Wang Kentang⁶⁴. The carving venue was first chosen to be the Miaode monastery 妙德庵 in Wutai 五臺 mountains (lasted from 1589 to 1592), but

⁶⁰ Wang Kentang, self-preface to *Yinming ru zhengli lun jijie* 因明入正理論集解, X53, no. 857, p. 917c10–15.

⁶¹ This time Kentang failed the attempt to receive a *jinsi* degree.

⁶² Jianxing Canon received its name after the southern region where the majority of the texts were carved.

⁶³ Qu Yuanli 瞿元立, style-name Taixu 太虛 (1548–1610) was a famous scholar-official and the author of the famous Chan collection *The Record of Pointing at the Moon* (Zhiyue lu 指月錄).

⁶⁴ The list is found in the 44 fascicle of *Jushi chuan* (X88, no. 1646, p. 265b15–19).

due to poor working conditions and the disproportional financial support from the south if compared to the one received from the north it later moved to the south into the Jingshan 徑山 mountains⁶⁵.

The core group of lay patrons met in Beijing and decided on the tactics and rules for the printing of the texts, the editorial process, and the criteria for the quality of the texts [28, p. 226]. These rules were strictly implemented up to the death of Zibo in prison in 1603. One of the letters of Mizang Daokai to Yu Yuli reflects the way newly arrived participants of the carving of the Buddhist texts were educated on how to do it properly⁶⁶. It also mentions the proofreading and correcting of the texts, in which actively participated the members of the Jiangnan Buddhist network, including Yuli, Kentang, Mengzhen. The letter also paints a picture of a tightly intertwined intellectual network of literati friends (Kentang, Yuli, Mengzhen, Miao Xiyong, etc) and patronizing gentry clans (He clan from Danyang 丹陽 in particular here), that all contributed to the printing of chosen texts and at the same time formed a financial structure that donned money for this project:

不肖以九月上旬至山叢林，規範漸就調停。南來之眾，皆已入堂校對，華嚴合論寫刻者，亦相繼從事矣。合論訛舛頗多，即南方新刻八卷，其校訂出馮先生，樂子晉手，然亦弗就妥。今山中寫刻俱善，有非南方諸刻所可及，若全藏得如是終始，誠至願也。宇泰及足下兩緣皆當刻意完全，與曇生來賀氏緣事，只須足下作字，并不肖書封去取來，就金壇發付可也。如必欲曇生親往，亦無不可。但曇生親往，須仲淳與俱乃善，惟足下與仲淳計之。

I, the unworthy man, have reached the mountain monastery in the first ten days of the ninth month. The standard [for the texts] is gradually being reconciled, the crowd coming from the south is all already in the hall [of the monastery] proofreading [the texts], and those who

⁶⁵ For the change of temple locations in Jiaying mountains and exact dates, please consult the table in [23, p. 187].

⁶⁶ For the outline of the strict criteria set for the quality of the reprinted texts, please refer to [28, p. 224–225].

write and carve the *Combined Teaching of Huayan Sutra* [*Huayan jing helun* 華嚴經合論], they also one after another are engaging in their work. There are numerous mistakes in the [text of] *Combined Teachings*, namely in the eight scrolls that were newly carved in the south. Their editing was underdone by the gentleman Feng [Mengzhen], and carving by Le Zipu, but still it was not done appropriately. Nowadays carving and writing both go well in the mountains. All the texts that were carved in the south cannot reach the standard [of the texts that are carved here]. If the whole Canon can be finished in this matter, that will be the fulfilment of my deepest wishes. Yutai and you, my friend, both should fully commit one self to the carving. To help Tansheng⁶⁷ to come to He clan with official business it is only needed for you, my friend, to make an acquaintance, and seal it together with my humble letter and send [it to them], and then Jintan will be able to send the payment at once. If [you] want Tansheng to go there by himself, it is fine too. But it will be better for Zhongchun [i.e. Miao Xiyong] to go together with Tansheng Only you and Zhongchun plan for it⁶⁸.

Wang Kentang had actively participated in the sponsoring of the carving of the texts at least two venues: in Wutai mountains in 1589–1592, and at Wanshou monastery in Xingsheng in Jingshan mountains, Hangzhou in 1593–1599 [23, p. 177–178; 245–246]. But the process of the carving turned out to be much slower and more difficult than Kentang initially envisioned. Despite this, Kentang's determination to contribute to the completion of the task became even stronger, as he deemed it to be of a soteriological value. In his *Proclamation on the Desire to Carve the Canon* (*ke dazing yuanwen* 刻大藏願文), Kentang laments the prolonged process of the carving of the Canon and at the same time proclaims it to be his utmost life goal:

⁶⁷ Tansheng 曇生 was an abbot of Huacheng Monastery 化城寺 at Jingshan. His duty was to gather the money and other forms of donations, which he then sent to the carving center in Wutai mountains.

⁶⁸ Mizang Daokai, *Mizang kai chanshi yigao* 密藏開禪師遺稿 [Posthumous Manuscript of Chan master Mizang Daokai], fascicle one, J23, no. B118, p. 14a12–15.

自戊子迄今十三年矣，而於全藏不能以半，則豈獨業重緣薄？造物者亦若靳之默？丈夫要自闢宇宙，何可為造物所囿，為業緣所縛？宜各發勇猛心，捨慳貪心，種莫大之因，為龍華前茅。宜各發勇猛心，捨慳貪心，種莫大之因，為龍華前茅。不然，浩浩長劫，有法時無幾，何時是出苦日耶？念及於此，骨竦毛豎，不孝雖貪，願歲捐十金至藏完而止，衣食可缺，此不可缺。

Starting from *wuzi* year [1588] and up till now thirteen years have passed already, but not even half of the Canon has been accomplished. Is it really that the karma is too heavy and the causal conditions [for the Canon to be accomplished] too thin? The [force] that created all myriad of things, [you] also seem to silently ridicule [our efforts]? If a noble man wants to create a universe, how can he be restricted by the [force] that created all myriad of things and bound by the karmic causes? One should courageously put up determination [to achieve the set goal], and cast away all covetous thoughts. [The one who] Seeds the greatest cause becomes the vanguard for the future Dragon-flower [tree]⁶⁹. Otherwise, [as] during the vast and long *kalpa*, there are only a few moments when [the Buddha preaches] the Dharma, [therefore] when there would be the day to escape the suffering? [When] I, the unworthy, thought about it, the hair on my body stood up [in fear], despite the greed [I] was willing to donate each year ten *jin* until the Canon would be finished. The food and clothes can be lacked, but it [i.e. the Canon] cannot be lacked⁷⁰.

The exact amount of texts sponsored by Kentang himself is still subject to further study. It is known that Wang family continued carving of the texts up to Qing times [23, p. 332–333]. Kentang himself had at least sponsored carving of such texts as *Treatise on the Sutra of Adamantine*

⁶⁹ In Buddhist mythology, the dragon-flower tree (Skt., *nāga-puṣpa*) will be the *bodhi*-tree (the tree under which the awakening of the Buddha will take place) of the future Buddha — Maitreya.

⁷⁰ Wang Kentang's *Proclamation on the Desire to Carve the Canon* (*ke dazing yu-anwen* 刻大藏願文 collected in Mizang Daokai's *Mizang kai chanshi yigao* 密藏開禪師遺稿 [Posthumous Manuscript of Chan master Mizang Daokai], *juan* one, J23, no. B118, p. 6c17–24.

Transcendent Wisdom (Jin gang ban re bo luo mi jing lun 金剛般若波羅蜜經論 (in 3 fascicles))⁷¹ in 1601 at Jizhao Monastery in Jingshan mountains (*Jingshan jizhao an 徑山寂照庵*), and also an earlier copy of the *Śūraṅgama Sūtra (Da fo ding ru lai mi yin xiu zheng le yi zhu pu sa mo hang shou leng yan jing ge lun 大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經合論*)⁷² in ten *juan* in 1589⁷³. Kentang also printed a punctuated copy of CWSL in 1603 named *Cheng weishi lun biao yi 成唯識論標義* [Punctuated According to the Meaning [Version of] *Cheng weishi lun*], (please refer to the discussion below).

Kentang's Buddhist works were all but one published in his late years. The works are:

1. *Can chan yao jue 參禪要訣* [The Secrets to Practicing Chan's Meditation] — Kentang's preface is dated by the ninth month of *jiachen* year of Wanli reign (carved in 1604).

2. *Yinming ru zhengli lun jijie 因明入正理論集解* [Collected Commentary on *Nyāya-praveśa*] (carved in 1612).

3. *Cheng weishi lun zhengyi 成唯識論證義* [Proved Meaning of *Cheng weishi lun*] carved in the sixth month of *guichou* year of Wanli reign (1613) just before Kentang's death⁷⁴.

4. *Bashi gui ju song jijie 八識規矩頌集解* [Collected Commentary on *Bashi gui ju song*]⁷⁵.

⁷¹ This text was sponsored by Wang Kentang, proofread by monk Daomei 道梅, from Jiaying region calligraphy was done by Xu Pu 徐普 from Suzhou, and carving was made by Fu Ruquan 傅汝權.

⁷² Possible translation of the full title: *The Combined Theory of the Sūtra on the Śūraṅgama Mantra that is spoken from above the Crown of the Great Buddha's Head and on the Hidden Basis of the Tathagata's Myriad Bodhisattva Practices that lead to their Verifications of Ultimate Truth.*

⁷³ Published in Jintan. Kentang collected money for the carving of this copy.

⁷⁴ The self-preface ends in such wording: "Self-preface [written] on the 19th day of the sixth month of *guichou* year of Wanli reign by suffering from loneliness and trying to overcome an illness Buddhist devotee Wang Kentang, second name Yutai" (萬曆癸丑六月十九日死灰居士王肯堂宇泰甫力疾。X50, no. 822, p. 830a5–6).

⁷⁵ Kentang's *Collected Commentary on Bashi gui ju song (Bashi gui ju song jijie 八識規矩頌集解)* remained unpublished (and apparently, unfinished) and was just

Can chan yao jue is an earlier Buddhist work, published next year after the death of Zibo in prison. It reflects Kentang's personal interest in the practice of meditation and also reflects his approach to writing Buddhist commentaries in general. The copy of the book survived only in Japan⁷⁶, while the traces of it in China were lost early on⁷⁷. One of the reasons for such disappearance might be the secondary nature of Kentang's commentary. Among the 30 quotes from Chan masters' lectures on meditation and enlightenment, 26 quotes are same with those found in Zhuhong's *Changuan cejin* 禪關策進 [Strategic Advance to the Gateway to Chan Essential teachings], published in 1600⁷⁸. Despite the possible "plagiarism", Kentang's preface is quite descriptive, as it reflects the way Chan meditation was discussed (both as the practice itself and its discourse) by late Ming erudite. Again, the main focus is on the seeming discrepancy of the relationship between Chan's school ideals and written/spoken word:

嗚呼！佛教衰而禪宗興，禪宗衰而千七百則葛藤復為不立語言文字之語言文字，而為講為鈔，不勝其顛倒錯謬矣。於是少林之宗遂為天下所薄不信，而有志學道者，不復以參禪為事，高者尋章摘句，弘一經一論，自謂把本修行，不失菩提種子，而下者唯以三時課誦為不虛消信施。苦哉！苦哉！

recently discovered by Jiang Kaiting 簡凱廷 as a part of his Ph.D. and subsequent post-doctoral research and studied by Ni Liangkang 倪梁康. The research and the text were published as an article. Please refer to [29, p. 96–123]. Jiang Kaiting's findings on the circulation of late Ming Yogācāra commentary literature and its re-introduction to Japan during Edo-period were summarized in [17, p. 43–72].

⁷⁶ The copy of the text was discovered by professor Ni Liangkang in the library of Komazawa University 駒澤大學 and is now available online.

⁷⁷ It is mentioned in such Ming book catalogues as *Mai wang guan shu mu* 脈望館書目, *Dan sheng tang zang shu mu* 澹生堂藏書, Bibliographical section (*yishu zhi* 藝術志) of History of Ming, and *Qian qing tang shu mu* 千頃堂書目.

⁷⁸ The list of the quoted masters and the comparison of the contents of two books is found in Li Zhizhang 李志璋, "Dianjiao shuoming" 點校說明 [Editorial remarks], in Wang Kentang 王肯堂, *Cao chan yao jue* 參禪要訣 [The Secrets to Practicing Chan's Meditation], Hangzhou foxueyuan 杭州佛學院 [Buddhist University of Hangzhou], 1–3. Li Zhizhang, though, notes, that further research should be made on the exact source-book for Kentang's *Cao chan yao jue*.

Alas! When Buddhism waned, Chan school flourished, and when Chan school waned, then again the tangle of vines [i.e. complicated and unclear] of the spoken and written words became the language for the non-established in language thousand seven hundred cases [of the *gong'an*]⁷⁹. And it is used to lecture and writing comments [on the inexplicable in words Chan's *gong'an*], and it was not admitted that to do so was to commit the fallacy of inversion. As a consequence, the school of Shaolin had thinned [itself] in the Heavenly Kingdom and was not believed into [anymore]. Those who dedicated themselves to the learning of the Way did not come back to dealing with the [practice of] meditation anymore. Those who were better [at meditation] have searched through the paragraphs [in treatises and sutras] and assembled the lines [into writings], promoting single sutra and single treatise, thinking to themselves that they were practicing the root without losing the seed of *bodhi* [i.e. the wisdom of the awakening]. And those of low [intellectual capacity among the practitioners] have only [listened] to the lectures during three times, thinking that they do not waste their faith and donation for nothing. What a misery! What a misery!⁸⁰

While *Cao chan yao jue* did not receive a wide circulation or fame, Kentang's *Yinming ru zhengli lun jijie* was included into the Canon alongside with the commentaries of other Buddhist masters (Huanju Zhenjie, Gaoyuan Mingyu, Ouyi Zhuxi). As was already mentioned above, Kentang's attention towards *Yinming ru zhengli lun* was drawn as early as 1585, but the actual work on *YMRZLLJJ* started much later. First, Kentang discovered the copy of Huanju Zhenjie's 幻居真界 *Yinming ru zhengli lunjie* 因明入正理論解, but the meaning of the original text still remained unclear. He came back to the text only in 1609, when resumed his official service in Nanjing:

⁷⁹ It is the total number of *gong'an*, that is given in the *Wu deng hui yuan* 五燈會元 [Combined Sources for the Five Lamps] by Lingji tradition Chan monk Dachuan Puji 大川普濟.

⁸⁰ Wang Kentang 王肯堂, *Cao chan yao jue* 參禪要訣 [The Secrets to Practicing Chan's Meditation], Hangzhou foxueyuan 杭州佛學院 [Buddhist University of Hangzhou], 1.

己酉夏余在南曹，於同年何矩所齋中見師子窩澄法師解，似又晰于幻居，而義滋淺狹，意頗少之。

In the summer of the *jiyou* year (?) I was an official in Nanjing. At the cabinet of [my] *tongnian* He Jusuo⁸¹ I saw the commentary by Master [Zhen]cheng⁸² from *Lion Among Men's Nest* [monastery in Wutai mountains]. It seems that the wisdom once again comes from Huanju. The meaning is narrow and the thought is limited⁸³.

Kentang produced his own commentary on *Yinming ru zhengli lun* only in the summer of 1612, when he was already bedridden due to a grave illness. Kentang describes the painstaking process of working on the text in a very plain and direct style:

王子夏蘊璞法師結制余拙隱園中，出此論解見示。余伏枕無所用心，因得從容讀之。開卷瞭然，具有定見，非餘揣摩依傍者比也。至以龍樹論與清涼永明所引因明疏鈔語，參互考訂，則所牴牾亦復有之，於是晝而考夜而思，研究不輟，寢食俱忘。如坐暗室，久而漸明，今則了了盡見室中諸物，乃至鍼縷亦無所眩矣。因採集諸論有關者。及三家註疏之合者，重為解釋一過，始於五月十一日，成於是月二十日。

In the summer of *renzi* year⁸⁴ Master Yunpu⁸⁵ started the summer retreat in my *Humble Hidden Garden*, and he demonstrated the [ideas] coming from [Huanju's] commentary on the treatise. I was lying on the sickbed, and due to having nothing else to worry about had plenty

⁸¹ Late Ming scholar-official He Zhanzhi 何湛之, second name Gonglou 公露, style-name Jusuo 矩所, late style-name Shuyuan 疏園, life years unknown.

⁸² Master Kongyin Zhencheng 空印鎮澄 (1547–1617). It is a very interesting mentioning, as Zhencheng's commentary on *YMRZL* did not survive. On Zhencheng's *Yogācāra* critique and related works, please refer to [30, p. 1–40].

⁸³ Wang Kentang self-preface to *Yinming ru zhengli lun jijie*, X53, no. 857, p. 917c20–22.

⁸⁴ Year 1612.

⁸⁵ Buddhist monk Yunpu Ruyu 蘊璞如愚 (years unknown) was the disciple of Hong'en. His writings include: *Konghua jishi* 空華集詩, *Yinhe jishi* 飲河集詩, *Shitou jishi* 石頭集詩 etc.

of time to calmly read [the treatise], and when I began to read it, its [meaning] became clear. [I formed] a firm stance [on the text] that could not be nearly compared to that on what the others were trying to figure out [before]. I even examined and compared the Nāgārjuna's treatise [i.e. *Nyāyapraveśa*]⁸⁶ with the quotations from *Nyāyapraveśa's Commentaries* [by Kuiji, etc.] by Master Qingliang⁸⁷ and Master Yongming [Yanshou] and corrected them. And as there still remained controversies, [I] studied [the text] during the day and pondered [on it] in the night, constantly examined [it], even forgetting to eat and sleep. And [it happened so] like when one is sitting in a dark room, and after long time one is gradually able to see all things in the room completely and entirely. And even a needle and a thread cannot remain concealed [from one's sight]. [It was] for the reason [that I] have collected everything relevant to the treatise and combined it with the commentaries and notes of the three masters [i.e. Huanju, Chengguan, and Yongming Yanshou]. And then once again explained [the treatise]. I have started working on the 11th day of the fifth month and completed [the Commentary] on the 20th day of the same month⁸⁸.

The limitations of the available scholastic commentary literature apparently were of great concern to Kentang and other scholars that studied Yogācāric thought. The case of his study of *Nyāya-praveśa* paints a very vivid picture of the way Yogācāra texts were approached, disseminated, discussed and studied during late Ming. The unavailability of the source materials limited Kentang's habitual *kaozheng*-type approach, and he was self-aware of that. In the preface to Gaoyuan Mingyu's *Cheng weishi lun suquan* [*Unrefined Explanations of Cheng Weishi Lun*] (later shortened as *Suquan*) Kentang observed:

宋南渡後禪宗盛極，空談者多，實踐者少，排擯義學，輕蔑相宗，前舉諸典漸以散失。

⁸⁶ Here, Dignāga is meant by Nāgārjuna.

⁸⁷ Huayan Buddhist master Qingliang Chengguan 清涼澄觀 (738–839).

⁸⁸ Wang Kentang self-preface to *YMRZLLJJ*, X5387, p. 105a14–6.

After the capital was moved to the south during Song, Chan school flourished to an extreme degree. There were more empty talk than practice. The doctrinal study were despised, while the *faxiang* school [i.e. Yogācāra] was denigrated⁸⁹.

Kentang pointed out three difficulties that Mingyu, and in him any other late Ming Yogācāra scholar, including Kentang, had to face when producing a commentary on Yogācāra text such as *CWSL*:

1. Yogācāra was considered a lost knowledge, therefore it was not commonly taught by Buddhist teachers.
2. It was hard to study and understand the remaining texts without the Kuiji's commentaries and living scholastic tradition.
3. Due to the commentaries being lost, the Yogācāra thought survived only in the form of scattered citations in the later texts. Therefore, it is easy to “miss what teachers have strived to create”⁹⁰.

These difficulties were overcome not only through the efforts of leading Buddhist masters such as Zibo, Zhuhong or Hong'en, or personal talents of the scholars producing commentaries. Buddhist scholar networks played a very important role in the process of reconstructing Yogācāra thought. Kentang's relationship with Gaoyuan Mingyu and their academic exchange on the topic of *CWSL* offers even a better example of that than the story behind Kentang's *YMRZLLJJ*.

Kentang first met Mingyu in person while in Beijing⁹¹, and they discussed Yogācāra teachings and *CWSL* in particular. After learning

⁸⁹ Wang Kentang's preface to Gaoyuan Mingyu's *Cheng weishi lun suquan* 成唯識論俗詮 [Unrefined Explanations of Cheng Weishi Lun], X50, no. 820, p. 503a13–14.

⁹⁰ X50, no. 820, p. 503b18–24.

⁹¹ It is hard to pinpoint exact year of their meeting in Beijing. It could have been in the Hanlin period of Kentang's official career (1589–1596), as professor Yang Weizhong proposes in his article on Gaoyuan Mingyi and Lu'an Putai [31, p. 125]. But there is also another possibility that they met in 1586, when Kentang was in Beijing for his failed attempt on *jinshe*-degree. All-in-all, the first meeting happened not earlier than 1586, and not later than 1596, when Kentang left his office in Beijing and returned to Jintan.

about Yogācāra from Zibo's lectures and studying available texts (such as *Weishi kaimeng wenda* 唯識開蒙問答, ZZL and *Commentary to Avamtasaka Sūtra* 華嚴經疏), he started to ask for guidance from other Buddhist teachers. Among them Kentang names two Huayan masters: Xuelang Hong'en's disciple Chaosong Huiqin 巢松慧漫 (1566–1621⁹²) and Xuelang Hong'en's dharma-grandson Yuandu Huijing 緣督慧經 (years unknown).

Kentang further studied Buddhist canon at Jiaoshan monastery 焦山寺 and also seek guidance from abovementioned masters on understanding the CWSL. Both Chaosong and Yuandu provided him with their own punctuated copies of CWSL, that became the foundation for Kentang's own punctuated version *Cheng weishi lun biaoyi* 成唯識論標義 [Punctuated According to the Meaning [Version of] *Cheng weishi lun*] (later in the text shortened as *Biaoyi*) in 1603⁹³. Kentang still deemed his degree of understanding of the text insufficient and continued to look for further guidance on relevant Yogācāric ideas. He apparently listened to the lectures on Yogācāra by Wang Taigu 王太古⁹⁴, but it was only the Mingyu's commentary on *Explanatory Notes on Ālambanaparīkṣā* (*Guan suoyuan yuan lun shiji* 觀所緣緣論釋記), that satisfied Kentang's scholarly taste and high standards⁹⁵. The work

⁹² Chaosong is tightly associated with Hong'en's another disciple — Yiyu Tongrun.

⁹³ For the discussion of Kentang's *Biaoyi*, please refer to [18, p. 232–235]. The only currently discovered copy of *Biaoyi* is stored in the Library of Shanghai (Shanghai tushuguan 上海圖書館).

⁹⁴ Wang Taigu or Wang Ye 王野 was a lay Buddhist from Mingyu's close circle. Biographical record of Wang Ye is found in *Lie chaos hi ji* 列朝詩集 [Poetry Collection from Arrayed Dynasties] by Qian Qianyi 錢謙益. Wang Ye also wrote the preface for Mingyu's *Guan suoyuan yuan lun shiji* 觀所緣緣論釋記 [Explanatory Notes on Ālambanaparīkṣā].

⁹⁵ Kentang praised the *Explanatory Notes* in the preface to it in a following way: “before [reading it I] could not [comprehend] even one sentence [in the text of *Ālambanaparīkṣā*], but the master [Gaoyuan] had explained everything with utmost easiness and clearliness, so that other would understand it” (...曾不可以句·而師釋之如指諸掌·則其他可知也。 Wang Kentang's preface to *Cheng weishi lun su quan*, X50, no. 820, p. 503a24.).

impressed Kentang so much that in 1603 he asked Mingyu to take the seat of the abbot at Dongchan monastery 東禪寺 in Jinsha 金沙, where Mingyu gave lectures on *CWSL* and worked on his *Suquan*. After three years, in 1606 Kentang resumed his official service and was appointed to Nanjing. He immediately invited Mingyu to give lectures on his *Suquan* commentaries on *CWSL* at Jiufeng Monastery 鷲峯寺⁹⁶. Lectures were a great success. Again, after more three years, in 1609, Mingyu moved to Waguan monastery 瓦官寺, where again lectured on *CWSL*. Kentang records that at that time Mingyu received the news about Zhencheng also working on the commentaries on *CWSL*⁹⁷ and decided to visit the master at Lion among Men's Nest Monastery in Wutai mountains, but Kentang spoke against it: “[I] firmly stopped [the Master from going], as the Master should not [be exposed to the possibility to] suffer the heatstroke while walking to the North”⁹⁸. In the winter of the same year Kentang went to Beijing for the court re-attestation of scholar-officials and a bit later Mingyu also arrived to Beijing. He stayed at Longhua monastery and gave lectures on *CWSL* at Maitreya nunnery (*Mile an* 彌勒庵), while Kentang returned to Nanjing.

In 1611⁹⁹ Kentang had retired from service and met Mingyu again, as he travelled to Wulin 武林. In 1612 Mingyu started giving lectures on *CWSL* at the Hall of the Mirror of Orthodoxy (Zongjing tang 宗鏡堂) at Jingci monastery 淨慈寺 in Hangzhou¹⁰⁰, but Kentang, though eager to attend it, could not due to progressing illness. Mingyu finished *Suquan*

⁹⁶ Wang Kentang's preface to Mingyu's *Cheng weishi lun su quan*, X50, no. 820, p. 503b3–5.

⁹⁷ Nonetheless, Zhencheng did not produce a separate commentary on *CWSL*.

⁹⁸ 「固止之，師不可冒暑北邁」，X50, no. 820, p. 503b6–7. According to Kentang's preface to *Cheng weishi lun su quan*, Mingyu visited Zhencheng in 1611, after his stay in Beijing. But, so it seems that the two masters did not find a common ground: “[They] did not get along well, so [master Mingyu returned] to the south” (「不契而南」，X50, no. 820, p. 503b10).

⁹⁹ See in [32, p. 90] the date of Kentang's retirement is named to be the year 1612, but in this preface Kentang gives a year earlier dating.

¹⁰⁰ X50, no. 820, p. 503b10–12.

in 1611 and send a copy to Kentang with the request to write a preface to it. Kentang's illness impeded him from immediately proceeding with the task or even reading the text in the first place, but in the early autumn of 1612 he finally felt better for a short while. Kentang records his amazement on the quality of Mingyu's commentary as the latter managed in the absence of Kuiji's commentaries, living tradition or capable teachers to "pass the tradition without adding anything new"¹⁰¹. This is the highest praise possible in the eyes of the late Ming Yogācāra scholar, as it labels Mingyu's *CWSL* commentary a truly "Yogācāric". Kentang-Mingyu relationship centred on the research of the school of characteristics and *CWSL* in particular and was part of a broader Buddhist scholarly network, that included such masters as Zibo, Hong'en, Hanshan Deqing, Zhencheng, Tongrun etc.

Starting the first exchange in Beijing, Kentang and Mingyu mutually encouraged and supported the study of *CWSL*. This intellectual exchange of many years bore fruit in a form of two commentaries on *CWSL* — Mingyu's *Suquan* and Kentang's *Cheng weishi lun zhengyi*. But before discussing Kentang's *Zhengyi*, another commentary on *CWSL* should be mentioned — the *Cheng weishi lun jijie* 成唯識論集解 [Collected Commentaries on Cheng weishi lun] by Yiyu Tongrun. Yiyu Tongrun, same as Master Chaosong, were both the disciples of Master Hong'en. Kentang studied at Jiaoshan Monastery when Zibo stayed there and received guidance in *yinming* and also *CWSL* from Master Chaosong and Master Yuandu (Hong'en's dharma grandson). According to Kentang's self-testament, during his study of *CWSL*, due to the extreme difficulty of the text¹⁰², Kentang proposed a collaboration between

¹⁰¹ Wang Kentang's preface to Gaoyuan Mingyu's *Cheng weishi lun suquan*, X50, no. 820, p. 503b16–18.

¹⁰² I have dedicated my thoughts to this text entirely, have examined and studied all the classics, have punctuated [the whole text], and still there were numerous parts which [I was] hesitant about and left for further clarification" (「余既潛心此論, 攷求諸典, 有所標識, 而闕疑尚多」)。 (Wang Kentang's preface to *Cheng weishi lun jijie*, X50, no. 821, p. 658a21–22).

abovementioned Buddhist masters and invited them to Jiaoshan Monastery to work together with the Canon and produce a commentary on the text. Chaosong and Yuandu accepted the invitation and came to Jiaoshan monastery¹⁰³. But they deemed that the mission of writing a commentary on *CWSL* could not be accomplished without the help of Yiyu Tongrun. Kentang records him inviting Yiyu Tongrun to join their effort, but due to the busyness of the latter this project failed. The exact time of this failed endeavour is not known, but judging from the hints in Kentang's preface to *CWSLJJ*, this happened at around 1602 or a little bit earlier. In the preface to *CWSLJJ* Kentang laments that his effort to bring three masters together were sabotaged by the lack of time and interest from the parties, and later it was already too late to think about any joint projects as Yuandu passed away, Yiyu Tongrun produced the commentary on his own in 1612, and Kentang was bedridden due to an illness. Two Kentang's prefaces to *CWSL* commentaries by his "Yogācāra colleagues" reflect the unprecedented place the text played in the late Ming Yogācāra and general Buddhist scholarship. The text became the foundation for scholarly networks and became the object of a long-time group and individual studies, was taught to the general Buddhist public in a form of lectures, and deciphered in a form of commentaries. Kentang himself worked on *CWSL* for more than a decade, but due to the grave illness in his late years, *Zhengyi* was finished after Mingyu's and Tongrun's commentaries. Kentang commented on the tight competition to complete the commentary to *CWSL*, placing Mingyu's commentary above all else. Despite it, Kentang hoped that *Zhengyi*, though "unworthy of the wood used to engrave it" (*yu zhi zhengyi yi qie zai mu yi* 余之證義亦且灾木矣)¹⁰⁴ was still to serve as a helpful addition to Mingyu's commentary. Kentang was painfully aware of the impossibility of reviving the "original Yogācāra", but still made it his scholarly objective:

¹⁰³ Ibid., p. 658a22–b5.

¹⁰⁴ Wang Kentang's preface to *Cheng weishi lun suquan*, X50, no. 820, p. 503b24–c2.

相宗理方，一字出入，便謬以千里矣。不佞雖有臆見。目未曾經考證。口未曾經商確者。皆不敢入解。今入解者。不過撫古人言句以成文耳。。。余恒謂陳那護法 諸菩薩皆果位聖人，在賢劫千佛之數，其造諸論，皆現量心中流出，吾輩願以分別心揣摩卜度。

In the School of Characteristics [i.e. Consciousness-Only school], which is rigorous in reasoning, even if [only] one word is added or omitted, the mistake would be grave [indeed]. I, deprived of any talent, though had a speculative view [on the text — i.e. *CWSL*], but before [my] eyes have gone through an evidential research, before my mouth has participated in the discussions [on *CWSL*], I dared not to start commenting on it. Now, I started [writing] commentary on it, however [ended up with] merely citing the sayings of the ancients [on the subject] and made them into the text ... I have always hold that Dignāga, Dharmapāla and other bodhisattvas, all of the sages that are counted as those among thousand buddhas that existed in this good *kalpa*, all of their treatises have flown out of their mind by the means of direct perception. But we, on the contrary, have to use the discriminative mind only to figure out [the meaning of the teachings] and to infer it¹⁰⁵.

It is quite descriptive, that Kentang compares the cognitive process behind complying of the commentaries on Yogācāric texts in his era to inference (*biliang* 比量) as opposed to the direct perception (*xian liang* 現量) of such big figures as Dignāga or Dharmapāla. In late Ming understanding of these types of cognitions, direct perception received an added soteriological value¹⁰⁶. Even in this preface, which does not specifically discuss types of perceptions, Kentang reflects this particular feature. The difference in quality and value of texts is reflected in the epistemological means available to their authors. The search for

¹⁰⁵ Wang Kentang's self-preface to *Cheng weishi lun zhengyi*, X50, no. 821, p. 658b6–12.

¹⁰⁶ This idea was expressed by Jakub Zamorski in his yet unpublished presentation at NCCU Buddhist Studies Forum organized by Professor Lin Chen-kuo: “Emptiness, Methodology and Modernity” (Kongxing, fangfa yu xiandaixing 空性、方法與現代性), on June 5, 2021.

and assembly of the “verified quotations of the ancient masters” was the primary methodological approach and at the same time Kentang’s objective in all of his Buddhist commentaries. He constantly underlined the inappropriateness of creativity while dealing with Yogācāra thought and made it his goal to avoid such unwanted “innovation”. This trait is characteristic to both *Can chan yao jue*, *YMRZLLJJ*, and *Zhengyi*, as well as the recently discovered *BSGJSJJ*. *Zhengyi* was published in 1613, the final year of Kentang’s life. The work on it was taunted by Kentang’s poor health, as he had to overcome his terminal disease to finish it. In the preface to *Zhengyi* Kentang admitted that his commentary had lots of common places with Tongrun’s *CWSLJJ* and also Mingyu’s *Suquan*, but on the other hand, there were points on which he disagreed with both masters. Therefore he decided to carve *Zhengyi* (carved in 1613, before Kentang’s death) despite the fact that both Tongrun and Mingyu carved their commentaries before him, and he was asked by both of them to write prefaces to the commentaries (therefore read their commentaries before publishing his own)¹⁰⁷. Kentang lamented:

向使余不病，得與二師反復研究辯論，以歸於一，以成一家言，則證義果可以無刻，而竟至不惜捐生校訂，以為流通計。若與二師競名然者，豈余之得已哉?! 學者鑒吾之誠，而一剗心焉，即它日龍華會上之羔雉，而此冊亦吾之縞帶紵衣也。吾即且夕溘先朝露，勝於鷺鷥駕鴻，凌倒景而朝太清，不啻多矣。

Let’s suppose I did not get ill, [in this case I] would study and discuss together with two masters [i.e. Mingyu and Tongrun] repeatedly [about the ideas in *CWSL*], so that [we could] return to the wholeness [of Yogācāra teachings] and to become one school of thought. In this case it would not be needed for the *Zhengyi* to be carved, and [I] not hesitate to go so far as to sacrifice my life for editing [it], and plan to circulate [it after the carving]. If I were to fight over the fame with the two masters, how could it be what I desired?! The scholars, seeing my

¹⁰⁷ Wang Kentang’s self-preface to *Cheng weishi lun zhengyi*, X50, no. 822, p. 829c13–15.

sincerity would cast away distracting thoughts, and someday, same as the lamb and the pheasant [i.e. the ritual gifts¹⁰⁸] for the flower-garment assembly [of Buddha Maitreya]¹⁰⁹, this book also will become my “white silk robes and waist-belt” [i.e. metaphor for the gifts exchanged with heart-felt friends]. Supposedly my life was to dissipate faster than the morning dew, but still it would be far better that the erget spreading one’s wings, it’s inverted reflection on the water, soaring up towards the Great Clarity [i.e. the sky/the Way]¹¹⁰.

I believe that these words sum up Kentang’s understanding of the aims and objectives of Yogācāra research that was available to a late Ming scholar. Not to innovate, but to “excavate” a long lost meaning, not to strive for personal fame, but to meticulously research and restore a forgotten tradition. Kentang stood at the core of late Ming CWSL studies, as he inspired, promoted and stimulated the research of the text by both Mingyu and Tongrun, and also contributed greatly by his own commentary on the text. Kentang was at a core of CWSL studies of late Ming, inspired by the text and inspiring other to study it. It is a pity that his idea of a collective study of the text did not come to fruition, as this would definitely bring late Ming Yogācāra studies to a new level.

Kentang’s last Buddhist commentary — *Bashi gui ju song jijie* (BSGJSJJ) — apparently remained unfinished, as this commentary does not contain a single word of Kentang himself, but is a mosaic of citations. In a way, it can be said to be the most “representative” Kentang’s Buddhist commentaries methodologically, as it contains only “verified” citations of what Kentang estimated to be of a true Yogācāric origin and nothing else. It is no wonder that Kentang worked to produce a commentary on one of the most popular Yogācāric texts of late Ming

¹⁰⁸ According to *Zuo Zhuan*, young lamb, wild goose, pheasant are the ritual animals used in ritual sacrifices and ranged according to the status of the participant. High officer (minister rank) holds a lamb, officials hold the goose, and shi class — a pheasant.

¹⁰⁹ The first assembly where Maitreya will give teachings.

¹¹⁰ Wang Kentang’s self-preface to *Cheng weishi lun zhengyi*, X50, no. 822, pp. 829c20–830a4.

Buddhism, as both Zibo Zhenke and Mingyu had written commentaries of *BSGJS*¹¹¹. *BSGJSJJ* was composed in the last year of Kentang's life and saw light only posthumously, as Kentang himself did not manage to print it. The text lacks usual self-preface or any other preface. What is more interesting, Kentang had never mentioned that he worked on the text in any other Buddhist text he left, including prefaces. *BSGJSJJ* was published much later than Kentang's death in 1613, but earlier than 1622, as it is mentioned in Hanshan Deqing's preface to *Bashi guiju song zuanshi* 八識規矩頌纂釋 by Xuzhong Guangyi 虛中廣益. The analysis of contents by Ni also shows that Xuzhong Guangyi had widely used Kentang's commentary to produce his own. Ni Liangkang also showed that Qian Qianyi was familiar with the text of *BSGJJJ* [29, p. 105]. Therefore, despite the text being unfinished, it still enjoyed a limited reputation among late Ming *Bashi Guiju Song* commentary literature.

Conclusion: Wang Kentang's Yogācāra Studies as the Means to the Right Cultivation?

In this article I tried to draw a picture of Wang Kentang's "Buddhist persona" as a part of late Ming Yogācāra studies and the activities of the relevant Buddhist intellectual network. Of course, the scope of this research puts some limits on the range of characteristics of late Ming Yogācāra that I discuss here, as well as the degree of detail while discussing the relevant Buddhist networking. I tried to show how the figure and ideals of Zibo Zhenke influenced Kentang's Buddhist research and practice, as well as Kentang's personality and training in evidential research shaped his approach to writing Buddhist commentaries. The reconstruction

¹¹¹ Mingyu's commentary *Bashi guiju song buzhu zhengyi* 八識規矩頌補註證義 was published in 1609. Zibo Zhenke's 八識規矩解 was, of course, published before 1603, but the exact year is unknown. Kentang should have been familiar with both texts. There is reference in the first fascicle of *Yu gang zhai bi zhu* 鬱岡齋筆塵, that Kentang and his *tongnian* 同年 discussed the first verse of *BSGJS*, namely, the question of natural sense object (*xing jing* 性境) of first five consciousnesses.

of Wang Kentang's "Buddhist biography" and corresponding social and knowledge networks illustrate the nexus between late Ming lay and monastic circles and the way they combined efforts in the search for Yogācāric knowledge and 'original' Buddhist roots as opposed to the social and intellectual challenges of the late Ming socio-cultural environment. As shown above, Kentang was an active participant of late Ming Yogācāra revival movement, especially in terms of CWSL research. The commentaries he produced were influential among his contemporaries and later generation of Late Ming Buddhist scholars. *Ju shi chuan* also highly estimated Kentang's contribution in the studies of CWSL, pointing out it to be the highest achievement of Kentang's Buddhist studies:

平生博通教乘，尤精相宗，以慈恩成唯識疏既亡，學者無所取證，乃創唯識證義十卷。

Throughout all of his life was erudite in Buddhist teachings, especially mastered the School of Characteristics. As the Commentary on [Cheng] Weishi [Lun] by Ci'en [i.e. Kuiji] has already disappeared, the scholars had nowhere to take their verification from, but he [i.e. Kentang] still created the *Verified Meaning of [Cheng] Weishi [Lun]* in ten fascicles¹¹².

For Kentang Buddhist studies and especially Yogācāra studies were the proper means to understand the surrounding world. Same as medical studies gave him the means to treat people and reduce suffering both in his family and beyond, Buddhist and especially Yogācāra studies allowed Kentang to better understand the Way. Kentang draw parallel between the two forms of knowledge:

此如黃帝岐伯論陰陽著藏腑經絡之原委，俞跗之湔腸浣胃，扁鵲之洞見五臟癥結，華陀內照之圖。醫者不知此，則亦不可以言醫而療病起死人矣。故學道者，不明唯識之旨，則雖聰明辨才籠蓋一世，而終不免為儻侗真如，顛預佛性。今談道者滿天下，而見道者絕無一人，非此之故哉。

¹¹² *Ju shi chuan* 居士傳, *juan* 44, X88, no. 1646, p. 265c21–22.

This is like Huangdi and Qi Bo discussing that Yin Yang manifests all the details of viscera-*zang* and organs-*fu* and channels *jingluo*. Yufu, who has washed the intestines and the cavity of the stomach; Bian Que, who has clearly seen an obstruction of the five viscera-*zang*, the illuminating of the inner [organs] drawing by Hua Tuo. If a physician does not know all this, then it also cannot be said that the physician can treat to health and raise from the death[bed]. Therefore, the one who studies the Way, if he does not understand the meaning of the Consciousness-Only [school], though he cleverly discerns the covers of the present life, but in the end cannot escape lacking [of understanding of] thusness, ignorance and stupidity [in understanding of] the nature of Buddha. Nowadays, the world is full of people speaking of the Way, but there is not a single one of them who has entered the path of seeing¹¹³. Is it not the reason for this¹¹⁴?

According to Kentang's idea, one needed to properly understand the most fundamental teachings to achieve an outstanding result in practice (be it medical or Buddhist path). In medicine one needed to properly understand the core ideas of *yin-yang*, that underlie all physiology of human body, while in Buddhism it was the Yogācāra school that played a similar role on the path of cultivation. The learner of the Way needs to find the true knowledge and through it practice the Way. That was the mission of a scholar such as Kentang — to “excavate” such knowledge and pass it on in the purest form possible. Throughout his works and prefaces Wang Kentang makes it quite clear that he envisioned his mission to be in clarification of previous traditions and in investigat-

¹¹³ According to Charles Muller's *Digital Dictionary of Buddhism*, *darśana-mārga* is the third of the five stages of attainment *wu wei* 五位 in the Abhidharma/Yogācāra path system. After entering this stage, a practitioner is considered to be enlightened (*shengzhe* 聖者) in Abhidharma and Yogācāra traditions. The practices of the path of seeing eliminate the afflictions produced by discrimination in this lifetime, but in order to eliminate the afflictions from prior lifetimes, the practitioner must proceed to the next stage of the path of cultivation (*xiudao* 修道).

¹¹⁴ Wang Kentang's self-preface to *Cheng weishi lun zhengyi*, X50, no. 822, p. 829 c2-7.

ing things to obtain a true knowledge, that would be of a *soteriological* use to his readers. This became the leitmotif of his Buddhist, especially Yogācāra studies and a foundation to his “Buddhist persona”. Moreover, as I tried to show in the article, this “leitmotif” was tightly intertwined into the intellectual canvas of the era and the particular intellectual network that Wang Kentang partook in.

References

1. Wu, Jiang. (2008), *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth Century*, Oxford University Press.
2. Elman, B. A. (2005), *On Their Terms: Science in China, 1550–1900*, Cambridge: Harvard University Press.
3. Yü, Chün-fang. (1981), *The Renewal of Buddhism in China — Zhuhong and the Late Ming Synthesis*, Columbia University Press.
4. Chien, Kai-ting (簡凱廷). (2012), “Wanming yixue seng yiyu tongrun jiqi xijian zhuzuo kaoshu” 晚明義學僧—雨通潤及其稀見著作考述 [A Study on Yiyu Tongrun’s Life and Rarely Known Works], *Taiwan Journal of Buddhist Studies*, vol. 28, pp. 143–190
5. Hamar, I. (2007), “A Huayan Paradigm for the Classification of *Mahāyāna* Teachings: The Origin and Meaning of Faxiangzong and Faxingzong,” in Hamar, Imre (ed.), *Reflecting Mirrors: Perspectives on Huayan Buddhism*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 195–220.
6. Cleary, J. C. (1989), *Zibo. the Last Great Zen Master of China*, Asian Humanities Press.
7. Protass, J. (2021), *The Poetry Demon: Song-Dynasty Monks on Verse and the Way*, University of Hawaii Press.
8. Liao, Chao-heng (廖肇亨) (2004), “Huihong juefan zai mingdai — songdai chanxue zai mingdai de shuxie, yanyi yu fanxiang” 惠洪覺範在明代--宋代禪學在晚明的書寫、衍異與反響 [Rewriting Huihong Juefan in the Ming Dynasty], *BIHP*, vol. 75, no. 4, pp. 797–837.
9. Chu, W. (2011), “The timing of Yogācāra resurgence in the Ming dynasty (1368–1643)”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 33, no. 1–2, pp. 5–25.
10. Lai, W. (1986) “The Defeat of Vijñāptimatrakā in China: Fa-tsang on Fa-hsing and Fa-hsiang,” *Journal of Chinese Philosophy* 3 (1986): 1–19

11. Nobuyoshi Yamabe (2014), “Yogācāra Influence on the Northern School of Chan Buddhism”, in Chuang, Kuo-pin (ed.), *Buddhist Meditative Traditions: Their Origin and Development*, Taipei: Shih Wen Feng, pp. 249–314.
12. Yuan Hongyu (袁宏禹) (2020), “Cong weishizong de zhongjie dao weishixue de yanxu — yongming yanshou zongjinglu de weishiguan ji qi yingxiang” 從唯識宗的終結到唯識學的延續—永明延壽《宗鏡錄》的唯識觀及其影響 [From the End of Consciousness-only School to the Continuation of Consciousness-only Study: Views on Consciousness-only in Yongming Yanshou’s Record of the Axiom Mirror (Zongjing lu 宗鏡錄) and Its Influence], *Foxue yanjiu 佛學研究* [Research on Buddhism], vol. 1, pp. 83–91.
13. Welter, A. (2011), *Yongming Yanshou’s Conception of Chan in the Zongjing Lu*, Oxford University Press.
14. Brewster, E. B. (2018), “What is Our Shared Sensory World? Ming Dynasty Debates on Yogācāra versus Huayan Doctrines”, *Journal of Chinese Buddhist Studies*, no. 31, pp. 117–170.
15. Chien, Kai-ting (簡凱廷) (2019), “Kongyin Zhencheng (1547–1617) de xuesi genben fangfa zhelun: yi wu buqian zhengliang lun wei zhongxin” 空印鎮澄 (1547–1617) 的學思根本方法析論：以《物不遷正量論》為中心 [An Analysis of Kongyin Zhencheng’s (1547–1617) Intellectual Methodology Focusing on his Wu bu qian zhengliang lun], *Fo Guang Journal of Buddhist Studies*, no. 2 (4), pp. 421–473.
16. Yang, Chih-Chang (2019), “How Did Late-Ming Commentators Rebuild the Interrupted Commentarial Tradition of the Cheng Weishi Lun?”, Ph.D. disser., National Chengchi University.
17. Chien, Kai-ting (簡凱廷) (2015), “Wanming weishixue zuopin zai jianghu shidai de liuchuan yu jieshou chutan” 晚明唯識學作品在江戶時代的流傳與接受初探 [A Preliminary Study on Spread and Acceptance of Late Ming Yogācāra Works during the Edo Period], *Chung-Hwa Buddhist Studies*, vol. 16, pp. 43–72.
18. Chien, Kai-ting (簡凱廷) (2017), “Bei wang que de chuantong — mingmo qingchu cheng weishi lun xiangguan zhenxi zhushi shu kaolun” 被忘卻的傳統—明末清初《成唯識論》相關珍稀注釋書考論 [A Forgotten Tradition: The Lesser Known Late-Ming and Early-Qing Annotations of the Cheng Weishi Lun], *Hanxue Yanjiu* vol. 35, issue 1, pp. 225–260.
19. Brook, T.J. (1984), *Gentry Dominance in Chinese Society: Monasteries*

- and Lineages in the Structuring of Local Society, 1500–1700, Ph.D. thesis, Harvard University.
20. Brook, T.J. (1994), *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China*, Harvard University Asia Center.
 21. Kent, R. K. (2004), “Ding Yunpeng’s Baimiao Lohans: A Reflection of Late Ming Lay Buddhism”, *Record of the Art Museum, Princeton University*, vol. 63, pp. 62–89.
 22. Zhang, Dewei (1999), *A Fragile Revival: Chinese Buddhism under the Political Shadow, 1522–1620*, Ph.D. diss., Peking University.
 23. Chen, Yuh-neu (陳玉女), (2018), “Mingmo qingchu jiaxingzang kanke yu jiangnan shizu” 明末清初嘉興藏刊刻與江南士族 [The Carving of the Jiaxing Edition of the Buddhist Canon and the Patron Families in Jiangnan Area in the Late Ming and Early Qing], *Foguang xuebao 佛光學報*, vol. 4, no. 2, pp. 301–371.
 24. Kawakatsu Kenryō (川勝 賢亮), (2005) [Mindai kōnan shitaifu bukkyōgaku ryūko to daizokyō kaihan 明付江南士大夫仏教學流行と大蔵経開版 [The Circulation of Buddhism among Shidaifu of Jiangnan Region in Ming Dynasty and the Printing of the Canon], *Odai sigaku 鴨台史學*, vol. 5, pp. 1–25
 25. Wang, Qiyuan (王啟元) (2017), “Cong wutaishan dao jingshan: mizang daokai yu jiaxingzang chuqi jingchang chengli lunkao” 從五臺山到徑山: 密藏道開與《嘉興藏》初期經場成立論考 [From Mount Wutai to Mount Jingshan: Mizang Daokai and the Founding of the Early Printing Sites of the Jiaxing Canon], *Dharma Drum Journal of Buddhist Studies*, vol. 20, pp. 129–157.
 26. Shi, Shengyan (釋聖嚴) (1981), *Mingmo fojiao yanjiu 明末佛教研究* [The Research of the Late Ming Buddhist Thought] (Taipei: Dongchu chubanshe, 1987); Chün-fang Yü, *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis*, New York: Columbia University Press.
 27. He Xiaorong (何孝榮) (2014), “Ming chao huayan mingseng su an zhenjie yu qixiasi fojiao” 明朝華嚴名僧素庵真節與棲霞寺佛教 [Late Ming Eminent Huayan Monk Su’an Zhenjie and Buddhism at Qixia Monastery], in Chen Yibiao (陳-標) (ed.), *Huayan zhuan zong guoji xueshu yantaohui lunwenji 華嚴專宗國際學術研討會論文集* [Anthology of Papers Presented at International Conference on Huayan Buddhism Research], Taipei: Huayan lianshe 華嚴蓮社, pp. 423–446.

28. Long, Darui (2015), “Managing the Dharma Treasure: Collation, Carving, Printing, and Distribution of the Canon in Late Imperial China”, in Wu, Jiang, and Chia, Lucille (eds), *Spreading Buddha’s Word in East Asia: The Formation and Transformation of the Chinese Buddhist Canon*, Columbia University Press.
29. Ni Liangkang (倪梁康) (2015), “Wang Kentang jiqi bashi gui ju jijie”王肯堂及《八识规矩集解》 [Wang Kentang and his *Bashi Guiju Jijie*], *Zhongshan daxue xuebao shehui kexue ban* 中山大学学报社会科学版, vol. 55, no. 2, pp. 96–123.
30. Chien Kai-ting (簡凱廷) (2017), “Kongyin zhencheng dui xiangzong xueshuo zhi shangque” 空印鎮澄對相宗學說之商榷 [Kongyin Zhencheng’s Discussion on Yogācāra Theories], *Chung-Hwa Buddhist Studies* vol. 18, pp. 1–40.
31. Yang Weizhong (楊維中) (2015), “Mingdai putai xi, gaoyuan mingyu xi, huayan zong, weishixue chuancheng kaoshu” 明代普泰系、高原明昱系華嚴宗、唯識學傳承考述 [A Research on the Inheritance of Huayan School and Yogacara in the Cliques of Putai and Gaoyuan Mingyu in the Ming Dynasty], *Huayan zhuanzong guoji xueshu yantaohui lunwenji* 華嚴專宗國際學術研討會論文集 [Collected Papers of the International Conference on Huayan Teaching], vol. 1.
32. Lian Wenping (連文萍) (2017), “Yi jia bu yu, ze wang guanxuan — wang kentang de keming yu wanli keju shifeng” — 甲不預, 則望館選 — 王肯堂的科名與萬曆科舉世風 [Wang Kentang’s Scholarly Honours and Public Morals in Wanli Imperial Examination], *Chengda zhongwen xuebao*, vol. 58, pp. 59–100.

Автор / Author

Гесслер Елена — кандидат на присуждение степени доктора философии, кафедра философии Тайваньского государственного университета политологии.

Gessler Elena — PhD Candidate at the Department of Philosophy of Taiwan National Chengchi University.

E-mail: kuvurkoshka@gmail.com

Е. А. Константинова

**ИСКУСНЫЕ РЕЧИ О ЧИНОВНИЧЬЕЙ СЛУЖБЕ:
ИЗ ЗАПИСОК ЦЗЭН ГОФАНЯ (1811–1872)**

Аннотация: В статье рассматриваются дневниковые заметки Цзэн Гофаня, посвященные чиновничьей службе, основанные как на опыте самого полководца и мыслителя, так и на рассуждениях его коллег и соратников. Цзэн Гофань являлся ярким представителем традиционной китайской бюрократии, сменившим за карьеру несколько мест службы, а его записи представляют историко-культурологическую ценность. Цзэн Гофань, будучи философом изначально конфуцианского толка, в силу своей профессиональной деятельности (подавление восстаний, организация политики «самоусиления») обращался и к другим философским школам, таким как легизм. Интерес к легизму актуален и сегодня. Анализируя рассуждения о чиновничьей службе в записках Цзэн Гофаня, можно оценить перспективные пути развития китайского современного чиновничьего аппарата. Впервые в научный оборот вводятся отрывки из работ Цзэн Гофаня, переведенные на русский язык.

Ключевые слова: Китай, конфуцианство, легизм, Цзэн Гофань, чиновник, чиновничий аппарат.

Е. А. Konstantinova

**Skilled Speeches About Bureaucracy:
the Notes of Zeng Gofan (1811–1872)**

Abstract: The article is devoted to the analysis of Zeng Guofan's diary notes about bureaucracy, based both on the experience of the commander and thinker himself and on the reasoning of his colleagues and associates. Zeng Guofan is a representative of the traditional Chinese bureaucracy, who changed several jobs during his career. His notes are of historical and cultural value. Zeng Guofan as

a Confucian philosopher by virtue of his professional activities turned to other philosophical schools, such as legism. Interest for legism is still relevant today. The arguments about the bureaucratic service in the notes of Zeng Guofan contribute to our understanding of the history of the modern Chinese bureaucracy.

Keywords: China, Confucianism, legism, Zeng Guofan, bureaucracy.

Один из наиболее известных чиновников и полководцев своего времени — Цзэн Гофань 曾國翻 (1811–1872), прославившийся как подавитель Тайпинского восстания и образцовый управленец. Чиновничья карьера Цзэн Гофаня условно приходится на 1833–1850 годы, нельзя сказать, что после этого его карьера прерывается, но начинается новый этап успехов на военном поприще (1850–1864 гг.), а с 1860 года — организация «политики самоусиления». Безусловно, ключевые события и повышения по службе происходили на протяжении всей его жизни, однако становление Цзэн Гофаня как чиновника приходится именно на 1833–1850 годы, несмотря на то, что назначения на ключевые посты происходили и в последующие периоды его жизни. В периодизации, составленной с учетом карьеры Цзэн Гофаня на гражданской и военной службах, не акцентируется внимание на этапах литературной, ученой и философской деятельности.

Цзэн Гофань родился в провинции Хунань, уезде Сянсян в 1811 году, в один из непростых периодов правления династии Цин: насильственное открытие Китая, раздел его на сферы влияния между сильными державами; неравноправные договоры, подписанные по итогам опиумных войн; череда бесконечных восстаний внутри страны (Тайпинское восстание (1850–1864), восстание «факельщиков» (*нянь цзюнь* 捻軍) (1853–1868)); формирование доктрины «движение за усвоение заморских дел» (*яньву юньдун* 洋物運動) (1860–1895); попытка реформ с целью заимствования новшеств Запада — в ходе проведения политики «самоусиления». К большинству из этих событий Цзэн Гофань был так или иначе причастен [1, с. 371].

О детстве и юности будущего философа известно не так много, но с уверенностью можно утверждать, что воспитывался он в конфуцианской традиции, что способствовало формированию лояльного отношения к правящей верхушке.

Обратимся к истории и вспомним, как зарождался чиновничий аппарат в Китае и в чем заключались его особенности. Формирование чиновничьего аппарата в Китае шло в контексте взаимодействия и противостояния различных философских течений, таких как конфуцианство, легизм, даосизм, моизм и другие. Параллельно в обществе происходили мощные трансформационные изменения не только в общественно-политической и философской мысли, но и в области производства, потребления и обмена товаров и услуг [2, с. 195–196]. Зарождение древнекитайской бюрократии стало результатом множества перемен, которые проходили в обществе, начиная с периода «Весны и Осени» (VIII–V вв. до н.э.) и вплоть до периода «Сражающихся царств» (V–III вв. до н.э.) [3, с. 91].

Наиболее активными и влиятельными школами в начале формирования структуры чиновничьего аппарата были конфуцианство и легизм. С точки зрения конфуцианства, государство — это определенная система, где каждому человека отведены определенное место и роль. *«Государь должен быть государем, слуга слугой, сын сыном, отец отцом»* [4, с. 90]. По мнению Л. С. Переломова, Конфуций создал определенную модель государства с опорой на прошлое [5, с. 88], в центре которой стоит благородный муж как некий образ идеального правителя или чиновника, обладающего добродетелями и достоинствами. Если рассматривать благородного мужа с позиции чиновника, то по отношению к вышестоящим он ведет себя почтительно, преданно, ответственно выполняет свои обязанности.

По мнению Конфуция, любой индивидуум, несмотря на свое изначальное положение в обществе, происхождение и вероисповедание, может сделать карьеру чиновника и стать благородным

мужем. Существенным недостатком сложившейся системы было то, что государственные чиновники занимали высокие должности, переходившие им по наследству, что снижало уровень их образованности и эффективности, так как обладание этими качествами не влияло на служебное положение. Безусловно, думающие и размышляющие люди не могли оставаться в стороне, видя существующее положение в стране в целом и деградацию отдельных личностей в частности. Представители легизма одними из первых всерьез заговорили об описанной выше проблеме. Яркими представителями и основателями легизма стали Шень Бу-хай (400–337 гг. до н.э.) и Шан Ян (390–338 гг. до н.э.) [6]. Шень Бу-хай — советник императора при династии Хань, обративший внимание на искусство управления чиновниками. Он считал, что император должен быть в курсе реальной ситуации в государстве и понимать, какие следующие действия он совершит, однако о его истинных намерениях никто не должен догадываться, в том числе и чиновничий аппарат, который только так и можно контролировать. Однако такую идею опроверг Шан Ян — государственный деятель и реформатор царства Цинь, который понимал, что для страны жизненно необходима эффективно функционирующая система чиновников. Основная интенция его трактата «Книга правителя области Шан» заключается в создании чиновника нового времени, благополучное будущее которого напрямую связано с результатами его текущей деятельности, направленной на благо и развитие государства. Таким образом формируется легизм (*фа цзя* 法家)¹ как учение, в основе которого лежит следование закону, обеспечивающее чиновнику как поощрение за хорошую службу, так и наказание за невыполнение своих обязанностей.

¹ Легизм (школа закона) — учение об управлении государством и обществом на основе закона (фа), которое добилось статуса официальной идеологии при империи Цинь (221–207 до н.э.). Легистское учение представлено в трактатах 4–3 вв. до н.э. «Гуань-цзы», «Шан цзюнь шу» (Книга правителя [области] Шан [Гунсунь Яна]), «Хань Фэй-цзы» ([Трактат] Учителя Хань Фэя) [10].

По мнению Гуань Чжуна (?–645 г. до н.э.), еще одного яркого представителя легизма и министра царства Вэй в период Чуньцю, император формулирует и публикует законы, чиновники применяют действие законов на практике, а народ уже в конечном итоге им подчиняется. По сути, единственным законодателем является император [7, с. 27]. Так как в Древнем Китае не было системы определения наказаний, у чиновников была еще одна функция: они вершили суд, разрешали споры, возникавшие у нижестоящих по социальной лестнице [7, с. 29]. Таким образом, на основе теоретических рассуждений легистов были выработаны практические принципы для реформирования государственной системы, идеальную модель которой удалось воплотить в период правления династии Цинь, что предоставило возможность императору Цинь Ши-Хуанди подчинить и объединить страну.

После падения империи Цинь неожиданно произошло слияние ранее противостоящих друг другу течений — конфуцианской и легистской школ в рамках «ортодоксального конфуцианства», ставшего официальной идеологией империи. По мнению А. А. Бокщанина, в чиновничьем аппарате появилось детальное распределение обязанностей:

В рамках иерархического управления рядовые чиновники должны были регулярно отчитываться перед вышестоящими; уездное начальство ежемесячно отчитывалось перед областным; те, в свою очередь, ежеквартально посылали доклады в центр. Все дела, проходящие через администрацию, вплоть до самых мелких, полагалось документально оформлять, учетом и контролем стремились охватить все [8, с. 285].

Конфуцианство традиционно продолжало ориентироваться на добродетели, а не законы и их соблюдение, что в конечном итоге положительно сказалось на системе государственной администрации и привело к повышению уровня образованности чиновников. Огромную роль сыграло зарождение новых специализированных

учебных заведений, которые готовили именно чиновников, а также сама система экзаменов, которая ограничивала доступ к власти исключительно «наследников» и открывала возможность пробиться одаренным и талантливым людям без знатного происхождения и выгодного родства.

Современный китайский исследователь Ван считает:

Чиновники не занимались физическим трудом, их задачами было чтение книг и овладение знаниями по управлению государством под руководством правителя. Человек мог изменить свою судьбу, сдав государственный экзамен на должность чиновника. Экзамен состоял из таких дисциплин, как литература и публицистика, поэтому чиновники были одновременно поэтами и писателями [7, с. 25].

Таким образом, как и предполагало конфуцианство, любой человек, прикладывая старания и терпение, может развить свои таланты и умения и повлиять на свою судьбу, впоследствии сдав экзамен на должность чиновника [9, с. 54].

Возвращаясь к Цзэн Гофаню, очевидно, что он как раз и был таким человеком, который получил свой шанс благодаря успешно сданным экзаменам. В 1833 году Цзэн Гофань получает степень *сюцай* 秀才, через год *цзюйжэня* 舉人, а в 1838 г. — *цзиньши* 進士² [1, с. 372]. Он удостоился наивысшего поощрения, став одним из лучших экзаменуемых — *ши цзиши* 庶吉, и был оставлен на службу при Академии Ханьлинь 翰林書.

С того времени как Цзэн Гофань стал государственным чиновником, на служебном поприще бывало и так, что он не только

² В Цинском Китае система ученых степеней включала в себя три разряда. *Сюцай* — степень, которую получал человек, сдавший экзамены уездного уровня. *Цзюйжэнь* — степень, которую получал человек, выдержавший экзамен провинциального уровня. *Цзиньши* — высшая степень, которая присваивалась человеку, прошедшему столичные экзамены. Обладатель данной степени имел право на замещение любой чиновничьей должности [12, с. 114].

не повиновался указам сверху, но и шел наперекор им. Одна из причин, несомненно, заключалась в отсутствии полного доверия со стороны цинского правительства, не наделявшего Цзэн Гофана реальными полномочиями, другая причина заключалась в том, что Цзэн Гофань был требовательным к себе, он ощущал многочисленные пробелы в собственной подготовке из-за отсутствия опыта чиновничьей работы. Впоследствии он писал о себе:

Ведея дела с другими людьми, упрямо держался собственной позиции, ставил себя выше других, все время действовал опрометчиво [11, с. 136].

В 1849 году Цзэн Гофана назначают вторым помощником министра ведомства церемоний (*либу*) (это учреждение ведало государственным церемониалом и экзаменами), а после — вторым помощником министра в военном ведомстве (*бинбу*). В письме младшему брату он писал о достигнутом в результате перемены своего отношения к общению с людьми:

Уважаемый друг, спрашивая себя о том, что помогло мне в последние годы, в ответ [я] скажу только слово «раскаяние». Уважаемый друг, в прежние годы [я] был самонадеянным, [считал] [свои] способности чрезвычайно великими, [считал, что] мог пренебрегать [ими], а мог развивать, мог применять [их], а мог таить в себе, притом [мне] каждый раз казалось, что остальные не способны на то же самое. ... [когда] [я] глубоко раскаялся в своих заблуждениях, я осознал отсутствие у себя каких-либо способностей, и повсюду увидел, что другие люди обладают разнообразными достоинствами. ... [я] сильно изменился по сравнению с сорока годами; говоря в общих чертах, беру за суть [принцип] «то, что можно установить, можно и достичь», и применяю [принцип] «не жаловаться и не порицать». Тот, кто установил [для себя] [что-либо], с воодушевлением самосовершенствуется и сможет выстоять. Тот, кто достиг [чего-либо], ведет дела слаженно и доводит их до конца [11, с. 136].

Большую часть своей жизни Цзэн Гофань провел на служебном поприще; препятствия, которые встретились ему, не поддаются исчислению; эти препятствия чинили сослуживцы, подчиненные, но еще чаще — вышестоящие чиновники. В свою очередь, Цзэн Гофань сам признавал, что прежде испытывал крайнее отвращение к льстецам, подхалимам и взяточникам на службе и не желал водиться с ними, из-за чего постоянно вступал в конфликты всюду, где бывал, и в результате вытеснялся из общества и регулярно становился предметом насмешек.

С тех пор, как Цзэн Гофань много лет назад стал чиновником, он вдоволь испытал тяготы своего пути в столице, был снисходителен и укрепил свой авторитет среди высокопоставленных сановников и родовитой знати, тепло относился к низам и жил с ними в гармонии, и, судя по всему, был искусен в этом деле. Однако он усвоил на своем опыте, что зачастую нельзя добиться справедливости, и от этого он встал на путь яростного и решительного избличения этого, он [начал] пытаться постепенно менять упрямую привычку [предыдущих] тридцати-сорока лет, в течение которых он не примыкал ни к одной из сторон и [вел себя] равнодушно; но [в результате] стал уходить в крайность или неизбежно тяготел к пристрастности, от этого [он] многократно испытывал чужое недовольство и брал на себя вину [в случае, если] большинство его осуждало.

Тем не менее этот переходный процесс был подобен прохождению сквозь чистилище и перерождению, ему было необходимо переосмысление себя через пройденные трудности; каждый раз, открывая глаза на правду и ложь былых дней, он оказывался окутанным воспоминаниями о прошлом, угрызавшими его совесть.

В 1850 году Цзэн Гофань назначен первым помощником министра ведомства общественных работ (*гунбу*), а затем первым помощником министра военного ведомства (*бинбу*). Пройдя через многолетний опыт, Цзэн Гофань убедился, что ему одному не под силу изменить положение дел на службе, и есть лишь один путь,

если он хочет продолжать быть чиновником, — научиться приспособливаться.

Ниже приводится небольшой отрывок из текстов Цзэн Гофаня, который впервые публикуется на русском языке:

В былые времена я был неуживчив на службе с другими людьми, почти повсюду встречал враждебность. На этот раз я коренным образом поменялся и постепенно открыл [для себя] мирную сторону взаимоотношений.

Эта перемена демонстрирует то, как Цзэн Гофань, проходя сквозь перипетии службы, день за днем обретал новый опыт. Впоследствии сослуживцы, оценивая его обхождение с людьми, говорили:

Он придает большое значение книгам конфуцианцев-предшественников, анализирует их смысл, его устремления крайне честны, он скромн и обладает душевной чистотой, и уже потряс всех однажды. Совершая добродетельные поступки, он обычно скромн и не вытязивает [их] наружу; устанавливая [основы] [своего] поведения [с другими людьми], он весьма снисходителен [к ним] и не взыщет [с них] упрямо. Поэтому его путь велик и широк, прям, но не извилист, лишен недостатков преподавания, которыми обладали предыдущие поколения. Если продолжить, то [он] без пренебрежения [относится к] вынесению суждений, целиком отдается самостоятельной работе, яростно отстаивает добродетель. На военном и гражданском поприще [он] прилежно руководит подчиненными, не зная отдыха; сохраняет личное достоинство и всегда [при этом] скромн, он [уже] давно обращает [на себя] внимание множества людей. Он всегда был мотивированным и мотивировал других людей, подобно тому, как [человек] [становится] более осторожным, когда страх перед трудностями [заставляет] [его] становиться искусным; пусть даже впереди несчастья, а позади клевета, [он] все же решительно шел вперед, невзирая на них. Когда он решал дела с другими людьми, то был уступчив, воздавая им за их заслуги; не останавливался перед

трудностями и видел их значимость. [Что касается] чувства великой добродетели, то вначале подчиненные просвещали этому [людей], вслед за этим сослуживцы способствовали его [распространению], в конце же каждый восхищенно подражал ему. В связи с этим там, где имеет место преобразование нравов общества, там имеет место и помощь в трудностях [11, с. 214].

В этом отрывке мы можем увидеть интерпретацию Цзэн Гофаня: его отношение к общению и взаимодействию с другими людьми. В 1853 году Цинское правительство назначает Цзэн Гофаня временно исполняющим обязанности губернатора провинции Хубэй [1, с. 375]. В ноябре 1854 года Цзэн Гофань получает пост министра военного ведомства: «Я нахожусь на жаловании [уже] много лет, не обделен щедростью со стороны государства и считаю само собой разумеющимся отдавать все свои силы исполнению [долга] в военных вопросах, и до последнего вздоха не отброшу это стремление» [9, с. 136]. В августе 1860 года Цзэн Гофань назначен генерал-губернатором провинций Цзянсу и Цзянси. С мая 1865 года Цзэн Гофань начинает заниматься иной деятельностью: по приказу Цинского правительства он посещает с инспекцией чиновников в провинциях Шаньдун, Хэнань, Чжили [1, с. 382]. В декабре 1866 года Цзэн Гофань получил повторное назначение на пост генерал-губернатора, управляющего провинции Цзянси [1, с. 383]. В марте 1864 года Тяньцзинь был окружен. В августе того же года Цинское правительство наградило Цзэн Гофаня за смелость и решительность, присвоив титул «великий защитник Сына Неба» (*тай цзы тай бао* 太子太保) [1, с. 381]. Таким образом, ему была оказана честь за помощь в подавлении Тайпинского восстания.

В год цзяцзы³ я получил высочайший указ об избавлении от [необходимости] составлять отчет по бюджету, высочайший указ

³ Первый год шестидесятилетнего цикла, год синей мыши.

не требовать взысканий со склада фальшивомонетчиков серебром в городе Цзиньлин, высочайший указ не продолжать преследование местонахождения наследника тяньвана⁴, а также высочайший указ на этот раз обойтись без повторного рассмотрения [вопросов] в ведомстве; [я] тронут этим до глубины души, во много раз сильнее, чем если бы обрел высокие пост и жалование! На [своем] пути [я] каждый день размышляю [о том, насколько] трудно составить докладную записку об уходе в отставку, [это станет] лишь новым фальшивым проявлением и не принесет пользы. Ныне из-за глубокого переживания [по поводу] содержания высочайшего указа я опасаясь, что не сумею найти повод для отставки, [когда] буду писать докладную записку (старый чиновник, [находящийся] [долгое время] на службе, опасается, что [ему] едва ли удастся благополучно начать и так же благополучно закончить [свой путь]) [11, с. 140].

Владеть собой благодаря трудолюбию и бережливости, иметь привычку работать изо всех сил, жить, опираясь на это, в благодепии и умеренности — таково [поведение] благородного мужа. Я служу государству двадцать лет и даже на самую малость не смею позорить себя дурными выходками, как и прежде, неприязнителен в быту, [я полагаю, что] можно [жить] крайне просто, можно и в небольшом изобилии, но [жить] в чрезмерной роскоши я не посмею. Каждой чиновничьей семье легко перейти от скромной жизни к расточительной, но непросто вернуться обратно [11, с. 141].

В мае 1868 года Цинское правительство присвоило Цзэн Гофаню звание академика да сюеши 大學士 [1, с. 384].

Цзэн Гофань периодически рассуждал о взяточничестве среди чиновников:

Каждый человек, [поставленный] во главе войска, не может удержаться [от того, чтобы] не изъять [из этого] личную выгоду.

⁴ Титул лидера восстания Тайпинов Хун Сюцюаня.

Я не в силах запретить людям брать взятки, однако [могу] предъявлять [это требование] к самому себе. Благодаря этому [я] [могу] наставлять [своих] подданных и нести долг перед мудрым государем [11, с. 141].

В Китае чиновники вынуждены были переезжать от одного места службы в течение всей своей жизни:

Пройдя через трехэтапные отборочные экзамены, которые сегодня мы по большей части назвали бы гуманитарными, чиновник, как правило, начинал с мелкой провинциальной должности. В идеале в конце этого бюрократического движения вверх по карьерной лестнице способный чиновник должен был получить значительную должность при дворе и влиять на дела управления в масштабах империи, став советником самого Сына Неба, императора, ибо таков был конфуцианский служебный идеал [13, с. 93].

Цзэн Гофань не стал исключением. В сентябре 1868 года он направляется в провинцию Чжили в качестве генерал-губернатора.

За всю жизнь я больше всего опасался заводить связи, основываясь на влиянии и выгоде, а также не желал науськивать [людей] друг против друга, общаясь [с ними], поэтому принял решение не делать карьеру столичного чиновника и не находиться в течение длительного времени на посту наместника области Чжили. [Я] намереваюсь провести на [этой] должности около года, а после этого уволиться, сославшись на болезнь; если, находясь на должности, мне будут чинить препятствия, то и вовсе не [стану] дожидаться окончания года. В жизни я побаиваюсь иметь громкое имя, [так как] если прослыть неподкупным человеком, то [еще более] страшно утратить [это] счастье [11, с. 141].

Цзэн Гофань очень критично относился к себе и, даже заняв высокий пост, в своих дневниках писал, что недостойн такой чести:

Рассуждая сам с собой, [я понимаю, что] обладаю скудными познаниями и по ошибке занял столь высокий пост, однако [есть] то, к чему [я] всегда отношусь со вниманием: несмотря на пребывание в пучине обязанностей чиновника на данный момент, я время от времени совершаю приготовления для «высадки на берег». Если [мне] однажды позволят уйти в отставку и вернуться домой, сам [я] смогу довольствоваться малым, жена найдет себе промысел и не ударит в грязь перед предками, родственниками и односельчанами. Если братья заметят, что в моих намерениях [относительно] поведения и в моих речах есть расхождения, то они станут ежечасно стремиться на основании фактов убеждать меня, [это] крайне важно [11, с. 141].

Однако он видел и положительные стороны в своих высоких назначениях:

В последнее время на службе мне набило оскомину хлопотливое мещанство [чиновников] и отсутствие поддержки [развития] экономики страны и благосостояния народа. Единственное, [в связи с чем я] не прошу отставки, [это] положение, в котором [я] нахожусь. Хотелось бы лишь дать возможность братьям сделать несколько шагов вперед и накопить немного средств для содержания родителей, и [я] тут же вернусь на родину, чтобы позаботиться о стариках и исполнить свои давние замыслы [11, с. 142].

Цзэн Гофань неоднократно составлял доклады императору:

Я представил еще один увещательный доклад императору, [в котором] почтительно доложил о трех сторонах совершенной добродетели [и о том, как] уберечься от пороков. В его (императора) речах было много возбужденности, воодушевления, а совершенная мудрость словно [растекалась] морем и [одновременно вся] вмещалась внутри [него]; разве просвещенные государи после династий Хань и Тан сумели достичь этого? По моему убеждению, [когда], удостоившись особой милости императора, чиновник достигает второго ранга, разве это не благородно? [Будучи]

высокопоставленным чиновником, почетное звание жалуется трем поколениям его предков, и сын будет выдвинут до чиновника шестого ранга за заслуги отца, разве это не почетно? Если с этого момента чиновник больше не станет говорить прямо и откровенно, то сколько времени должно будет пройти, прежде чем [ему] вновь дадут возможность высказать свое мнение? Достоинство совершенной добродетели государя является [его] естественным качеством, но если все придворные чины и подданные не осмелятся сказать и нескольких слов нелицеприятной правды, тогда в будущем [они] в одночасье могут не избежать высокомерия, постепенно скатятся до ненависти и лести и будут пытаться уклоняться от ответственности за [совершенные] злодеяния [11, с. 142].

Цзэн Гофань когда-то сказал: «В основе работы над собой и содержании семьи также должны лежать аккуратность и исполнительность», тем самым имея в виду то, что не только на государственной службе или на поле боя нужно соблюдать аккуратность и исполнительность, но и в домашних делах.

После завершения военной карьеры периодически он испытывал смешанные чувства. Всего лишь одно слово «раскаяние», сказанное Цзэн Гофанем, в действительности воплощает самые болезненные события, произошедшие за его жизнь. В особенности после того, как Цзэн Гофань самолично отошел от военного управления, не было часа, когда он не думал о созданной им Сянской армии: «Беспрестанно тревожусь о делах Цзянсийской армии». Он испытывал угрызения совести оттого, что вел дела, «не доводя их до конца, на этот раз к тому же наспех ушел в отставку, окончательно потерял всеобщее уважение и не мог не [испытывать] из-за этого чувства вины». Каждый раз, вспоминая об этом, «ночью не мог сомкнуть глаз, в душе [была] сумятица, мысли ходили по кругу, [им овладевали] стыд и тревога, [и эти чувства] не отпускали [его]» [11, с. 143].

Цзэн Гофань много размышлял о том, как сохранить военную карьеру, будучи чиновником.

В обхождении с людьми и в писательском труде суть идей Цзэн Гофаня о довольстве состояла в том, что «следует [исходить из] ситуации, а не из собственной оценки», что значит, что [если] постоянно сравнивать себя с людьми, не достигшими тех же [высот], [то] тут же возникнет чувство довольства и едва ли [получится] «сохранить высокое положение в обществе» или «долгое время удостаиваться милости [императора]». Цзэн Гофань обладал богатым политическим опытом и познаниями в истории, хорошо знал уклад жизни минувших эпох, безусловно, [он] познал вкус этих слов и измерил их на весах. Именно поэтому [период] незадолго до и после сокрушения столицы тайпинов стал временем самых напряженных размышлений для Цзэн Гофаня. В душе он осознал, что оттого, сможет ли он наладить отношения с цинским правительством, зависят его собственная власть и положение. В великий радостный день успех не вскружил ему голову, наоборот, он чутко увидел опасные явления и безупречно уладил все скрытые проблемы, в этом вопросе Цзэн Гофань проявил феноменальную ясность [ума] и поразительные способности [11, с. 204].

Возникшая еще при династии Цзинь (265–420) традиция дневниковых и путевых записей расцвела в период правления империи Сун [13, с. 94]. Множество чиновников и военачальников продолжала эту традицию и в последующие династийные периоды. Цзэн Гофань не только не стал исключением, но по своему пристрастию к ежедневному фиксированию своих мыслей мог бы составить достойную конкуренцию любому.

В последнее время размышляю лишь [о том, как] в прежние годы, [пребывая на] службе в чужих краях, [допустил] множество ошибок, [и от этого] испытываю угрызения совести. Младший брат [еще] молод годами, энергии [у него] больше, чем у меня, именно в этот период следует сделать все возможное, как можно раньше привести [дела] в порядок и заняться модернизацией. Достойные люди прежних эпох говорили [о том, что] готовить еду следует на сильном огне, а подогревать — на медленном. Для младшего брата сейчас настало время использовать сильный огонь [11, с. 143].

С точки зрения Цзэн Гофаня, бесцельная служебная карьера, укоренившееся привычки — все это форма без содержания, испорченные нравы. Надо стремиться использовать основные принципы «учения о принципе» (*ли сюэ*) на практике, искоренять недостатки, заниматься самоанализом. «Учение о принципе» (*ли сюэ*) и «теория управления государством» (*цзин сюэ*) представляют собой гармоничное единство. Закон — движущая сила управления государством [14, с. 20]. Так считали не только легисты, но и Цзэн Гофань. Идея поддержания порядка в государстве за счет жесткой дисциплины и системы наказаний также нашла свое место в размышлениях Цзэн Гофаня при составлении устава Хунаньской армии и формировании основ политики «самоусиления» (*цзы цян*) [15]. Таким образом, получается, что в своих рассуждениях о способах управления государством мыслитель следовал идеям легизма, а не конфуцианства⁵. Ведь конфуцианство призывало управлять государством с помощью принципов морали и добродетелей, а не законов и наказаний. Но как показывала практика и опыт, такой способ управления страной не мог быть эффективным. Традиция беспрекословного уважения и подчинения власти, вышестоящим и в современном мире является базовой характеристикой политической жизни китайского общества. В мировоззрении людей зародилась установка о том, что решения государства важнее и на благо общества, даже если с первого взгляда так не кажется [15]. Эта традиция фактически является одним из ключевых источников сплоченности и целостности народа, масштабности и значимости чиновничьего аппарата, а также является первостепенным средством политических стратегий власти в качестве стабилизирующей и объединяющей силы [16, с. 68].

⁵ Государство рассматривается в качестве определенного условия установления порядка и дисциплины для сохранения интересов всего общества.

Литература

1. Дун Цайши 董蔡時 (1998) *Биография Цзэн Гофаня с критическими замечаниями* (曾國翻評傳 Цзэн Гофань пинчжуань), Сучжоу, 1998. (in Chinese)
2. Васильев, Л.С. (1993) *История Востока*, Т. 1.М.: Высшая школа.
3. Лугвин, С.Б. (2000) *Китайская государственная бюрократия как результат трансформационных процессов древнекитайского общества* // Вестник Гомельского государственного технического университета им. П.О. Сухого, № 3, с. 89–95.
4. Конфуций, (1998) *Жизнь. Учение. Мысли. Изречения. Афоризмы*, М.: Современное слово.
5. Переломов, Л.С. (1981) *Конфуцианство и легизм в политической истории Китая*, М.: Наука. Глав. ред. восточной литературы.
6. Книга правителя области Шан, (1968) М.: Наука. Главная редакция восточной литературы.
7. Ван, Ч. (2019) *Традиции и правовая культура Древнего Китая* // Вестник Бурятского государственного университета. Юриспруденция, № 4, с. 24–31.
8. Бокщанин, А.А. (1993) *Очерк истории государственных институтов китайской империи*//Феномен восточного деспотизма: структура управления и власти, М.: Наука, Главная редакция восточной литературы.
9. Хао Лун, (2014) *Традиционная форма подготовки государственных чиновников в Китае* // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета, с. 50–55.
10. Духовная культура Китая: Энциклопедия: В 5 т. Т. 1: *Философия* / Гл. ред. М.Л. Титаренко, М.: Восточная литература, 2006.
11. Цзэн Гофань 曾國翻 (2008), *Записи речей Цзэн Гофаня* (曾國翻語錄 Цзэн Гофань юйлу) Хух-Хото: Издательство Внутренней Монголии, с. 110–125. (in Chinese)
12. Даньшин, А. В. (2012) *Единый государственный экзамен в системе отбора на государственную гражданскую службу в традиционном Китае* // Право и образование, № 10, с. 113–125.
13. Алимов, И. А. (2021) *Бюрократия в движении: китайские путевые дневники X–XIII вв.* // Mongolica, Т. 24, № 3. с. 93–101. DOI 10.25882/vsht-bc80.

14. Мирошников, О. А. (2018) *Две стороны конфуцианской культурной* // Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского. Философия. Политология. Культурология, Т. 4 (70), № 2, с. 16–25.
15. Титаренко, М.Л. (гл. ред.) (1994), *Китайская философия. Энциклопедический словарь*, Москва: Мысль.
16. Ракитянский, Н. М. (2016) *Опыт концептуального моделирования китайского политического менталитета. Часть 2* // Вестник Московского университета. Серия 12: Политические науки, № 5, с. 64–86.

References

1. Dong Caishi 董蔡时 (1998), *Zeng Guofan biography with critical remarks* (Zeng Guofan pingzhuan), Suzhou, 1998.
2. Vasiliev, L.S. (1993) *History of the East*, Vol. 1, Moscow: Higher School.
3. Lugvin, S. B. (2000) *Chinese state bureaucracy as a result of the transformational processes of the ancient Chinese society* // Vestnik Gomel'skogo tekhnicheskogo State University im. P.O. Sukhogo, No. 3, pp. 89–95.
4. Confucius, (1998) *Life. Teaching. Thoughts. Sayings. Aphorisms*, M.: Modern word.
5. Perelomov, L.S. (1981) *Confucianism and legism in the political history of China*, Moscow: Nauka.
6. Book of the ruler of the Shang region, (1968) M.: Nauka. Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury.
7. Wang, Ch. (2019) *Traditions and legal culture of Ancient China* // Vestnik Buryatskogo State University. Yurisprudentsiya, № 4, pp. 24–31.
8. Bokshchanin, A.A. (1993) *Essay on the history of state institutions of the Chinese empire* // The Phenomenon of Eastern Despotism: the Structure of Management and Power, M.: Nauka, Main Edition of Eastern Literature.
9. Hao Lun, (2014) *Traditional form of training of government officials in China* // Vestnik of the Vyatka State University for the Humanities, p. 50–55.
10. Titarenko, M. L. (ed.) (2006) *Spiritual culture of China: Entsiklopediia: In 5 vols., Vol. 1: Filosofia*. Moscow: Vostochnaia literature.
11. Zeng Guofan (2008), 曾國翻語錄 Zeng Guofan yulu [Zeng Guofan's Speech], Hohhot: Inner Mongolia Publishing House, pp. 110–125.

12. Danshin, A. V. (2012) *Unified state exam in the selection system for civil service in traditional China* // Law and Education, No. 10, pp. 113–125.
13. Alimov, I. A. (2021) Bureaucracy on the move: Chinese travel diaries of the Xth–XIIIth centuries. // *Mongolica*, T. 24, No. 3. pp. 93–101. DOI 10.25882/vsht-bc80.
14. Miroshnikov, O. A. (2018) *Two sides of the Confucian cultural* // Scientific notes of the Crimean Federal University named after V.I. Vernadsky. Philosophy. Political science. Culturology, V. 4 (70), No. 2, pp. 16–25.
15. Titarenko, M.L. (ed) (1994), *Chinese Philosophy. Encyclopedic Dictionary*, Moscow: Mysl.
16. Rakityansky, N. M. (2016) The experience of conceptual modeling of the Chinese political mentality. Part 2 // *Bulletin of Moscow University. Series 12: Political Science*, no. 5, p. 64–86

Автор / Author

Константинова Екатерина Александровна — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и культурологии Востока Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Konstantinova Ekaterina — PhD in Philosophy, assistant at the Department of Oriental Philosophy and Cultural Studies, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

E-mail: vasilyeva.ekaterina@gmail.com

Л. И. Юнусова

ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИОННОГО КИТАЙСКОГО ПЕЙЗАЖНОГО ЖАНРА В XXI ВЕКЕ: ИССЛЕДОВАНИЕ ОПЫТА ЦИФРОВОГО ИСКУССТВА

Аннотация: Данная статья посвящена рассмотрению трансформации традиционного китайского пейзажного жанра шаньшуй (山水) в актуальном искусстве. В качестве основного для рассмотрения в данной статье направления «нового шаньшуй» был выбран «цифровой шаньшуй» (шущзы шаньшуй, 数字山水), появление которого было продиктовано стремительным развитием технологий в конце XX — начале XXI веков. На примере конкретных художников — Ян Юнляна (杨泳梁, род. 1980) и Яо Лу (姚璐, род. 1961) — выявлены особенности современного китайского пейзажа. Были определены тенденции развития и способы взаимодействия традиции с новейшими течениями пейзажного искусства. А также сделан вывод о том, что современная интерпретация традиционного жанра шаньшуй представляет интерес для исследователей китайского современного искусства, поскольку он является синкретической системой классических и современных ценностей.

Ключевые слова: шаньшуй, горы-воды, пейзажный жанр, современное китайское искусство, актуальное искусство.

Liliya Yunusova

Transformation of the Traditional Chinese Landscape Art in the XXI Century: Exploring the Digital Art

Abstract: This article is devoted to the transformation of the traditional Chinese landscape genre of shanshui (山水) in contemporary art. The «digital shanshui» (数字山水) was chosen as the most interesting direction of the «new shanshui» for this article. The appearance of this art movement was dictated by the rapid development of high technology in the late XX — early XXI centuries.

The features of the modern Chinese landscape are revealed by the example of artists Yang Yongliang (杨泳梁, born 1980) and Yao Lu (姚璐, born 1961). The author identifies trends in the development of modern Chinese landscape art, defines the ways of interaction between traditional and the latest trends in landscape art, and concludes that the modern interpretation of the traditional shanshui style is of interest to researchers of Chinese contemporary art, since it is a syncretic system of classical and modern values.

Keywords: shanshui, mountain-water, landscape art, contemporary Chinese art.

Жанр шаньшуй дословно переводится с китайского языка как «горы-воды». Являясь традиционным пейзажным жанром, возраст которого насчитывает практически две тысячи лет, шаньшуй не утрачивает своей популярности и остается важной частью китайского искусства по сей день. Однако, как и вся китайская культура, он оказывается вовлечён в процесс модернизации, благодаря которой на протяжении последнего века происходит непрерывный поиск новых форм. Классические ценности, которые в течение многих столетий являлись основой пейзажного жанра, переосмысляются и видоизменяются художниками в соответствии с их собственными взглядами. И в конечном счёте художники отказываются не просто от традиционных форм, но и от техники, методов и инструментов: шаньшуй переходит в цифровой формат и становится смесью диджитал арта (англ. Digital art) и пикторализма. Кажется, что в XXI веке происходит полный разрыв с традицией, поэтому возникает вопрос, наследует ли «новый шаньшуй» те принципы и правила, которые были установлены великими мастерами или нет.

Стоит сразу отметить, что это не первый радикальный поворот в китайском искусстве. Живопись XX века также представляет собой яркую иллюстрацию формирующихся китайское искусство противоречий между старыми идеями и новыми, национальными стилями и иностранными. Еще в конце XIX века появляется

терминологическое разделение на гохуа¹ (國畫) и западную живопись (*сиянхуа*, 西洋畫), которая включала в себя все техники, которые исторически в Китае представлены не были: акварель, гуашь, масляная живопись. Эти техники, считавшиеся экзотическими в эпоху Цин, уже к началу XX века становятся для китайского искусства практической необходимостью [1, p. 27].

Однако вестернизация не сбила китайскую художественную традицию с путей ее развития. Этого не случилось из-за уверенности в силе собственной художественной традиции среди образованных слоев населения, которые и являлись движущей силой китайского искусства. Вера в «правильность» китайской традиции позволила художникам заимствовать у Запада все, что они хотели, при этом не теряя собственной самобытности [2, p. 253]. Таким образом, к новому технологическому повороту XXI века современные художники подошли, уже имея опыт интегрирования изначально чуждых техник и методов в традиционное китайское искусство.

Чтобы понять, как формируется «цифровой шаньшуй» (*шуцзы шаньшуй*, 数字山水) сегодня, необходимо обратить внимание на путь развития пиктореализма в китайском искусстве. Данное течение возникло в европейской и американской фотографии во второй половине XIX века, но в Китае сформировалось только к 1920-м годам и получило название «живописной фотографии»² (*хуаи шэин*, 画意摄影). Пиктореализм послужил адаптацией традиционного китайского искусства для европейской публики, так как выступил компромиссом между традиционной картиной с рассеянной перспективой, которая сложна для восприятия неподготовленного зрителя и «европейским» пейзажем, от которого отказывались китайские мастера как от чуждого их культуре. Пиктореализм стал особенно популярен в пейзажном жанре, в нем работала целая плеяда известных фотохудожников:

¹ В буквальном переводе значит «живопись [нашей] страны».

² Живописная фотография — калька с английского «pictorial photograph», термина, который стал более поздним обозначением пиктореализма

Лю Баньнун (劉半農 1891–1934 гг.), Лан Цзиншань (郎靜山, 1892–1995 гг.), Дань Сюньвэй³ (單雄威, 1929–2004 гг.) и многие другие.

С наступлением новой цифровой эпохи пикторализм получил новый виток развития. И в XXI веке стал одним из способов развития жанра шаньшуй, который оказался настолько востребованным в современных художественных кругах, что журналист Фан Ханли характеризует это явление как «пейзажную лихорадку» (*шаньшуй жэ*, 山水热) [3, с. 33]. Однако современные технологии внесли существенные изменения. Художники, основываясь на опыте предшественников, извлекают уроки из языка традиционной китайской живописи, чтобы отразить современные социальные проблемы, показать китайский культурный ландшафт и социальную реальность миру, превратить традиционную китайскую живопись в новый вид искусства с современными характеристиками, сформировав при этом более богатую систему семантических значений. Чтобы понять, что сегодня является «горами и водами» и как оно связано с традиционным пейзажем, необходимо обратиться к конкретным художникам. В данной статье это будут Ян Юнлян (楊泳梁, род. 1980) и Яо Лу (姚璐, род. 1961), чьи работы представляются автору наиболее репрезентативными.

Яо Лу родился в Пекине, в 1987 году его приняли в Центральную академию изящных искусств в класс гравюры. В 2000 году получил степень магистра изобразительных искусств в Квинслендской академии изящных искусств (Австралия) и устроился преподавателем фотографии в Центральную академию изящных искусств (Пекин) [4, р. 69]. Ян Юнлян родился в Шанхае, изучал традиционную китайскую каллиграфию и живопись с детства, закончил обучение в области дизайна декора в Шанхайской школе искусств и ремесел в 1996 году. В 1999 году начал изучать дизайн визуальных коммуникаций в Шанхайском дизайнерском филиале Китайской академии изящных искусств. В 2005 году он начал экспериментировать с современным искусством: фотографией

³ Кантонское произношение, принятое в русскоязычной и западной традициях — Дон Хонг Оай.

и видеоартом, интегрируя в него традиционную китайскую каллиграфию и живопись [5].

Сравнивая художественный опыт Яо Лу и Ян Юнляна, нетрудно заметить общую черту — опыт традиционной живописи, который заложил теоретическую и техническую основу для их будущих трансграничных исследований в области фотографии. Позже они часто заимствовали характеристики традиционных китайских форм пейзажной живописи в своих фотографических произведениях.

Работы этих художников имеют определенные общие черты — они реконструируют пейзажную живопись, используя технику коллажа, заполняя пространство различными деталями современного городского ландшафта, размышляя о стремительном развитии современных городов. Однако работы имеют свои отличительные особенности, которые отражаются на их эстетической составляющей. Картины Яо Лу в основном создаются в стиле синь-зелёных шаньшуй (*цинлу шаньшуй*, 青綠山水)⁴, в то время как Ян Юнлян имитирует эстетику монохромных пейзажей. Помимо очевидного визуального различия работы художников имеют разную коннотацию.

В своей работе «Новые горы и воды» (*синь шаньшуй*, 新山水 2006–2009 гг.) Яо Лу заменяет элементы традиционной китайской пейзажной живописи — горы, туман и павильоны — мусорными свалками, дымом и фабриками, чтобы сформировать собственные «новые горы и воды». С одной стороны, может показаться, что работы Яо Лу и Ян Юнляна выражают одну и ту же идею одинаковыми методами. Конечно, стоит признать, что оба художника говорят со зрителем на языке модернизации и исходят в своем творчестве из одной проблемы — индустриализации, меняющей облик старинных городов.

⁴ Подобное название данный стиль получил из-за характерного цвета, который получался при использовании минеральных пигментов, особенно синего азурита и зеленого малахита.

Главная особенность работ Яо Лу — изображение пыленепроницаемой сетки, которая часто используется на строительных площадках и площадках для сноса зданий. Согласно словам художника [5], еще в 2004 году, когда Пекин начал активно перестраиваться к Олимпийским играм, Яо Лу увидел несколько куч песка, покрытых зелёными сетками на строительной площадке рядом с Центральной академией изящных искусств, что напомнило ему о картинах династии Сун.

С точки зрения построения пейзажа Яо Лу опирается именно на сине-зелёные пейзажи сунских мастеров, чтобы максимально имитировать композиционную форму традиционной пейзажной живописи. Однако задача Яо Лу состоит не в том, чтобы полностью скопировать определенную древнюю картину, а в том, чтобы деконструировать знаменитые картины и собрать из различных частей оригинальную работу, внося свой собственный смысл. Это можно проследить на примере произведения «Ранняя весна близ Дунтина» (рис. 1) из серии «Новые горы и воды» (*синь шаньшуй чжи Дунтин чуньцао ту*, 新山水之洞庭春早图). Справа — вода и три дерева на берегу на переднем плане; слева — каменистые горы, которые являются главным элементом композиции. В центре сверху стоит печать. Если сравнивать ее с картиной юаньского художника У Чжэня (吳鎮, 1280–1354) «Рыбалка на осенней реке» (рис. 2) (*цюцзян юйинь ту*, 秋江渔隐图), то можно заметить определенные композиционные параллели: три дерева на переднем плане, водную гладь справа, гору слева, и печать по центру сверху. При этом Яо Лу заменяет традиционные элементы при помощи компьютерной графики, переосмысляя их на современный манер. Так, на картине У Чжэня на переднем плане в природный ландшафт вписаны дома, тогда как Яо Лу, на первый взгляд, изображает практически безжизненное пространство. Присмотревшись, на переднем плане мы можем увидеть высохшее черное дерево с голыми ветвями и людей, стоящих вокруг него, что создает многоступенчатую систему смыслов и дает широкий простор для интерпретации работы.



Рис. 1



Рис. 2

Кроме того, стоит отметить и подмену символического значения образа человека в работах Яо Лу. В традиционной пейзажной живописи персонажами картин часто являются литераторы, лодочники, рыбаки и другие. Художники часто воплощают себя в этих образах, чтобы показать свое отношение к путешествиям по горам и воде или чтобы выразить свои внутренние эмоции, такие как одиночество, отчужденность или, наоборот, радость. В работах Яо Лу традиционные персонажи заменены рабочими-строителями в касках и обычными прохожими. Они могут быть вместе, а могут — поодиночке, их гораздо меньше, чем в классическом пейзаже. Яо Лу поместил этих людей на фотографии не только для того, чтобы сделать работы более приближенными к эстетическим стандартам традиционной пейзажной живописи, но и для того, чтобы продемонстрировать компромисс художника с жестокой реальностью.

Яо Лу иронизирует в своих размышлениях над процессом стремительной индустриализации сквозь призму загрязнения окружающей среды, в котором буквально тонет Китай сегодня, теряя

свой традиционный облик. Работа «Великолепный Куньмин» (*Куньмин цзиньсю ту*, 昆明锦绣图) (Рис. 3) демонстрирует накренившуюся пагоду в грязном облаке пыли, что становится символом падения традиционной культуры. Фабрика, извергающая в атмосферу отходы, предстает здесь символом современного Китая. Находящиеся на двух разных островах пагода и фабрика олицетворяют два разных мира, практически ничем не связанных друг с другом. Возможно, метафоричность данной картины выглядит топорно и неоригинально, однако нельзя не отметить то, насколько легко считывается при этом художественная мысль.



Рис. 3

Причина переосмысления пейзажа кроется в исчезновении естественного ландшафта в результате огромных перемен, произошедших с городской средой — люди остро почувствовали потерю связи с природой и начали скучать по прошлому. Яо Лу же считает, что противоречие неизбежно, так как эти изменения являются частью развития Китая [6, с. 32]. Поэтому в его работах это противоречие отражается в затянутых пылезащитной сеткой

мусорных горах, выражающих чувство ностальгии по красоте прошлого. В спутанности Яо Лу нащупывал баланс между двумя сторонами противоречия, ища возможность испытать катарсис. Художник реконструирует пейзаж, чтобы скрыть всю непривлекательность ветхой, грязной и мрачной реальности под видимой красотой пейзажа. Когда зелёная сетка скрыла пыльную мусорную свалку, Яо Лу скрыл различные беды, которые люди причинили городу и окружающей среде, в кажущейся красивой и яркой манере сине-зелёного шаньшуй, маскируя свою ностальгию по прошлому и традициям, принятием неказистой реальности и компромиссом с ней.

Главная тема работ Ян Юнляна также возникла в результате размышления над проблемами развития современного города. По словам самого художника [3, с. 33–34], старый пригород Шанхая, в котором он вырос, из зелёного района с пасторальными пейзажами превратился в плотно застроенную спальную зону, которая потеряла изначальную атмосферу. Эти изменения, произошедшие всего за пару десятилетий, и натолкнули художника на создание «цифровых шаньшуй»: фото, и видео работ, которые посвящены процессу урбанизации.

В его работах традиционные элементы китайского пейзажа превращаются в скопление небоскребов, линий электропередач, строительных кранов, лесов, трасс и других урбанистических объектов. Самая первая серия работ в 2006 году получила название «Мираж города»⁵ (*шэньши шаньшуй*, 蜃市山水) или «Фантомный пейзаж» (Phantom Landscape). По словам самого художника, его индустриальные пейзажи цитируют картины старых мастеров (Рис. 4). Но если пейзажи мастеров воспевали величие

⁵ 蜃市 означает странную иллюзию, которая образовывается из-за преломления света в прибрежных и пустынных городах. Впервые упоминается в стихотворении поэта эпохи Мин Чжан Хуанъяня (张煌言, 1620–1664 гг.) «Наблюдая за огнями на море» (хайшан гуаньдэн, 海上观灯)

природы, то Ян Юнлян в своих работах критически переосмысляет реальность, в которой люди теряют свои традиции [7].



Рис. 4

Ян Юнлян, «Вид на прилив» (View of Tide), 2008 (сверху)

Чжао Мэнфу (趙孟頫), «Десять тысяч Ли реки Янцзы» (чэньцзян ванли, 長江萬里), Южная Сун (снизу)

Ян Юнлян в своих работах выходит на совершенно новый уровень смысловых подмен. Его пейзажи, как и работы Яо Лу, имеют схожую композицию с традиционными картинами. Однако Ян Юнлян прибегает еще и к замене таких атрибутов традиционной картины как каллиграфия и красные печати. Они перерабатываются художником очень аккуратно, он оставляет визуальную схожесть, кардинально меняя содержание. Каллиграфия, которая традиционно содержит описание картины или произведения стихотворной формы, упрощается до городских топонимов, выполненных обычным компьютерным шрифтом или и вовсе превращается в неразборчивые коды и штрихкоды с набором цифр,

которые не несут глубокого содержания сами по себе, но становятся еще одним средством общения художника со зрителем. Красные печати вместо сложных иероглифов содержат оттиски крышек канализационных люков разных форм и размеров, знаки дорожного движения, логотипы брендов или и вовсе рекламу эскорт-услуг, которую по трафарету оставляют баллончиком краски на асфальте [7].

Ян Юнлянь в своем творчестве также выходит за пределы китайской культуры — его проект «Греция» (Greece) был подготовлен специально для биеннале в Салониках, Греция, в 2009 году. Ян Юнлянь сфотографировал капители, лежащие на заброшенных афинских площадях, и при помощи компьютерной графики поместил на них такие же индустриальные пейзажи, как и на картинах в жанре шаньшуй. Согласно художнику, капители являются символом падения греческой культуры, а его работы — символом разрушения современными городами древней цивилизации [8]. Таким образом Ян Юнлянь строит параллель между губительными процессами урбанизации в Китае и Греции, но при этом он недосказывает мысль о значении китайских пейзажных полотен (аналогично греческим капителям) — утерянных в веках или дошедших до сегодняшних дней в виде копий более поздних мастеров. Считает ли художник их таким же знаком падения китайской культуры, как поверженные капители символизируют финал греческой? В одном из интервью Ян Юнлянь сказал: «Китайское искусство с его тысячелетней историей находится на грани исчезновения. В будущем, чтобы увидеть традиционное китайское искусство, нам придется пойти в музей. А я же пытаюсь дать возможность китайскому искусству продолжить существовать и снова процветать» [9]. Можно только предположить, что он действительно так считает, однако верит, что застоявшуюся традицию можно оживить и наполнить новыми смыслами.

Интересно, что все творчество Ян Юнляня строится на противоречии идеи и формы: художник критикует современную реальность с помощью новейших методов этой самой реальности.

Однако, его пример использования новых методов для старой формы искусства доказывает, что современная китайская пейзажная живопись продолжает свое органичное развитие, неизменно опираясь на традиционную основу, но при этом выходя далеко за ее пределы.

Стремительное развитие цифровых технологий оказало большое влияние на форму пейзажа: художники ищут новые пути воплощения своих идей, отходя все дальше от традиционных кисти и туши.

При этом сохраняется концепция, которой придерживались художники XX века — создавать новое на основе старого. Мастера XXI века чтут традиции, вступая с ними в своеобразный диалог, заимствуют композиции и колористические решения, но вносят свой собственный взгляд на современный мир, таким образом совершенствуя традицию и давая ей возможность развиваться.

Противопоставляя художественную традицию XX века и XXI века, можно заметить, что художники в XX веке стремились отойти композиционного повторения классического пейзажа и внешней схожести с ним из-за того, что искали вдохновение в нетипичных для Китая художественных течениях (импрессионизме, абстракционизме и прочих -измах), в то время, как «цифровой шаньшуй» XXI века является композиционным повторением классического пейзажа. Но несмотря на это, он расширяет рамки пейзажной живописи для выражения новых художественных коннотаций. Шаньшуй в новом пейзаже больше не является воспроизведением формы природного ландшафта, как это было практически две тысячи лет до этого. Сегодня в процессе создания художники часто выбирают другие предметы из повседневной жизни, заменяя ими традиционные символы пейзажа, тем самым деконструируя и реорганизуя пейзажную живопись. Художник передает различные идеи и концепты посредством замены пейзажных символов, создавая многослойную смысловую систему, столь присущую современному искусству.

Литература

1. Andrews J., Kuiyi Shen (2012), *The Art of Modern China*, Berkeley: University of California Press.
2. Sullivan M (1984), *The Arts of China*, Berkeley: University of California Press.
3. Ян Юнлян, Фан Ханли 杨泳梁, 樊航利 (2020), *Чжунцзянь шаньшуй — Фан циннянь ишу цзя Ян Юнлян 重建山水——访青年艺术家杨泳梁 [Восстановление шаньшуй — Интервью с молодым художником Ян Юнляном]*, Чжунго шэинцзя 中国摄影家 [Китайский фотограф], № 11, с. 32–39.
4. Yang Yongliang (2018), *Shan Shui in the Digital Age*, *Western Humanities Review*, (2018), no. 72.2, pp. 67–72.
5. Яо Лу, Цюй Цянь 姚璐, 曲倩 (2020), *Чжунгоудэ цзингуань чжэбидэ сяньши / Фан чжунъян мэишу сюэюань цзяошоу, шошишэн, бошишэн даоши Яо Лу 重构的景观 遮蔽的现实 / 访中央美术学院教授、硕士生、博士生导师姚璐 [Реальность, скрытая реконструированным пейзажем / Интервью с Яо Лу, профессором, магистрантом и докторантом Центральной академии изящных искусств]*, Соуху 搜狐, URL: https://www.sohu.com/a/411694563_816028 (дата обращения 12.05.2022).
6. Су Хайин 苏海音 (2015), *Чжунго дандай шэин юй инсян ишу чжундэ «синь шаньшуй» сяньсян 中国当代摄影与影像艺术中的《新山水》现象 [Феномен «нового шаньшуй» в современной китайской фотографии и видеоарте]*, Пекин: университет Цинхуа (Тяньцзиньский университет).
7. *Phantom landscape*, Yang Yongliang studio, URL: <https://www.yangyongliang.com/phantom-landscape> (дата обращения 11.05.2022).
8. *Greece*, Yang Yongliang studio, URL: <https://www.yangyongliang.com/greece> (дата обращения 11.05.2022).
9. *Saving Chinese Art From Extinction / Meet Yang Yongliang* [Видео], URL: <https://www.youtube.com/watch?v=ZgYdQUn-clk> (дата обращения 11.05.2022).

References

1. Andrews J., Kuiyi Shen (2012), *The Art of Modern China*, Berkeley: University of California Press.

2. Sullivan M (1984), *The Arts of China*, Berkeley: University of California Press.
3. Yang Yongliang, Fan Hangli 杨泳梁, 樊航利 (2020), *Zhongjian shanshui — Fang qingnian yishujia Yang Yongliang* (重建山水——访青年艺术家杨泳梁 *Restoration of Shanshui — Interview with young artist Yang Yongliang*), *Zhongguo sheying* (中国摄影家 Chinese photographer), no. 11, pp. 32–39.
4. Yang Yongliang (2018), *Shan Shui in the Digital Age*, *Western Humanities Review*, (2018), no. 72.2, pp. 67–72.
5. Yao Lu, Qu Qian 姚璐, 曲倩 (2020), *Zhonggoude jingguan zhehide xianshi / Fangzhongyang meishu xueyuan jiaoshou, shuoshisheng, boshisheng daoshi Yao Lu* (重构的景观 遮蔽的现实 / 访中央美术学院教授、硕士生、博士生导师姚璐 / *Reality hidden by the reconstructed landscape / Interview with Yao Lu, Professor, undergraduates and doctoral students of the Central Academy of Fine Arts*), Sohu 搜狐, available at: https://www.sohu.com/a/411694563_816028 (accessed: 12.05.2022).
6. Su Haiyin 苏海音 (2015), *Zhongguo dangdai sheying yu yingxiang yishu zhongde «xin shanshui» xianxiang* (中国当代摄影与影像艺术中的《新山水》现象 / *The phenomenon of the «new shanshui» in modern Chinese photography and video art*), Beijing: Tsinghua University (清华大学).
7. *Phantom landscape*, Yang Yongliang studio, available at: <https://www.yangyongliang.com/phantom-landscape> (accessed: 11.05.2022).
8. *Greece*, Yang Yongliang studio, available at: <https://www.yangyongliang.com/greece> (accessed: 11.05.2022).
9. *Saving Chinese Art From Extinction / Meet Yang Yongliang* (Video), available at: <https://www.youtube.com/watch?v=ZgYdQUn-clk> (accessed: 11.05.2022).

Автор / Author

Юнусова Лилия Ильдаровна — магистрант кафедры философии и культурологии Востока Института философии СПбГУ.

Yunusova Liliya — master student of the Department of Oriental Philosophy and Cultural Studies, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

E-mail: st068661@student.spbu.ru

Г. З. Пумпян

АРАБСКАЯ ИСТОРИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТОЛОГИЯ (СРЕДНЕАРАБСКИЙ ЯЗЫК) В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ АРАБИСТИКЕ

Аннотация: Арабская историческая диалектология ставит своей задачей ретроспективное изучение арабских диалектов. Эти исследования фокусируются на двух направлениях: а) изучение древних диалектов и языков Аравии, позволяющее прояснить формирование строя арабского языка и арабских диалектов; б) изучение средневековых арабских диалектов, что важно для воссоздания истории арабского языка и составления его исторической грамматики, а также проливает свет на вопросы соотношения литературного языка и диалекта. В данной статье впервые сделан обзор изучения средневековых арабских диалектов в России в XX–XXI вв. и отмечены такие результаты исследований, как определение круга источников и выработка методики и программы исследований. В статье подробно рассматривается роль И. Ю. Крачковского в исследовании языка памятников христианско-арабской литературы и фольклора и важность изложенных им принципов издания рукописей в этой области, а также вклад В. И. Беляева в историческую диалектологию. Отдельного внимания заслуживают исследования последней трети XX — начала XXI века, в том числе монография по позднему среднеарабскому языку и исследования лингвистических источников, оформленные в виде диссертаций. Произведенное накопление и осмысление фактологического материала, несмотря на разрозненность работ в этой области, в перспективе закладывает основания для последующей работы по составлению исторической грамматики арабского языка и вносит вклад в изучение смешанного языка.

Ключевые слова: арабистика в России и СССР, арабская историческая диалектология, среднеарабский язык, лингвистическое источниковедение, христианско-арабская литература, арабский фольклор, И. Ю. Крачковский, В. И. Беляев.

Galina Pumpian
Arabic Historical Dialectology (Middle Arabic)
in Russian Arabic Studies

Abstract: Arabic historical dialectology aims at the retrospective study of Arabic dialects. These studies focus on the two areas: a) the study of ancient dialects and languages of Arabia, that aim to clarify the formation of the structure of the Arabic language and Arabic dialects, and b) the study of medieval Arabic dialects. The latter is important for reconstructing the history of the Arabic language, writing a historical grammar of the Arabic language and revealing the correlation of the literary language and the dialect. This article provides the first review of the study of medieval Arabic dialects in Russia and the USSR in the 20th–21st centuries. The results of these studies include the definition of the range of linguistic sources and the development of methodology. The role of I. Y. Krachkovsky in the study of the language of Christian-Arabic literature and folklore is discussed in detail, as well as the importance of the principles of publishing manuscripts that he introduced. Another prominent figure was V.I. Belyaev who contributed to historical dialectology. The article also describes the research of the last third of 20th — early 21st century, including a monograph on the description of the late Middle Arabic and numerous studies of linguistic sources. Despite the fragmentation of works in this field, the results achieved may contribute to compiling a historical grammar of Arabic and to the study of the mixed language.

Keywords: Arabic studies in Russia and the USSR, Arabic historical dialectology, Middle Arabic, linguistic source studies, Christian Arabic literature, Arabic folklore, I. Y. Krachkovsky, V. I. Belyaev.

Арабская историческая диалектология занимается ретроспективным изучением арабских диалектов. В этой области существуют два направления: а) изучение древних диалектов и языков Аравии доисламского периода (отчасти — раннесредневекового), позволяющее прояснить формирование строя арабских и других аравийских диалектов и языков» [1, с. 2], и б) изучение средневековых арабских диалектов. Последнее направление важно для воссоздания истории арабского языка, включая написание исторической грамматики, и позволяет пролить свет на вопросы соотношения литературного языка и диалекта [2, с. 3–9].

Изучение средневековых арабских диалектов базируется на исследовании памятников арабской литературы прошлых эпох, в которых присутствуют одновременно элементы как арабского литературного языка (АЛЯ), так и арабского диалектного языка (АДЯ). К их числу относятся подвергшиеся «большей или меньшей литературной обработке» фольклорные тексты (напр., записи сказок «1001 ночь»), деловые документы и письма, а также письменные памятники, созданные в особой этно-конфессиональной среде арабов-христиан, евреев и самаритян [3, с. 9]. Поскольку записей, сделанных на чистом диалекте, мало (в основном, отдельные образцы поэзии на диалекте), исследование текстов, носящих следы интерференции и написанных языком «смешанного характера», приобретает особое значение для арабской исторической диалектологии, являясь почти единственным источником изучения средневековых диалектов. В арабистической литературе используется термин «среднеарабский язык» (Middle Arabic, Moyen Arabic, Mittelarabisch, العربية الوسيطة), т. е. разговорный язык арабов-горожан эпохи средневековья. Его определение можно встретить в работах ряда учёных: Г. Флейшера (Fleischer Heinrich Leberecht, 1881–1888), И. Фюкка (Fück Johann Wilhelm, 1894–1974), Иехошуа (Джошуа) Блау (Blau Joshua, 1919–2020), позже — у В. В. Лебедева [4, т. 9, с. 206–207; 3, с. 13]. В памятниках, о которых идет речь, отмечается лишь в большей или меньшей степени влияние этого разговорного языка, в зависимости от индивидуальности автора, его знания литературного языка и «официальности» ситуации. Поэтому ряд учёных высказывал предположение о существовании некоего «литературное койне» с примесью диалекта (Middle Arabic literary standard) [4, т. 9, с. 210; 3, с. 13–14].

Долгое время существовало мнение, что наука не располагает необходимыми источниками для изучения средневековых диалектов [5, с. 277]¹. В Европе сведения по средневековым арабским

¹ Здесь и далее даётся отсылка только на первую публикацию соответствующей работы И. Ю. Крачковского. Большинство отмеченных зд. его публикаций позже вошли в собр. избр. соч. [6] и труды по Христианскому Востоку [7].

диалектам стали появляться в середине XIX в. в связи с изданием памятников арабской культуры², например в работах Флейшера [8, с. 0200]. В России также был определённый интерес к этой области у В. Ф. Гиргаса (1835–1887), Д. Г. Гинцбурга (1857–1910) [3, с. 19]. В начале XX в. материалы по средневековым диалектам были представлены преимущественно в трудах европейских востоковедов из клерикальной среды, издававших и исследовавших тексты христианско-арабской литературы³. Это, прежде всего, — немецкий учёный, профессор-прелат и одновременно католический священник Г. Граф (Graff Georg; 1875–1955), автор не только публикаций по истории христианско-арабской литературы, но и лингвистических работ, посвящённых особенностям её языка [9, 10], а также исследователь в области агиологии, агиографии и ислама, бельгийский иезуит П. Пеетерс (Peeters Paul; 1870–1950) [11].

Именно их работы привлекли внимание И. Ю. Крачковского к изучению языка христианско-арабской литературы в самом начале научной деятельности. Его первые публикации по исторической диалектологии в форме рецензий появились в ходе работы над научно-библиографическими обзорами зарубежной арабистики [8; 12]. Замечания и наблюдения по исторической диалектологии также представлены в его комментариях к изданию текстов и в публикациях, посвящённых разновременным памятникам христианско-арабской литературы [13–16 и др.]. Почти в каждой из этих работ отмечаются лингвистические особенности памятника (фонетические факты, редкие формы,

² Обычно их издание сопровождалось очерком, в котором отмечались особенности языка [8, с. 0200; 3, с. 18].

³ Благодаря обособленному положению иноверцев в странах ислама, письменный язык в этой среде не был скован пуристическими традициями ислама и «мог развиваться более свободно, испытывая постоянное влияние живой народной речи» [2, с. 3–4]. Кроме того, авторы-иноверцы не были хорошо знакомы с образцовым классическим арабским языком мусульманской литературы [16, т. 4, с. 696]. Эти два фактора способствовали отражению интерференции АДЯ и АЛЯ в документах, созданных в особой этно-религиозной среде, наряду с подвергшимися частично литературной обработке записями фольклора.

заимствованные слова и формы, вульгаризмы как в самой форме, так и в значении, употребление слов в новом значении). И хотя эти замечания во многом носили предварительный характер и были далеко не исчерпывающими, но и в таком виде они остаются важным и ценным материалом для специалистов по исторической диалектологии.

Для диалектолога в них большую ценность представляет как фактологический материал, так и замечания И. Ю. Крачковского по методике отбора материала, этимологический анализ заимствованной лексики, перечень характерных ошибок и правила издания текстов христианско-арабской литературы, на которые ориентировались разные поколения филологов. Рассмотрим труды И. Ю. Крачковского несколько подробнее. В 1907 г. была опубликована его рецензия на известную книгу Г. Графа о языке христианско-арабской литературы [8]. Одобряя в целом намерение автора изучать ранние и средневековые арабские диалекты, И. Ю. Крачковский в то же время отмечает ряд существенных недостатков в его работе и указывает на типичные ошибки, которые необходимо учесть диалектологу: неправильная трактовка языковых явлений с точки зрения грамматики, отнесение к лингвистическим особенностям христианско-арабской литературы тех фактов языка, которые встречаются и в классических мусульманских текстах (нередко в Коране), игнорирование имеющихся переводов и главная методологическая ошибка относительно принципов отбора материала — объединение в одном очерке лингвистических явлений самых разнородных по месту происхождения памятников: сирийских, месопотамских, египетских и даже испанских. При решении намеченной задачи требуется строгое разграничение всех произведений если не по времени (что не всегда возможно при незарегистрированных в большинстве случаев рукописях), то по месту их написания. Поэтому на гораздо более правильном, по его мнению, пути оказались молодые учёные К. Рёмер (Römer) и Х. Рам (Ram) — авторы публикаций об отдельных памятниках,

поскольку их труды могли со временем позволить «установить облик арабского языка в его серебряный век». Это чрезвычайно важное методологическое замечание. Здесь же И. Ю. Крачковский делает общий вывод, обосновывающий актуальность целого направления в арабистике: «...привлечение христианских арабских памятников обещает арабисту-лингвисту богатейшие результаты, давая возможность установить переходные, или, точнее говоря, промежуточные ступени между классическим языком и народными диалектами» [8, с. 0207]. Позже И. Ю. Крачковский высоко оценил изменения в работе Г. Графа под влиянием критики и его достижения в области лингвистического исследования христианско-арабских текстов [17, с. 103].

В 1908 г. была напечатана рецензия И. Ю. Крачковского на работу крупного специалиста в области агиологии и агиографии, члена братства болландистов Пауля Петерса о Св. Екатерине Александрийской в журнале «*Analecta Bollandiana*»⁴ [12, с. 106–113]. Пауль Петерс владел русским языком и писал систематические рецензии на труды русских ученых, что также привлекло внимание И. Ю. Крачковского. В этой рецензии он основное внимание уделяет вопросам издания и принципам публикации арабских текстов. По мнению И. Ю. Крачковского, эти проблемы были актуальны по следующим причинам: 1) необходимость установления единообразных принципов издания памятников христианско-арабской литературы, которые были давно признаны в других областях; 2) необходимость борьбы с господствовавшим до сих пор субъективизмом в этой сфере, вызванным тем, что изданиями занимались в основном или богословы, для которых было важно

⁴ Болландисты — ученое монашеское братство, основанное в XVII в. для научного издания актов восточных и западных святых *Acta Sanctorum*. В качестве дополнения к нему в 1882–1943 гг. издавался ежеквартальный журнал «*Analecta Bollandiana*», у истоков которого стоял фламандский иезуитский священник и агиограф Иоганн Болланд (Jean Bolland Hippolyte Delehaeye; 1596–1665). URL: <https://www.britannica.com/topic/Bollandists> (дата обращения 11.08.2022)].

содержание и которые произвольно обращались с формой, или арабисты, воспитанные на классических мусульманских памятниках и считавшие христианские тексты «испорченными», нуждающимися в исправлении.

И. Ю. Крачковский особо подчеркивает, что нынешнее состояние диалектологии позволяет видеть в христианско-арабских памятниках не искажение классического языка, а сохранные в письменном виде образчики народных диалектов, которые во все эпохи значительно отличались от классического языка, связанного с формами Корана и древней поэзии. Так как эти памятники являются единственными уцелевшими от влияния, быть может, искусственной грамматической теории, то понятно, какую важность приобретают они для арабиста-диалектолога. Поэтому и настоящая оценка их в данном отношении будет исходить от лингвистов, а не от богословов. Это, по мнению И. Ю. Крачковского, «единственно правильная для арабиста точка зрения». Он приводит имена ученых, работавших в этой области. К издателю христианско-арабского текста предъявляются требования — издавать текст по возможности в том виде, как его дает рукопись, оставляя будущим поколениям лингвистов разбирать, где заключается простая описка, а где фиксирован, быть может, ценный лингвистический факт данной эпохи, что вполне отвечает требованиям серьезных диалектологов. Такой принцип должен «вменяться в прямую обязанность, когда издание делается по одной рукописи... еще более, когда рукопись относится к древнему времени (напр., IX–XI вв., от которых мусульманских памятников дошло сравнительно немного)» [12, с. 0108–0109].

Спорным было высказывание П. Петерса о том, какие исправления следует вносить в издание — он ограничивается исправлениями неправильностей, искажающих слово или грамматическую форму. По мнению И. Ю. Крачковского, эти принципы грешат субъективностью и непоследовательностью, а будущие исследователи лишаются возможности сделать важные лингвистические

выводы, например, о возможном влиянии говоров на некоторые памятники христианско-арабской литературы.

Еще одно важное положение статьи, также тесно связанное с проблемой издания памятников, было напечатано в ответ на довольно критичную рецензию П. Петерса в журнале *Analecta Bollandiana* на известную работу Н. Марра «Крещение армян, грузин, абхазов и аланов Св. Григорием». Здесь И. Ю. Крачковский аргументированно отстаивает правильность позиции отечественных востоковедов, дающих дотошные комментарии ко всем малейшим аномалиям в написании. И. Ю. Крачковский отмечает, что за этими аномалиями, может быть, кроется интересная фонетическая или грамматическая особенность, которая теперь непонятна, но станет ясна только после дальнейшей разработки арабской диалектологии.

В последующую эпоху изучение христианско-арабской литературы была надолго выведено из научного обихода в нашей стране. Однако, занимаясь историей арабской географической литературы, И. Ю. Крачковский вновь обратился к этой теме на материалах «Путешествия патриарха Макария Антиохийского» (XVII в.). Он обрисовал огромное значение памятника для арабской диалектологии, дал предварительную характеристику и оценку лингвистических особенностей памятника, привел примеры присутствующих в нем диалектизмов [15, с. 185–198; 16, т. 4, с. 687–705]. Изучение памятников христианско-арабской литературы позволило И. Ю. Крачковскому в одной из своих статей затронуть вопросы христианской терминологии — он приводит шестнадцать терминов из области христианского культа в произведениях мусульманского поэта Сибха ибн ат-Та'авизй [19, с. 27].

И. Ю. Крачковский также рассматривал и другие источники по арабской исторической диалектологии, помимо христианско-арабских. Так, еще одна его статья посвящена словарю Й'усуфа аль-Магрибй (المغربي يوسف ابن زكريا) «Удаление бремени с речи жителей Египта» (دفع الاصر عن كلام اهل مصر) (ок. 60-х гг. XVI в.) [5],

который сохранился в автографе из собрания шейха ат-Тантави в Библиотеке ЛГУ (СПбГУ). Словарь ал-Магрибй включал большое количество книжного материала. Целью И. Ю. Крачковского было ввести эту ценную, но малоизученную рукопись в научный обиход будущих исследователей. Он рассматривает преимущественно культурные и историко-литературные детали, скрупулёзно излагает историю изучения этой рукописи с 70-х гг. XIX в., приводит переписку В. Р. Розена с немецким арабистом А. Г. Торбеке (А. Н. Thorbecke, 1837–1890). Собственно лингвистические вопросы занимают в статье не так много места. Прежде всего, это повод для И. Ю. Крачковского еще раз обратить внимание арабистов на имеющиеся большие возможности для исследования диалектов в историческом плане. И. Ю. Крачковский дает характеристику этому памятнику как уникальному источнику по арабской диалектологии. К числу его важных достоинств он относит: использование автором личных материалов и непосредственных наблюдений; знание им иностранных языков; обильное цитирование сочинений арабских авторов; приведение в большом количестве материала из современных ему арабских диалектов, которые он тонко различает не только по странам, но и по отдельным местностям, по социальным и этническим группам (особенно интересны его наблюдения за языком детей). Также Крачковский отмечает некоторые его наивные и курьезные толкования [5, с. 298–300].

И. Ю. Крачковский обратил внимание специалистов и на фольклорные источники (сказки «1001 ночь»), народную строфическую поэзию (рукопись дивана сирийского поэта конца XIII–XIV в. «Дивъан ‘Омара ал-Маххъара», обнаруженную им в библиотеке Городского совета Александрии в январе 1910 г.). <...> «издание этого дивана по этой рукописи явится желательным и для арабиста-диалектолога» и даёт «такой же ценный материал для изучения сирийского говора, как в более раннюю эпоху Ибн Кузман для андалусского или в более позднюю Ибн Удун для египетского» [18, с. 17]).

Арабская историческая диалектология занимала заметное место и в преподавательской деятельности И. Ю. Крачковского. Им читались лекционные курсы: «Обзор христианско-арабской литературы и разбор древнейших памятников IX–X вв. с диалектологическим комментарием», спецкурс по книге «1001 ночь».

Интерес к арабской исторической диалектологии не прерывался в СССР и в послевоенный период. Выше сказано о работах И. Ю. Крачковского, посвящённых «Путешествию Макария Антиохийского» и включающих обзор диалектизмов в тексте памятника (1949; 1957). В рекомендациях Первой Всесоюзной конференции по семитским языкам (Москва, 1964) подчёркивались актуальность исследований языковой ситуации в арабских странах в прошлые эпохи и проблемы соотношения литературного языка и диалектов [20, с. 862], что также отмечено и в докладах В. И. Беляева (1904–1976)⁵ [21] и Г. Ш. Шарбатова (1924–2006)⁶ [22, с. 55]. В 1970–1980-е гг. были изданы работы концептуального обобщающего характера и выполнены исследования лингвистических источников. В работе «Арабская историческая диалектология и арабские рукописи в Ленинграде» В. И. Беляев наметил конкретный план исследований в области исторической диалектологии, назвал рукописи для исследования, в т. ч. и «Путешествие Макария Антиохийского» [2, с. 4–5]. Примеры диалектного языка приведены им и в статье, посвященной важному фольклорному источнику по исторической диалектологии — сказкам «1001 ночь» [23]⁷. Базовые вопросы по изучению арабского языка и диалектов и задачи арабистики по составлению исторической грамматики арабского языка освещались им в докладе на Всесоюзной конференции по арабистике и семитологии (1965) [21]. В. И. Беляевым также было

⁵ В. И. Беляев был зав. кафедрой арабской филологии Восточного факультета ЛГУ в 1951–1974 гг.

⁶ Г. Ш. Шарбатов с 1980 г. — зав. сектором в ИВ АН СССР (РАН).

⁷ Отдельные примеры диалектизмов в «1001 ночи» приводились в 2-х статьях М. А. Салье рубежа 1920–30 гг. См.: [26, с. 4].

высказано важное соображение о том, что язык этих памятников даёт пример «спонтанного» решения проблемы соотношения литературного языка и диалекта [2, с. 5].

В 1977 г. в серии «Языки народов Азии и Африки» была опубликована монография В. В. Лебедева «Поздний среднеарабский язык (XIII–XVIII вв.)» [3]. В краткой теоретической части приводятся сведения по истории изучения средневековых арабских диалектов, дано определение среднеарабского языка, указаны источники исследования, представлена классификация текстов в зависимости от характера и частоты употребления диалектизмов. В основной части приведены особенности средневековых городских диалектов на разных уровнях языка на базе большого количества источников (самаритянские сочинения на арабском языке, сочинения на арабском языке, записанные буквами еврейского алфавита, записи поэзии Андалузии, Магриба, Йемена) с привлечением средневековых рукописей, архивных материалов и редких изданий. Монография была важным вкладом в историческую диалектологию и полезным пособием для изучающих средневековые арабские диалекты.

В этот период в соответствии с программой, намеченной в трудах И. Ю. Крачковского и В. И. Беляева, в форме диссертационных работ были обследованы конкретные фольклорные, лексикографические и христианско-арабские лингвистические источники: сказки «1001 ночь», «Путешествие Макария Антиохийского», словарь Йўсуфа аль-Магрибй. Перед исследователями в первую очередь ставились задачи выявления и описания диалектизмов на всех уровнях языка (графика–фонетика, морфология, синтаксис, лексика), выделения общеарабских диалектных особенностей или особенностей, свойственных только конкретному диалекту / группе диалектов, определения языка исследуемого памятника. В 1960–1970 гг. в арабистической среде в СССР было вновь обращено внимание на отмеченную ещё И. Ю. Крачковским рукопись словаря Йўсуфа ибн Закарийā аль-Магрибй (см. выше).

Преподаватель арабского языка на Восточном факультете ЛГУ в 1960-е гг. Абд-ас-Салам Аввад из Египта посвятил свою диссертацию исследованию рукописи аль-Магрибӣ и издал её факсимиле [24; 25]⁸. Выпускницей кафедры арабской филологии Ленинградского Государственного университета (ЛГУ) Ф. А. Исаевой, уехавшей на работу в Таджикистан⁹, в 1970-х гг. была написана диссертация по теме «Диалектизмы в “1001 ночи”» под руководством В. И. Беляева и О.Б. Фроловой (защита в 1978 г. в Институте востоковедения (ИВ) АН СССР) [26]. По теме диссертации ею был опубликован ряд статей — по конкретным вопросам морфологии и синтаксиса, статья обобщающего характера, а также большое количество работ о персидских заимствованиях, изучением которых Исаева продолжала заниматься и впоследствии [27–36].

На кафедре арабской филологии Восточного факультета ЛГУ была подготовлена диссертация Г. З. Пумпяна, в которой представлен системный анализ языка «Путешествия Макария Антиохийского» (защита в 1982 г. на Востфаке ЛГУ) [37]. Работа над диссертацией была начата под руководством В. И. Беляева, а после его болезни осуществлялась под руководством О. Б. Фроловой. Помимо диалектизмов, в диссертации также были отмечены гиперкорректные¹⁰ и гипокорректные формы¹¹, высказаны наблюдения о наиболее проницаемых для проникновения диалектизмов областях языка (в плане соотношения АЛЯ и АДЯ), некоторые диалектные особенности в средневековом источнике были

⁸ Некоторое время изучением диалектной лексики XVI в. по материалам словаря Йусуфа аль-Магриби занимался Н. А. Гайнул(л)ин, который также готовил критическое издание рукописи, однако нет сведений о том, состоялась ли защита этой диссертации.

⁹ Ф. А. Исаева в последнее время была доцентом Таджикского национального университета в Душанбе.

¹⁰ Т. е. употребляющихся в АЛЯ в ином синтаксическом контексте, что происходит из-за стремления автора писать по правилам классического языка, которые он не всегда правильно применяет.

¹¹ Т. е. не существующие ни в АЛЯ, ни в диалекте.

зафиксированы впервые. Подробно были охарактеризованы профессиональная терминология и заимствования (их этимологическая и предметно-тематическая классификация и характер морфологической и фонетической адаптации, особенности их бытования в современных АДЯ и АЛЯ) [38–46].

У выпускника Восточного факультета ЛГУ семитолога И. Н. Воевуцкого имеются статьи, посвященные орфографии средневековых текстов на иудейских языках. В ряде случаев содержащиеся в них материалы представляют интерес для исторической арабской диалектологии [47].

В настоящее время исследования в области арабской исторической диалектологии занимают свою нишу в арабистических исследованиях в России, СНГ и за рубежом. Действует международная организация — Ассоциация по изучению среднеарабского языка и смешанного арабского языка — the International Association for the Study of Middle and Mixed Arabic (AIMA). Ассоциация проводит конференции, в частности, на интернет-ресурсах есть отсылка на 6-й международный симпозиум¹². Как отмечается в материалах Ассоциации в связи с Симпозиумом, исследования среднеарабского языка уже выделились в самостоятельную дисциплину, однако значение среднеарабского языка как определяющее для изучения истории арабского языка еще не признано по-настоящему, на что указывает разрозненность работ, в которых часто отсутствует общая перспектива [Там же].

В Румынии по инициативе Иоаны Феодоров (Ioana Feodorov)¹³ была создана группа по изучению и подготовке к изданию текста и перевода «Путешествия патриарха Макария Антиохийского».

¹² Sixième Colloque international. URL: [https://docs.yandex.ru/docs/view?tm=1661859205&tld=ru&lang=fr&name=AIMAPresentation.pdf&text=the International Association for the Study of Middle and Mixed Arabic...](https://docs.yandex.ru/docs/view?tm=1661859205&tld=ru&lang=fr&name=AIMAPresentation.pdf&text=the+International+Association+for+the+Study+of+Middle+and+Mixed+Arabic...) (дата обращения 30.08.2022).

¹³ Ioana Feodorov — румынский арабист, специализируется в области истории отношений румын и арабов-христиан.

В 2011 г. ею был организован посвященный этому путешествию симпозиум, по материалам которого издан сборник статей, включающий публикации участников проекта из Румынии и России. Российскими участниками проекта являются: арабист С. А. Французов (Институт восточных рукописей РАН (ИВР РАН), Санкт-Петербург) вместе директором ИВР И. Ф. Поповой и Е. Коровченко, филолог-византист В. Г. Ченцова (Институт всеобщей истории (ИВИ) РАН, Москва) и филолог-классик Н. И. Сериков, давно работающий также в области арабистики (ИВ РАН). К работе присоединилась также арабист Ю. И. Петрова (Институт востоковедения Украины (Институт сходознавства України), Киев), занимающаяся исследованием списка рукописи А. Е. Крымского о путешествии Макария Антиохийского.

В настоящее время в России также продолжают работы в этой области. Так, у С. А. Французова есть публикации по христианско-арабским памятникам и письменной традиции арабов-христиан, в которых также отмечают особенности языка этих произведений [48–49]. У него также имеется работа, посвященная рукописному наследию Павла Алеппского в Санкт-Петербурге, в которой дана уточненная дата написания рукописи «Путешествия Макария Антиохийского (1699 г.¹⁴, в то время как в литературе принято было указывать 1700 г.) [50]. Н. И. Сериков занимается греческими заимствованиями в арабском языке. Им был подготовлен ряд публикаций по этой теме, включая словарь греческих заимствований в арабском языке (в печати). У Г. З. Пумпян, помимо недавних публикаций историко-источниковедческого плана по «Путешествию Макария», также опубликован ряд статей об отражении в данном памятнике культурных связей и заимствований, которые не было возможности опубликовать ранее. В частности, в ее работах рассматривается передача в тексте русских и украинских реалий (1994), анализируются персидские и греческие

¹⁴ Октябрь 7208 г. византийской эры.

заимствования (2001, 2019). Обобщающая статья 2022 года подводит итоги наработкам в этой области (см. ссылки выше).

Работа по данной тематике осуществляется и в бывших советских республиках. Как отмечает Мардони Таджиддин¹⁵, таджикские арабисты изучают лингвистические аспекты различных литературных памятников средневековья¹⁶. Так, Ф. А. Исаева работала над изучением языка памятников народной литературы мамлюкского периода и опубликовала материалы о персидских заимствованиях в этих памятниках (2018), см. ссылки выше. Арабистка из Киева Ю.И. Петрова опубликовала ряд статей и монографию, посвященные Киевскому списку рукописи «Путешествия Макария», в которых затрагиваются вопросы перевода, а особенности языка представлены в виде таблиц [51].

В заключение можно констатировать, что в России накоплен определённый опыт исследований по арабской исторической диалектологии. К основным достижениям отечественных арабистов-филологов в этой области можно отнести: методологические наработки, обследование ряда лингвистических источников, публикации результатов¹⁷. В этих работах собран материал по истории средневековых арабских диалектов и дается представление о языковой ситуации в арабских странах в прошлые эпохи. Они также вписываются в актуальную проблему изучения смешанного языка и соотношения литературного языка и диалекта. Названная на 6-м симпозиуме АИМА общая проблема исследований по среднеарабскому языку — «разрозненность работ» и отсутствие в них «общей перспективы» — характерна и для современной российской ситуации. В то же время, имеющиеся результаты

¹⁵ Мардони Таджиддин — д. ф. н., профессор, глав. науч. сотр. отдела Ближнего и Среднего Востока Ин-та Азии и Европы НАНТ.

¹⁶ URL: <https://www.osiyoavrupo.tj/index.php/mavodhoi-ilm/maqolaho/item/1287-arabistika-v-tadzhikistane-sovetskij-period> (дата обращения: 30.07.2022)

¹⁷ Преимущественно в виде статей, но более эффективным было бы их обнародование в форме монографий.

исследований в этой области могут послужить фундаментом для обобщений и последующей работы по составлению исторической грамматики арабского языка.

Литература

1. Белова А.Г. (1992), *Арабская историческая диалектология и опыт реконструкции химьяритского языка*: автореф. дис. ... доктора филол. наук: 10.02.22, ИВ АН СССР, Москва, 31 с.
2. Беляев В.И. (1973), Арабская историческая диалектология и арабские рукописи в Ленинграде, *Вопр. филологии стран Азии и Африки*, Ленинград, вып. 2, с. 3–9.
3. Лебедев В.В. (1977), *Поздний среднеарабский язык (XIII–XVIII вв.)*, Москва; Ленинград: Наука, 88, [3] с., (Языки народов Азии и Африки).
4. Blau J. (1961), The importance of Middle Arabic dialects for the history of Arabic, *Scripta hierusalymitana*, 1961, vol. 9, pp. 206–228.
5. Крачковский И.Ю. (1926а), Йўсуф ал-Магрибй и его словарь, *Изв. АН СССР*, сер. 6, т. 20, № 3/4, с. 277–300.
6. Крачковский И.Ю. (1955–1960), *Избр. соч.: в 6 т., редкол.: акад. В.П.Гордлевский (пред.) [и др.]*, Москва; Ленинград: Изд-во АН СССР, т. 1–6.
7. Крачковский И.Ю. (2015), *Труды по истории и филологии Христианского Востока*, сост. А.А. Долинина, Москва: Наука, 2015, 901 с. (Классики отечественного востоковедения).
8. Крачковский И.Ю. 1907 (1906), [Рецензия], *Зап. Вост. отд-ния Рус. археол. о-ва*, 1907 (1906), vol. 17, вып. 4, pp. 0198–0207, разд.: Критика и библиография. — Рец. на кн.: Graf G. (1905) *Der Sprachgebrauch der ältesten christlich-arabische Literatur: ein Beitrag zur Geschichte des Vulgär-Arabisch*, Leipzig, VIII, 124 S.
9. Graf G. (1905а), *Die Christliche arabische Literatur: bis zum Ende des 11, eine literarhistorische Skizze*, Jh. Freiburg, XII, 74 S.
10. Graf G. (1905b), *Der Sprachgebrauch der christlich-arabische Literature. Ein Beitrage zur Geseschichte des Vulgar-Arabisch*, Leipzig, VIII, 124 S.
11. Peeters P. (1907), Une version arabe de la passion de Sainte Catherine d'Alexandrie, *Analecta Bollandiana*, vol. 26, pp. 5–32.

12. Крачковский И.Ю. (1908 (1907–1908)), [Рецензия], *Зап. Вост. отд-ния Рус. археол. о-ва*, 1908 (1907–1908), vol. 18, вып. 1, pp. 0106–0113. Рец. на ст.: Peeters P. Une version arabe de la Passion de Sainte Cathérine d'Alexandrie, *Anal. Boll.*, vol. 26, pp. 5–32.
13. Krachkovsky et A. Vasiliev éd., et tr. ((1924), Histoire de Yahya ibn Sa'ïd d'Entioche continuateur de Sa'ïd ibn Bitriq, éd. et tr. en français par I. Krachkovsky et A. Vasiliev, *Patrologia Orientalis*, 1924, vol. 18, fasc. 5, pp. 699–833.
14. Krachkovsky et Vasiliev A. éd (1932), то же, *Patrologia Orientalis*, Paris, 1932, vol. 23, fasc. 2, pp. 141–312; vol. 23, fasc. 3, pp. 349–520.
15. Крачковский И.Ю. (1949), Описание путешествия Макария Антиохийского как памятник арабской географической литературы и как источник для истории России в XVII в., *Советское востоковедение*, 1949, № 6, с. 185–198.
16. Крачковский И.Ю. (1957), Арабская географическая литература, *Избр. соч.*: в 6 т. Москва; Ленинград, 1957, т. 4. — Включ. «Путешествие Макария Антиохийского»: гл. XXIII, с. 687–705.
17. Крачковский И.Ю. (1915 (1914)), Christiano-Arabica в 1912–1914г., *Христианский Восток*, т. 3, вып. 1, с. 103–117.
18. Крачковский И.Ю. (1915), Арабские рукописи городской библиотеки в Александрии и диван 'Омара ал-Маххара, *Зап. Вост. отд-ния Рус. археол. о-ва*, 1915 (1913–1914), т. 22, с. 1–36.
19. Крачковский И.Ю. (1922), Христиане и христианские термины у мусульманского поэта XII века в Багдаде, *Христианский Восток*, 1922, т. 6, вып. 3, с. 273–280.
20. Рекомендации (1965), Рекомендации первой конференции по семитским языкам, *Семитские языки*, 2-е изд., испр. и доп., Москва, 1965, вып. 2, ч. 2, с. 862–867.
21. Беляев В.И. (1965). Современные задачи арабского языкознания в Советском Союзе, *Семитские языки*, 2-е изд., испр. и доп., Москва, 1965, вып. 2, ч. 1, с. 50–54.
22. Шарбатов Г.Ш. (1965), Проблема соотношения арабского литературного языка и современных арабских диалектов, *Семитские языки*, 2-е изд., испр. и доп., Москва, 1965, вып. 2, ч. 1, с. 55–66.
23. Беляев В.И. (1971), Диалектизмы в «1001 ночи», *Вопр. филологии стран Азии и Африки*, Ленинград, 1971, вып. 1, с. 19–27.

24. Аввад Абд ас-Салам (1964), *Йусуф ал-Магриби и его словарь*: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.22, ЛГУ, Ленинград: [б. и.], 1964, 42 с.
25. [Аввад Абд ас-Салам] (1968), *Йусуф ибн Закарийя ал-Магрибӣ. Даф' ал-иср 'ан калām ахл Ми́ср* («Удаление бремени с речи жителей Египта»), Факсимиле рукописи, предисловие и указатели А.С. Аввада, Москва: Наука, Глав. ред. вост. лит., 26, 337 с. староараб. паг. (Памятники письменности Востока; 23).
26. Исаева Ф.А. (1978), *Диалектизмы в «1001 ночи»*: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.22, ИВ АН СССР, Москва, 1978, 20 с.
27. Исаева Ф.А. (1970), Особенности употребления падежей в «1001 ночи», *Науч. конф., посвящ. 100-й годовщины со дня рождения В.И. Ленина*: тез докл. Душанбе, 1970.
28. Исаева Ф.А. (1973), Вопросительное предложение в «1001 ночи», *Вост. филология*, вып.1, Душанбе, 1973.
29. Исаева Ф.А.(1973). О некоторых диалектных особенностях языка «1001 ночи», *Вост. филология*, вып. 1, Душанбе, 1973.
30. Исаева Ф.А. (1976), Выражение отрицания в «1001 ночи», *Вост. филология*, вып.4, Душанбе, 1976.
31. Исаева Ф.А. (1976), О некоторых сложных формах глагола в «1001 ночи», *Вост. филология*, вып.4, Душанбе, 1976.
32. Исаева Ф.А. (1987), О персидских заимствованиях в «1001 ночи», *Ирано-афразийские языковые контакты*, Москва, 1987, с. 75–79.
33. Исаева Ф.А. (1991), Персидские заимствования в «Сират Захир Бейбарс», *Ирано-афразийские языковые контакты*, вып. 2, Москва, 1991, с. 44–48.
34. Исаева Ф.А., Муминов Х.К. (1997), Персидские слова в «Книге о скупых» ал-Джахиза, *Вост. филология*, вып. 5, Душанбе, 1997, с. 84–91.
35. Исаева Ф.И. (2018), К вопросу о словах персидского происхождения, представленных в произведениях ал-Джахиза и памятниках арабской народной литературы, но не вошедших в общий лексический фонд арабского языка, *Тр. Ин-та востоковедения РАН*, 2018, № 19, с. 468–476.
36. Исаева Ф.А. (2018), Роль персидских заимствований в обогащении лексического состава арабского языка (литературного и разговор-

- ного), *Вестн. филиала Моск. гос. ун-та им. М.В. Ломоносова в г. Душанбе* (науч. журн.), Серия гуманитарных и экономических наук, Душанбе, 2018, 4 (2), с. 62–70.
37. Пумпян Г.З. (1982), *Диалектизмы в «Путешествии патриарха Макария Антиохийского»*: автореф. ... дис. канд. филол. наук, ЛГУ, Ленинград, 1982, 21с.
 38. Пумпян Г.З. (1977), Гречизмы в «Путешествии Патриарха Макария Антиохийского», *III Всесоюз. конф. семитологов, посвящ. памяти акад. Г.В. Церетели*, Тбилиси, 1977, с. 87–89.
 39. Пумпян Г.З. (1978), Конфессиональная терминология в «Путешествии Макария Антиохийского», *ППИПИКНВ: XIII годич. науч. сес. ЛО ИВАН СССР: (докл. и сообщ. по арабистике)*, АН СССР, Ин-т востоковедения, Ленингр. отд-ние, отв. ред. П.А. Грязневич, 1978, с. 128–132.
 40. Пумпян Г.З. (1981), Литературная норма и диалект в средневековом арабском языке по материалам «Путешествия патриарха Макария Антиохийского» (лексика и морфология), *ППИПИКНВ: XV годич. науч. сес. ЛО ИВАН СССР: докл. и сообщ. по арабистике*, АН СССР, Ин-т востоковедения, Ленингр. отд-ние, отв. ред. П.А. Грязневич, Москва, 1981, с. 110–116.
 41. Пумпян Г.З. (1987), Турецкие заимствования в «Путешествии Патриарха Макария Антиохийского», *Палестинский сборник*, 1987, вып. 29 (92), с. 64–73.
 42. Пумпян Г.З. (1994), Отражение русских и украинских реалий в языке «Путешествия Макария Антиохийского», *Россия и арабский мир*: сб. статей, отв. ред В.П. Леонов, Муханна Дурра, Санкт-Петербург: Изд-во Ноах, 1994, с. 35–40.
 43. Пумпян Г.З. (1997), Синтаксические особенности арабо-христианской литературы (на материале «Путешествия патриарха Макария Антиохийского», *Вестн. Вост. ин-та*, 1997, т. 3, вып. № 2 (6), Санкт-Петербург, 1997, с. 56–70.
 44. Пумпян Г.З. (2001), Персидские заимствования в «Путешествии патриарха Макария Антиохийского», *Россия и арабский мир: научные и культурные связи*, отв. ред. В.П. Леонов, ад-Дейрави Н., вып. 8, Санкт-Петербург, с. 49–67.
 45. Пумпян Г.З. (2019), Греческие заимствования в «Путешествии Патриарха Макария Антиохийского», *ASIATICA: труды по философии*

- и культурам Востока, под ред. Т.Г. Туманяна, В.В. Маркова, С.-Петербург, т.13, № 2, с. 3–24.
46. Pumptian G.Z. (2022), Contacts and mutual influences as reflected in the language of the work of Christian-Arabic literature The Travels of Macarius, Patriarch of Antioch, *Синергия языков и культур: междисциплинар. исслед.: III междунар. науч.-практич. конф. = Синергия языков и культур 2021: междисциплинарные исследования: сборник статей = Synergy of Languages & Cultures 2021: Interdisciplinary Studies*, под ред. С. Ю. Рубцовой (отв. ред.), Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петерб. ун-та, с. 384–396.
 47. Воевуцкий И.Н. (1985), Лингвистическое значение среднеарабских текстов-калек, *ППИПИКНВ: XVIII годич. сес. ЛО ИВАН: докл. и сообщ.* 1983–1984, ч. 2, Москва, 1985, с. 39–43.
 48. Французов С.А. (2008), Толковая Псалтирь ‘Абдаллāха ибн ат-Таййиба: особенности языка и содержания, *Вестн. Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*, III: Филология, вып. 4 (14), с. 59–94.
 49. Французов С.А. (2021), *Пять житий. Очерки изучения арабо-православной агиографии. Исследование и публикация*, Санкт-Петербург: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 280 с., ил.
 50. Французов А.С. (2012), Рукописное наследие Павла Алеппского, хранящееся в Санкт-Петербурге», *Relations entre les peuples de l’Europe Orientale et les Chretiens arabes au XVIIe siecle: Macaire III Ibn al-Za’Im et Paul d’Alep. Actes du Ier Colloque international, le 16 septembre 2011*, Bucarest, I. Feodorov, ed. Bucuresti: Editura Academiei Romane, pp. 31–49.
 51. Петрова, Ю.И. [Yulia I. Petrova] (2015), Рыбалкин В.С. ed., «Путешествие патриарха Антиохийского Макария». Киевский список рукописи Павла Алеппского [The Travels of Macarius Patriarch of Antioch. Copy of Paul of Aleppo’s manuscript in Kiev], изд., пер., коммент., предисл. Ю.И. Петровой, Киев: Институт востоковедения им. А.Е. Крымского НАН Украины, 268 с.: ил.

References

1. Belova A.G. (1992), *Arabic historical dialectology and the experience of reconstruction of the Himyaritic language*: abstract. dis. ... Doctor of

- Philology, USSR Academy of Sciences, Institute of the Oriental Studies, Moscow, 1992, 31 p. (In Russian).
2. Belyaev V.I. (1973), Arabic historical dialectology and Arabic manuscripts in Leningrad, *Voprosy filologii stran Azii i Afriki*, Leningrad, (2), pp. 3–9. (In Russian).
 3. Lebedev V.V. (1977), *Late Middle Arabic (XIII–XVIII centuries)*, Moscow; Leningrad: Nauka publ., 1977. 91 p. (In Russian).
 4. Blau J. (1961), The importance of Middle Arabic dialects for the history of Arabic, *Scripta hierusalymitana*, vol. 9, p. 206–228.
 5. Krachkovskii I.Yu. (1926a), Yusuf al-Maghribi and his dictionary, *Izvestia AN SSSR*, Ser.6, vol.20, no. 3/4, pp. 277–300. (In Russian).
 6. Krachkovskii I.Y. (1955–1960), *Selected. works: in 6 vol.*, ed. board: Academician V.P. Gordlevsky (Chairman) et alii, Moscow; Leningrad: USSR Academy of Sciences Publ., (In Russian).
 7. Krachkovskii I.Yu. (2015), *Works on the History and Philology of the Christian East*, comp. by A.A. Dolinina, Moscow: Nauka Publ., 2015, 901 p. (In Russian).
 8. Krachkovskii I.Yu. (1907(1906)), [Review of the article], *Zapiski vostochnogo otdela russkogo arkheologicheskogo obshchestva*, 1907(1906), vol.17, [no] 4, pp. 0198–0207. (Criticism and bibliography). [Review of the article]: Graf G. *Der Sprachgebrauch der christlich-arabische Literature. Ein Beitrage zur Geseschichte des Vulgar-Arabisch*, Leipzig, 1905, VIII, 124 S. (In Russian).
 9. Graf G. (1905a), *Die Christliche arabische Literatur: bis zum Ende des 11, Jh., eine literarhistorische Skizze*, Freiburg, XII, 74 S.
 10. Graf G. (1905b), *Graf G. Der Sprachgebrauch der christlich-arabische Literature. Ein Beitrage zur Geseschichte des Vulgar-Arabisch*, Leipzig, 1905, VIII, 124 S.
 11. Peeters P. (1907). Une version arabe de la passion de Sainte Catherine d’Alexandrie, *Analecta Bollandiana*, 1907, T. 26, p. 5–32.
 12. Krachkovskii I.Yu. (1908 (1907–1908)), [Review of the article], *Zapiski vostochnogo otdela russkogo arkheologicheskogo obshchestva*, 1908 (1907–1908), vol. 18 (1), pp. 0106–0113. [Review of the article]: Peeters P. Une version arabe de la passion de Sainte Catherine d’Alexandrie, *Analecta Bollandiana*, 1907, vol. 26, p. 5–32. (In Russian).
 13. Krachkovsky I.Yu. and Vasiliev A. éd. et tr. (1924), *Histoire de Yahya ibn Sa’id d’Entioche continuateur de Sa’id ibn Bitriq*, éd. et tr. en français

- par I. Krachkovsky et A. Vasiliev, *Patrologia Orientalis*, vol. 18, fasc. 5, pp. 699–833.
14. Krachkovsky I.Yu. and Vasiliev A. éd. et tr. (1932), idem., *Patrologia Orientalis*, Paris, vol.23, fasc.2, pp. 141–312; vol. 23, fasc. 3, pp. 349–520.
 15. Krachkovskii I.Yu. (1949), Description of the “Travels of Macarius of Antioch” as a work of Arabic geographical literature and as a source for the history of Russia in the XVII century, *Sovetskoe vostokovedenie*, no. 6, pp. 185–198. (In Russian).
 16. Krachkovskii I.Y. (1957), Arab geographical literature, *Krachkovskii I.Yu. Izbrannye sochineniia: in 6 vol.* Moscow; Leningrad, vol. 4, ch. XXIII, pp. 687–705. Includes: “The Travels of Macarius of Antioch”. (In Russian).
 17. Kratchkovsky I.Y. (1915(1914)), Christiano-Arabica in 1912–1914, *Khristianskii Vostok*, vol. 3 (1), pp. 103–117. (In Russian).
 18. Krachkovskii I.Yu. (1915 (1913–1914)), Arabic manuscripts of the City Library in Alexandria and the divan of ‘Omar al-Maḥḥār, *Zapiski vostochnogo otdeleniia russkogo arkheologicheskogo obshchestva*, vol. 22, pp. 1–36. (In Russian).
 19. Krachkovskii I.Y. (1922), Christians and Christian terms in the Muslim poet of the XII century in Baghdad, *Khristianskii Vostok*, vol. 6 (3), pp.273–280. (In Russian).
 20. Recommendations (1965) — Recommendations of the first Conference on Semitic Languages, *Semitskie yazyki*. 2nd edition revised and expanded, Moscow, (2), pt 2, pp. 862–867. (In Russian).
 21. Belyaev V.I. (1965), Modern problems of Arabic linguistics in the Soviet Union, *Semitskie yazyki*, 2nd edition revised and expanded, Moscow, iss. 2, pt. 1, pp. 50–54. In Russian
 22. Sharbatov G.Sh. (1965), The problem of the correlation of the Arabic literary language and modern Arabic dialects, *Semitskie yazyki*, 2nd edition revised and expanded, Moscow, iss. 2, part 1, pp. 55–66. In Russian
 23. Belyaev V.I. (1971), Dialectisms in “1001 nights”, *Voprosy filologii stran Azii i Afriki*, Leningrad, (1), pp. 19–27. (In Russian).
 24. Awwad Abd as-Salam (1964), *Yusuf al-Maghribi and his dictionary*: abstract. dis. ... PhD in Philology, Leningrad State University, Leningrad, 42 p. (In Russian).
 25. [Awwad Abd as-Salam], Preface and indexes (1968), *Yusuf ibn Zakariyah al-Maghrib. Daf ‘al-iṣr ‘an kalām ahl Miṣr* (“Removing the burden from the speech of the inhabitants of Egypt”). *Facsimile of the manuscript*,

- Moscow: Nauka Publ., Oriental Literature Main editorial Office, 26, 337 p. arab. pag. (In Russian).
26. Isaeva F.A. (1978), *Dialectisms in "1001 nights"*: abstract. dis. ... PhD in Philology, USSR Academy of Sciences, Institute of the Oriental Studies, Moscow, 20 p. In Russian
 27. Isaeva F.A. (1970), Features of the use of cases in "1001 nights", *Nauchnaya konferenciia, posviashchionnaya 100-i godovshchine so dnia rozhdenniia V.I. Lenina: tezisy dokladov*, Dushanbe. (In Russian).
 28. Isaeva F.A. (1973), Interrogative sentence in "1001 nights", *Vostochnaya filologiya*, Dushanbe, (1). (In Russian).
 29. Isaeva F.A. (1973), On some dialect features of the language "1001 nights", *Vostochnaya filologiya*, (1), Dushanbe. (In Russian).
 30. Isaeva F.A. (1976), Expression of negation in "1001 nights", *Vostochnaya filologiya*, (4). Dushanbe. (In Russian).
 31. Isaeva F.A. (1976), On some complex forms of the verb in "1001 nights", *Vostochnaya filologiya*, (4), Dushanbe, (In Russian).
 32. Isaeva F.A. (1987), About Persian borrowings in "1001 nights", *Irano-afrazijskie yazykovye kontakty*, Moscow, pp. 75–79. (In Russian).
 33. Isaeva F.A. (1991), About Persian borrowings in "1001 nights", *Irano-afrazijskie yazykovye kontakty*, Moscow, pp. 75–79. (In Russian).
 34. Isaeva F.A., Muminov H.K. (1997), Persian words in the "Book about the Stingy" by al-Jahiz, *Vostochnaia filologiya*, (5), Dushanbe. (In Russian).
 35. Isayeva F.I. (2018), On words of Persian origin, presented in the works of al-Jahiz and Arabic folk literature, but not included in the general lexical fund of the Arabic language, *Trudy Instituta vostokovedeniia RAS*, no 19, pp. 468–476. (In Russian).
 36. Isaeva F.A. (2018), The role of Persian borrowings in enriching the lexical composition of the Arabic language (literary and colloquial), *Vestnik filiala Moskovskogo gosudarstvennogo uiversiteta imeni M. V. Lomonosova v Dushanbe*, Series of humanities and Economic Sciences, Dushanbe, 4 (2), pp. 62–70. (In Russian).
 37. Pumpian G.Z. (1982), *Dialectisms in the "Travels of Macarius Patriarch of Antioch"*: abstract. ... PhD in Philology, Leningrad State Univ. Leningrad, 21 p. (In Russian).
 38. Pumpian G.Z. (1977), Grecisms in the "Travels of Patriarch Macarius of Antioch", *III Vsesoyuznaia konferenciia semitologov, posviashchennaia pamiati Academica G.V. Tsereteli*, Tbilisi. pp. 87–89.

39. Pumpian G.Z. (1978), Confessional terminology in the “Travels of Macarius of Antioch” (1976), *Pis'mennye pamiatniki i problemy kultury narodov vostoka: XV godichnaia nauchaia sessiia LO IVAN SSSR: doklady i soobshcheniia po arabistike*, ed. P.A. Griaznevich, pp. 128–132. (In Russian).
40. Pumpian G.Z. (1981), Literary norm and dialect in medieval Arabic based on the materials of the “Travels of Macarius Patriarch of Antioch” (vocabulary and morphology), *Pis'mennye pamiatniki i problemy kultury narodov vostoka: XV godichnaia nauchaia sessiia LO IVAN SSSR: doklady i soobshcheniia po arabistike*, ed. P.A. Gryaznevich, Moscow, pp. 110–116. (In Russian).
41. Pumpian G.Z. (1987), The Turkish loan-words in the “Travels of Macarius Patriarch of Antioch”, *Palestinskii sbornik*, 29 (92), pp. 64–73. (In Russian).
42. Pumpian G.Z. (1994), Reflection of Russian and Ukrainian realities in the language of “The Travels of Macarius of Antioch”, *Rossiiia i arabskii mir: sbornik statei*, ed. V.P. Leonov, Mukhanna Durra, St. Petersburg: Noah Publ., 1994, pp. 35–40. (In Russian).
43. Pumpian G.Z. (1997), Syntactic features of Arab-Christian literature (based on the materials of the “Travels of Macarius Patriarch of Antioch”, *Vestnik vostochnogo instituta*, vol. 3, no 2 (6), St. Petersburg., pp. 56–70. (In Russian).
44. Pumpian G.Z. (2001), Persian borrowings in the “Travels of Macarius Patriarch of Antioch”, *Rossiiia i arabskii mir: nauchnye i kulturnye svyazi*, ed. V.P. Leonov, ad-Deiravi, no 8, St. Petersburg, pp. 49–67. (In Russian).
45. Pumpian G.Z. (2019), Greek borrowings in the “Travels of Macarius Patriarch of Antioch”, *ASIATICA: Trudy po filosofii I kulturam vostoka*, St. Petersburg Philosophy Soc.; ed. by T.G. Tumanian, V.V. Markov, St. Petersburg, vol. 13, no 2, pp. 3–24. (In Russian).
46. Pumpian G.Z. (2022), Contacts and mutual influences as reflected in the language of the work of Christian-Arabic literature The Travels of Macarius, Patriarch of Antioch, *Sinerghiia yazykov i kultur 21: mejdistsiplinarnye issledovaniia: III mejdunarodnaia nauchno-prakticheskaia konferencia: sbornik statei = Synergy of Languages & Cultures 2021: Interdisciplinary Studies*, ed. by S.Yu. Rubtsova (responsible editor). St. Petersburg: St. Petersburg Univ. Press, pp. 384–396.
47. Voevutskii I.N. (1985), Linguistic meaning of the Middle Arabic crippled texts, *Pis'mennye pamiatniki i problemy kultury narodov Vostoka:*

XVIII godichnaia sessiia leningradskogo otdeleniia istituta vostokovedeniia rossiiskoi akademii nauk: doklady i soobshcheniia 1983–1984, pt. 2, Moscow, pp. 39–43. (In Russian).

48. Frantsuzov S.A. (2008), Explanatory Psalter ‘Abdallahha ibn at-Tayyiba: features of language and content, *Vestnik pravoslavnogo sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo instituta, III: Filologoiia*, 4 (14), pp. 59–94. (In Russian)
49. Frantsuzov S.A. (2021), *Five lives. Essays on the study of Arab-Orthodox hagiography*, Research and publication, St. Petersburg: A. I. Herzen State Pedagogical University Press, 280 p., ill. (In Russian)
50. Frantsuzov S.A. (2012), The handwritten legacy of Paul of Aleppo, stored in St. Petersburg, *Relations entre les peuples de l’Europe Orientale et les Chretiens arabes au XVIIe siecle: Macaire III Ibn al-Za’Tm et Paul d’Alep. Actes du Ier Colloque international, le 16 septembre 2011, Bucarest*, I. Feodorov, ed. Bucuresti: Editura Academiei Romane, 2012, pp. 31–49. (In Russian).
51. Petrova, Yu.I. [Yulia I. Petrova], ed., trans., commentary, preface (2015), “*The Travels of Macarius Patriarch of Antioch*”. *The Kyiv List of the manuscripts of Paul of Aleppo [The Travels of Macarius Patriarch of Antioch. Copy of Paul of Aleppo’s manuscript in Kyiv]*, Rybalkin V.S. ed., Kyiv: A.E. Krymsky Institute of Oriental Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine, 268 p.: ill. In Arabic and Ukrainian.

Автор / Author

Пумпян Галина Захаровна — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Библиотеки Российской академии наук

Pumpian Galina — PhD in Philology, Senior Researcher at the Russian Academy of Sciences Library.

E-mail: birsim@yandex.ru

А. И. Маточкина

ГРАНАДА В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ XIX В.

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению истоков интереса к мусульманской Испании и ее архитектуре в России в XIX в. Поскольку основные элементы мусульманской архитектуры заимствовались из дворцово-крепостного комплекса Альгамбра, расположенного в Гранаде, то именно этот город стал объектом рассмотрения. Интерес к восточной (мавританской) культуре на Пиренейском полуострове на прямую связан с интересом русских путешественников к самой Испании и ее истории. Владычество мавров рассматривается в очерках русских путешественников XIX как поэтический и драматичный период. Восхищение научными и культурными достижениями властителей прошлого, а также оставленными ими памятниками архитектуры приводит к популярности мавританского стиля в русской архитектуре конца XIX — начала XX вв. Он используется при создании ваннх комнат, кабинетов и курительных комнат во дворцах и особняках.

Ключевые слова: мавританский стиль, ориентализм, арабо-мусульманская культура, русская культура, XIX век.

Anna Matochkina

Granada in Russian Culture of the 19th Century

Abstract: The article is devoted to the origins of the interest in Muslim Spain and its architecture in Russia of the 19th century. Since the main elements of Muslim architecture were borrowed from the Alhambra palace and fortress complex located in Granada, this particular city became the object of consideration. Interest in Eastern (Moorish) culture on the Iberian Peninsula is directly related to the interest of Russian travelers in Spain itself and its history. The reign of the Moors is considered in the essays of Russian travelers of the 19th century as a poetic and dramatic period. Admiration for the scientific and cultural achievements of the rulers of the past, as well as for the architectural monuments they left behind, lead

to the popularity of the Moorish style in Russian architecture of the late 19th and early 20th centuries. It was used to design bathrooms, offices and smoking rooms in palaces and mansions.

Keywords: Moorish style, orientalism, Arab-Muslim culture, Russian culture, XIX century.

Тихо над Альгамброй.
Дремлет вся натура.
Дремлет замок Памбра.
Спит Эстремадура.

*Козьма Прутков,
«Желание быть испанцем»*

Время существования мусульманской Испании, известной также как ал-Андалус (711–1492), представляет один из наиболее плодотворных, захватывающих и романтизированных периодов в истории взаимодействия мусульманской, христианской и еврейской культурных традиций. Мусульмане, осуществившие активные завоевания за пределами Аравийского полуострова, сумели за короткий срок стать властителями земель от Пиренейского полуострова до границ Китая. Утверждение подвластного мусульманам государства ал-Андалус на северо-западе Пиренейского полуострова стало возможным после завоевания и использования территорий Северной Африки (современные Алжир, Тунис и Марокко) в качестве плацдарма для наступления на земли Вестготского королевства. В тот момент Вестготское королевство было ослаблено междоусобицами и не смогло оказать достойного сопротивления войску берберского военачальника Тарика ибн Зийада (670–720). В период с 711 по 716 год большая часть Пиренейского полуострова оказалась в руках мусульманских завоевателей, сумевших сформировать на этих землях культуру, обогащенную достижениями разных народов. Государство ал-Андалус достигло наивысшего расцвета в VIII–X вв., однако вскоре после этого

стало постепенно утрачивать свое могущество, лишаться завоеванных земель в ходе Реконкисты и внутренних междоусобиц и окончательно прекратило свое существование в 1492 г. Последним оплотом мусульман на Пиренеях была Гранада, которой в XIII в. стал управлять Мухаммад ибн Йусуф ибн Наср (более известный как Ибн ал-Ахмар), провозгласивший себя султаном и основавший династию Насридов (годы правления: 1230–1492). Он и его преемники удерживали власть благодаря распрям среди христиан, а также удачному расположению Гранады, обеспечивающему ей военно-стратегическое преимущество [1, с. 7].

Гранадский эмират под руководством династии Насридов переживал наивысший расцвет в 1344–1396 гг., когда была построена самая прекрасная часть дворцово-крепостного комплекса Альгамбра [2, с. 143]. Процветание обеспечивалось развитием сельского хозяйства, городских ремесел и торговли.

Альгамбра, включающая цитадель (Алькасаба), дворцовый ансамбль с мечетями, банями и садами, а также обслуживающий нужды дворца городок (Медина) — воплотил идею правительственной резиденции. Поэтому Гранада и Альгамбра могут рассматриваться как два тесно связанных друг с другом, но вместе с тем и независимых города [3, с. 410].

Основателем Альгамбры считается Ибн ал-Ахмар (годы правления: 1230–1272), однако окончательное формирование дворцово-крепостного комплекса связано с его потомками: Йусуфом I (годы правления: 1333–1354) и Мухаммадом V (годы правления: 1354–1359) [3, с. 412]. Так, Дворец львов, в котором располагались личные покои правителя и его семьи и в котором находятся наиболее известные части дворцового ансамбля: Львиный двор, Сталактитовый зал, Зал королей (или Зал правосудия), Зал двух сестер и Зал Абенсеррахов, был построен во время правления Мухаммада V.

«Для путешественника, наделенного чувством истории и чутьем поэзии <...> Альгамбра может служить местом поклонения,

как Кааба для правоверного мусульманина» — писал американский писатель Вашингтон Ирвинг [1, с. 49].

Романтизм конца XVIII — первой половины XIX в. в Европе и США воскресил былое величие мусульманской Испании, напомнив европейцам страницы ее истории и побудив вновь восхититься Гранадой и дворцовым комплексом Альгамбра. Одну из ключевых ролей в этом процессе сыграл Вашингтон Ирвинг (1783–1859), который написал «Хронику завоевания Гранады» (1829), «Альгамбру» (1832) и «Легенды о завоевании Испании» (1849). Первые два сочинения стали итогом его путешествия по Испании в 1829 г. в компании российского дипломата князя Д. И. Долгокурова (1797–1867). Позднее, в период с 1842 по 1845 гг., он вновь оказался в Испании в качестве американского посла.

Сочинения Ирвинга были хорошо известны в Российской империи, так еще в 1825 г. в журнале «Московский телеграф» был опубликован его очерк «Искусство делать книги». В последующие годы переводы работ Ирвинга публиковались практически во всех русских журналах¹. Анна Ахматова в своей статье «Последняя сказка Пушкина» [4, с. 161–176] писала, что «Легенда об арабском звездочете» (из сборника «Альгамбра») стала источником произведения А.С. Пушкина «Сказка о золотом петушке»².

Работая над «Хроникой завоевания Гранады», Ирвинг три месяца жил в Альгамбре, что и побудило его написать книгу с одноименным названием. В этом сочинении можно найти и наблюдения путешественника, и точные сведения историка, а также рассказы и легенды, полученные в ходе бесед с местными жителями. Совершенно очевидно, что писатель ищет в этих местах именно мавритано-испанский колорит, то смешение культур, которое стало возможным благодаря восьмивековому пребыванию здесь

¹ Несколько рассказов из сборника «Альгамбра» в русском переводе были опубликованы в «Московском телеграфе» и в «Телескопе» в 1832–1834 гг.

² Книга «Альгамбра» вышла в Лондоне в 1832 году. Пушкин знал ее во французском переводе, изданном в том же году [5, с. 70].

мусульман. Ему действительно удается отыскивать «наследие мавров»: в архитектурных сооружениях, фольклоре, народной песенной традиции [1, с. 18].

Описывая убранство Альгамбры, в которой Вашингтону Ирвингу и его попутчику позволяет поселиться комендант Альгамбры, по долгу службы имеющий там покои, но не живущий в них по причине неудобства расположения дворца «вдали от людей и дел» [1, с. 61], писатель не скупится на превосходные эпитеты. Переступив порог дворца, «мы попали в Аравию», пишет автор [1, с. 55].

«Мы оказались в просторном патио <...>, вымощенном белым мрамором, с легкой колоннадой по концам, с одной стороны над нею была изящная узорчатая галерея. На лепнине карнизов и всюду по стенам — щиты и надписи: выпуклая арабская или кувфическая вязь <...>. Посредине дворика — большой бассейн <...> и вода в него выливается из двух мраморных чаш» [1, с. 55].

«Архитектура <...> скорее изысканная, чем великолепная: она свидетельствует об утонченном вкусе и расположении к праздным утехам» [1, с. 56].

Описывая Львиный двор, Зал Абенсеррахов, Зал двух сестер, Зал послов и другие части дворцового комплекса, писатель отмечает ажурность и изысканную отделку, будь то мрамор или алебастр, хрупкость настенных узоров, легкость рельефов и причудливость арабесок. Дворец, снабжаемый водой для фонтанов и бассейна и украшенный плодовыми деревьями и цветами, представляет собой подобие рая. Мукарны или сталактитовые своды — одну из характерных особенностей мусульманской архитектуры — автор сравнивает с изморозью. Ирвинг уделяет особое внимание искусству лепнины, отмечая, что «сказочный ажур был нанесен хитроумно и просто» [1, с. 59]. Кроме того, он подробно пишет об изразцах — глазурованной плитке, обеспечивающей прохладу и чистоту и украшающей залы и фонтанные бассейны, купальни

и стены [1, с. 60]. Эта плитка была введена мусульманами и настолько прижилась в Испании, что стала традиционным элементом декора архитектурных построек.

Ирвинг сравнивает легкое, изящное и пышное убранство Альгамбры с горделивой суровостью готических строений испанцев, отмечая, что в самом зодчестве явно прослеживаются непримиримые характеры двух народов [1, с. 73].

Говоря о нравах мусульман-завоевателей, он рисует их отважными и незлобивыми, заботившимися о земле, дарованной им Богом, утверждавшими власть мудрых и справедливых законов, насаждавшими науки и искусства, способствовавшими земледелию, ремеслам и торговле [1, с. 73]. Писатель с сожалением отмечает, что надежное владычество мусульман было «всего лишь экзотическим растением, не сумевшим пустить корни в землю, которую оно украсило» [1, с. 74]. Они исчезли, не оставив «явственного имени», но лишь несколько разрушенных монументов, одним из которых является Альгамбра — «прекрасный памятник доблестному, разумному, вежливому народу, который нагрязнул, владычествовал, процветал, исчез» [1, с. 75].

Культура ал-Андалуса представляла собой симбиоз местных и пришлых традиций. Многие были привнесены арабами с их убежденностью в превосходстве ислама как религии. Иберийцы, воспринявшие этот духовный импульс, сумели в диалоге с завоевателями достичь определенных высот в архитектуре, поэзии и других искусствах. Вероятно, определенную роль сыграли и берберы, представлявшие численное преимущество в арабо-берберском войске. Однако берберы в значительной мере зависели от мусульманских правителей, поэтому вряд ли можно говорить о самобытности их влияния [2, с. 177].

Безусловно, мусульманская культура того времени в сравнении с культурой христианской была более высокой, за ней стояла мощная политическая организация. Европа обязана ал-Андалусу научными знаниями и философскими концепциями, развитым

земледелием и олаженной ирригационной системой, техническими и научными дисциплинами, литературными и архитектурными формами. Красота Альгамбры выражает дух мусульманской Испании, созерцание которой открывает дорогу к более глубокому пониманию всей андалусской культуры [2, с. 183].

Вашингтон Ирвинг, безусловно, отдает дань уважения образованности, учености, утонченности вкусов и предприимчивости временных властителей Пиренейского полуострова. Однако, по словам М. Уотта, для многих европейцев взаимодействие с мусульманами становилось источником «многостороннего чувства неполноценности», которое побуждало их формировать искаженный образ ислама. Итогом стало преуменьшение роли мусульман в развитии материальной культуры, науки и философии в Европе и преувеличение зависимости от греческого и римского наследия. Вместе с тем важно помнить, что новое представление о самой себе Европа во многом обрела благодаря противостоянию исламу [6, с. 110].

Примерно в то же время, когда Вашингтон Ирвинг путешествует по Испании, в Петербурге формируется новое архитектурное направление — эклектика, предполагающее сочетание различных стилей, свободу выбора, а также интерес к национальным традициям народов мусульманского Востока [7, с. 26]. Такого рода интерес был вызван многочисленными заграничными путешествиями, подобными предпринятому писателем Вашингтоном Ирвингом, и последующими очерками о них.

В Испанию путешествовали не так часто, как в другие страны Европы, в частности во Францию и Италию. Однако к концу XIX в. накопилось достаточно много заметок путешественников, посетивших эту страну³. Ученые, литераторы, деятели искусства

³ Например, Мечников Л.И. Из поездки в Испанию (1869); Немирович-Данченко В.И. Очерки Испании (1888); Вернер А. Испанские впечатления: Каталония (1910).

публиковали в журналах свои воспоминания, путевые заметки, дневники и письма.

Практически каждый очерк затрагивает историческое прошлое Испании, являясь также одним из способов осмыслить настоящее. История Испании рассматривалась и как часть общеевропейской истории, и как пример истории национальной [8, с. 53]. Все путешественники рассматривают ее историю через призму просветительской идеологии, в рамках которой окружающий мир воспринимается в рамках бинарной оппозиции «цивилизация-варварство», где цивилизация — это достижения европейской культуры. История Испании в этом плане представляет собой конфликт между ценностями европейской цивилизации и своеобразием национальной истории, что определяет ее сложности в движении по пути прогресса [8, с. 53–54].

Также в очерках встречаются сюжеты об арабском завоевании и Реконкисте. Многие путешественники выискивали в увиденном в Испании восточный (мавританский) колорит, поэтому для них более привлекательными оказывались южные районы, где следы арабского влияния прослеживались в наибольшей степени. Именно восточный колорит видится путешественникам признаком культурной самобытности Испании. Все то, что свидетельствует о своеобразии народа, оценивается выше европейского [8, с. 54].

Одним из самых запоминающихся очерков об Испании, оказавших большое влияние на литературное сознание того времени в России, стали «Письма об Испании» (1847–1851) Василия Петровича Боткина, литературного критика и переводчика. В 1845 г. он путешествовал по Испании (Мадрид, Севилья, Кадис, Гибралтар, Гранада) и Марокко (Танжер). По возвращении Василий Петрович опубликовал цикл очерков «Письма об Испании» в журнале «Современник». Они вышли отдельным изданием в 1857 г.

Посещение Андалусии, Гранады и Альгамбры становится итогом испанского путешествия Боткина. Въезжая на земли Андалусии, он сразу отмечает ее особые климатические условия

в сравнении с другими областями Испании, богатство природы, которое позволяет развивать сельское хозяйство и выращивать ценные сельскохозяйственные культуры, добывать полезные ископаемые, такие, например, как железо, медь, ртуть, сера, свинец, серебро и золото. Он пишет, что мавры сделали Андалусию самой богатой и просвещенной страной в Европе, однако теперь все это пришло в запустение [9].

Особое впечатление после суровой сожженной солнцем природы, которую путешественник видел на протяжении пяти месяцев своего путешествия, производит на него свежая зелень садов, ручьи и прохлада Гранады. Боткин обращает внимание на то, что мавританский элемент проявляется не только как историческое воспоминание: «Память о битвах с маврами так еще жива в андалузцах, так горяча, как будто недавно только кончилась борьба эта», но чувствуется во всем: в арабской надписи, мавританской линии здания или мавританском названии места [9].

Оказавшись на холме, с которого видна Гранада, Боткин восклицает: «Да, путешественники говорили правду: Гранада, с своими садами и полуразвалившимися мавританскими зданиями, с бесчисленным множеством фонтанов и ключей самой студеной воды, шум от которых стоит по улицам, <...> город обаятельный! А чем же была эта Гранада, самая цветущая столица испанских мавров, за 300 лет!» [9]. Как бы в ответ на слова Ирвинга, Боткин продолжает: «Я знаю, что сожаление о падении мавританской Гранады делалось давно общим местом. Но что же делать! <...> Что ж делать, когда с каждым шагом по этим улицам живее и живее возобновляется в моей душе жалоба о падении мавританской Гранады...» [9].

Путешественник говорит об арабах как о блестящем, рыцарском племени, отмечает их образованность и утонченную вежливость, соседствующие с жестокостью и кровожадностью. Он пишет, что соседство в их нравах цивилизованности и варварства, жестокости и нежности, кровожадности и изящества, перешедшее в нравы андалузцев, лишь усиливает интерес к ним [9].

Переходя к разговору о знаменитой Альгамбре, путешественник вдруг пишет о невозможности передать «впечатления этого чуждого для нас мира». Боткин говорит о себе как о жителе Европы, для которого «есть в характере и жизни Востока нечто ускользающее» от ясного понимания. Гораздо легче, пишет он, почувствовать жизнь древнего грека или римлянина. Несмотря на многочисленные восточные путешествия, характер и нравы Востока остаются европейцу непонятными. Более того, он изначально подходит к Востоку с мыслью о превосходстве всего европейского [9].

Прогуливаясь по Альгамбре, Боткин обращает внимание на резкую противоположность между внешним и внутренним убранством мавританских построек. Если снаружи здания смотрятся уныло, сурово и воинственно, то внутри обнаруживается сочетание «удобства роскоши с красотой природы, мрамор, лепные украшения и дорогие ткани с цветниками и апельсиновыми деревьями» [9].

Описывая залы, Боткин отмечает рисунок и узоры деревянных мавританских потолков, стенные арабески, придающие комнатам ощущение сотканности из кружева, грациозную оригинальность колонн, воздушность куполов, игру света и тени под арками. В одной из комнат он обращает внимание на изображение мавров, сидящих кружком, а также на сцены охоты на кабанов и предполагает, что написаны они христианским художником, поскольку знает о запрете на изображение людей в исламе: «потому что Коран строго запрещал изображать людей, угрожая, что на том свете написанные люди будут себе требовать душ у писавших их» [9]. Тем не менее, замечает путешественник, несмотря на запрет, андалузские мавры имели у себя картины.

Несмотря на описываемое великолепие, Боткин не романтизирует увиденное, отмечая, что по всему этому «прошли или запусение, или переделки и пристройки», сделанные во времена Филиппа V (около 1700 г.), и «надо иметь сильное воображение, чтоб почувствовать во всем этом мавританское изящество» [9].

Так же как Ирвинг, он пишет о любви арабов к воде, о том, что она присутствует повсюду: «в каждой комнате дворца, бьет в фонтанах, наполняет бассейны, журчит в канавках, проделанных в мраморных полах комнат, и, обежавши их, стекает в парк и город» [9].

Боткин с почтением и знанием дела пишет о мусульманской архитектуре и самих арабах. Он обращает внимание на их редкое и искусное трудолюбие, любовь к наукам, необыкновенные способности к промышленности и торговле, сочетающиеся с пылом и страстью. Он отмечает в мусульманской архитектуре изнеженную и чувственную жизнь ее строителей, пишет о любви арабов к природе, прекрасным садам и утонченному комфорту.

Описания Альгамбры, Гранады, Андалусии, приводимые Василием Петровичем Боткиным, не могут оставить равнодушным и побуждают читателя сокрушаться вместе с автором и плакать вместе с маврами об утерянном счастье. «Знаете ли, я боюсь, что мое восхищение Гранадой покажется вам преувеличенным... нет, уверяю вас, все описания мои, весь мой восторг не передаст вам и тени того очарования, каким исполнены эти места и эта природа» [9].

Многие путешественники, обращаясь к сюжету владычества арабов, характеризуют его подобным Боткину образом и считают период их правления наивысшей точкой развития Пиренейского полуострова. То есть, владычество мавров расценивается как эпоха цивилизованности, а изгнавшие их испанцы ассоциируются с варварством. Признание «цивилизованности» Востока означает и признание его права быть понятым. Восточный (мавританский) колорит в сочетании с национальными особенностями Испании создает особый мир, на который не распространяются общепринятые нормы [8, с. 54].

В свете приведенных впечатлений В. Ирвинга и В. П. Боткина не вызывает удивления то, что в 1830–1880 гг. мавританские⁴

⁴ «Мавританские мотивы», «мавританский вкус», «мавританский стиль», а также «неомавританский стиль» — все эти термины использовались для

мотивы зазвучали в убранстве фасадов зданий и в интерьерах дворцов знати в Санкт-Петербурге. Определенно, архитекторов привлекала роскошь и экзотика мусульманского Востока, в значительной степени воображаемого. Мавританский стиль представлял собой соединение художественных традиций нескольких народов: арабов, берберов и вестготов, и отличался декоративной выразительностью и колоритностью. Вслед за художниками и литераторами в Гранаду стали путешествовать архитекторы, причем не только для того, чтобы познакомиться с ее архитектурой, но и для того, чтобы изучить убранство Альгамбры в деталях, произвести обмеры, сделать слепки и модели [10]. Как правило, зодчие обращались к мавританским мотивам при оформлении интерьеров, реже — при проектировании фасадов.

Так, в середине XIX в. среди учеников Императорской Академии художеств появляются те, кто интересуется памятниками мавританского зодчества, в частности архитектурой Альгамбры. «Особое место по своему художественно-эстетическому и педагогическому значению занимает работа Павла Карловича Нотбека (1824–1877)» [12, с. 142]. В 1849 г. он получает Большую Золотую медаль и право на пенсионерскую поездку по Италии, Франции, Германии и Испании. Мавританская архитектура Альгамбры так очаровывает его, что он проводит десять лет за зарисовками отдельных фрагментов украшений, созданием моделей залов и слепков орнаментов. На основе его рисунков и реконструкций были воссозданы Зал двух сестер, Зал Абенсеррахов и половина Львиного двора. Результатом стала экспозиция, насчитывающая 284 наименования, и размещившаяся в непосредственной близости к архитектурным классам Академии художеств [12, с. 142].

обозначения архитектурных заимствований из мусульманской Испании (ал-Андалус) и, в частности, из Альгамбры в Гранаде, наблюдавшихся в европейской и русской архитектуре во второй половине XIX - первой половине XX вв. «Мавританский», то есть относящийся к маврам – так христиане называли арабов и берберов, завоевавших Пиренейский полуостров в VIII в.

Продолжением работы П. К. Нотбека стала пенсионерская поездка Карла Карловича Рахау (1830–1880)⁵ и Карла Карловича Кольмана (1835–1889). Они участвовали в создании проекта реставрации Башни инфант и получили звание академиков за серию планов, рисунков и чертежей фасадов и мелких деталей декора Альгамбры. Материалы, подготовленные для проекта реставрации, экспонировались на Парижской выставке и получили Золотую медаль. В итоге они были включены в коллекцию П. К. Нотбека и составили единую экспозицию Альгамбры. Собранная в 60-х гг. XIX в. коллекция (за исключением подлинных капителей и деталей карниза, экспонируемых в Эрмитаже) находится в Научно-исследовательском музее Российской Академии художеств [12, с. 143].

На основании приведенных сведений можно сделать вывод о том, что мавританский стиль в интерьерах петербургских дворцов и особняков создавался за счет копирования мавританских образцов Альгамбры. То есть, изучение и копирование деталей убранства залов дворцово-крепостного комплекса позволяло получать более точную интерпретацию, органично вписывающуюся в интерьеры эклектики [10]. Однако так было далеко не всегда. На первом этапе увлечения стилизациями в «мавританском вкусе» интерьеры создавались на основе европейских иллюстрированных изданий, содержащих детали убранства залов Альгамбры. Так, архитектор Александр Павлович Брюллов (1798–1877), проектировавший ванную комнату в Зимнем дворце для императрицы Александры Федоровны в мавританском стиле с использованием в интерьере подковообразных арок, арабских надписей, узорчатого орнамента, диванов и ковров, никогда не бывал в Альгамбре [13, с. 352]. Однако его обращение к элементам мавританской

⁵ Впоследствии К. К. Рахау будет привносить мавританский стиль в некоторые из своих архитектурных проектов. Так, отделку в мавританском стиле получил в 1870-е гг. мужской кабинет в особняке Ф. К. Сан-Галли на Лиговском проспекте, 62.

архитектуры привлекло внимание к подобным сюжетам. В результате в Петербурге можно было найти порядка пятидесяти интерьеров и один фасад доходного дома в мавританском стиле [13, с. 350].

Одним из интереснейших образцов, дающих пример использования мавританского стиля и в интерьерах, и в убранстве фасада жилого дома, является доходный дом Мурузи (Литейный проспект, д. 24). Он строился в 1874–1876 гг. для князя Александра Дмитриевича Мурузи (1807–1880), потомка представителей знатного фанариотского рода из Османской империи. Архитектор Александр Константинович Серебряков был направлен в Испанию для того, чтобы копировать образцы оригинальных арабских надписей. И действительно, на воротах этого дома со стороны улицы Пестеля можно найти девиз династии Насридов, который часто встречается среди арабских надписей в Альгамбре: «Нет победителя, кроме Аллаха». Фасады и интерьеры дома были спроектированы Серебряковым при участии Петра Ивановича Шестова (1847–1915) и Николая Владимировича Султанова (1850–1908). Так, во внешнем убранстве можно увидеть подковообразные арки оконных проемов, украшенные тонким растительным орнаментом, геометрический орнамент гирих резных деревянных дверей, мукарны над дверями и арабские надписи узорчатой металлической решетки. Апартаменты хозяина, состоящие из 26 комнат, были выполнены в стиле рококо, готики со значительным цитированием элементов мавританского стиля [10]. Лестница из белого каррарского мрамора вела в зал, напоминающий дворики мавританских дворцов, 24 тонких мраморных колонны поддерживали ее своды, украшенные мукарнами, журчал фонтан. Существовала специальная комната для курения, отделанная опять же в мавританском стиле (она существует и по сию пору, но доступ к ней закрыт).

Строительством этого доходного дома Серебрякову удалось доказать современникам, что мавританский стиль подходит не только для оформления интерьеров. Тем не менее, к концу XIX в.

мавританская комната становится атрибутом богатого петербургского дома — от великокняжеского дворца до купеческой квартиры. Курительные комнаты, кабинеты, будуары, гостиные оформлялись с использованием турецкого шелка и ковров, восточной мебели, безделушек и оружия [7, с. 28].

История Мавританской гостиной в Юсуповском дворе (набережная реки Мойки, 94) наглядно демонстрирует «эволюцию восточной стилизации от смешанных заимствований до точного копирования мавританских образцов Альгамбры» [10]. Гостиная в мавританском стиле появилась в 1890-х гг. в результате переоформления архитектором Александром Александровичем Степановым Восточной гостиной (или Турецкого зала), созданной в 1857 г. по проекту архитектора Ипполита Антоновича Монигетти (1819–1878). Название «восточная» говорило о собирательном подходе к оформлению ориентального интерьера, тогда как «мавританская» свидетельствовало о точном воспроизведении первоисточника [10]. В новом интерьере деревянные панели были заменены на изразцовую плитку, над которой появились ниши в форме миниатюрных подковообразных арок; аркада, украшенная резьбой, сменила колонны, ранее разделявшие интерьер на две части [11, с. 248]. В центре зала расположился фонтан. Однако, ввиду климатических условий Северной столицы, рядом с ним был размещен камин.

Примеры отделки в мавританском стиле и сегодня можно увидеть в особняке барона Сергея Павловича фон Дервиза (Галерная улица, 33–35). В 1885 г. архитектор Петр Павлович Шрейбер (1841–1903) реконструировал фасад дома барона в стиле флорентийского палаццо XV в., а интерьеры оформлял в различных исторических заимствованиях (ампир, елизаветинское барокко, классицизм, модерн и мавританский стиль) [10]. Отличие его мавританской гостиной от других обусловлено контрастным сочетанием черного мрамора каминного портала и золотого фона стен, оформление которых выполнено из металлических плит под золото, сквозь витиеватое

кружево которых просвечивают красный, синий и золотой цвета. Комната также украшена небольшими нишами в форме подковообразных арок и арабской вязью. Одна из надписей расположена над входом в гостиную и содержит все тот же девиз династии Насридов: «Нет победителя, кроме Аллаха».

Отделку в мавританском стиле чаще всего получали ваннные комнаты, кабинеты и курительные [14, с. 197], то есть небольшие интимные пространства. Подтверждением могут служить сохранившиеся до наших дней: будуар великой княгини Марии Павловны во дворце великого князя Владимира Александровича на Дворцовой набережной, 26 (архитектор Александр Иванович Резанов) — Дом ученых; курительная комната в особняке купцов Брусницыных на Васильевском острове (Кожевенная линия, 27, архитектор Анатолий Иванович Ковшаров).

Для воссоздания мавританского стиля архитекторы использовали такие элементы, как подковообразная арка при моделировании оконных и дверных проемов, небольшие подковообразные ниши на миниатюрных колоннах для украшения стен, мукарны в сводах и нишах, резной алебастровый орнамент по всей поверхности стены (синего, красного и золотого цветов), облицовка изразцами. Мотив для резьбы — традиционный мусульманский орнамент, сочетавший геометрический, растительный и эпиграфический узоры, известный в Европе как арабеска. Важным элементом декора служили окна, закрытые резными позолоченными решетками, выполненными из алебастра, дерева или кованного металла [10]. Также «в мавританском интерьере присутствовал «невидимый» ордер: стены обязательно имели трехчастное деление на цокольную часть, основную плоскость стены и карнизную часть» [11, с. 249]. Потолок также украшался резьбой по гипсовой штукатурке, полихромной росписью, позолотой [11, с. 251]. Полы, как правило, были мраморными или паркетными и застилались персидскими коврами. В интерьере можно было встретить зеркала в изящной покрытой резьбой раме; камин, который

контрастировал с цветом стен; низкие диваны, покрытые покрывалами или коврами, с множеством подушек и думок; низкие восьмигранные столики и табуреты; стилизованные светильники с матовыми или цветными стеклами; металлические блюда, кувшины с узкими, высокими горлышками и витыми носиками, вазы, экзотические птицы и другие предметы [11, с. 255–256].

Таким образом, можно говорить о том, что в начале XIX в. в России под влиянием романтизма и произведения Вашингтона Ирвинга «Альгамбра» возникает интерес к культуре мусульманской Испании. Причем этот интерес перекликается с интересом к Испании и ее истории как таковой. Владычество мусульман предстает в качестве одной из наиболее ярких, захватывающих и успешных страниц испанской истории, несмотря на нахождение иберийцев под властью иноверцев. Тот образ, который формируется в сознании русских людей, насыщен испано-мавританским колоритом и формируется как за счет отголосков прошлого, так и из наблюдений в настоящем. Тут плащи и шпаги, веера и мантильи, страстная любовь и чувство глубокого достоинства вне зависимости от положения, гостеприимство и дружелюбие, с одной (испанской) стороны, и гордое спокойствие, чувство превосходства, образованность, рыцарский блеск, уточненная вежливость, отвага и мужественность, с другой (арабской). Все это в совокупности побуждает проникаться национальным духом испанцев, их некогда блестящим прошлым, и пусть не столь романтичным, но не менее интересным настоящим. Отдельного упоминания удостоивается шедевр мусульманской архитектуры в Гранаде — Альгамбра. Она, подобно собору Святой Софии (Айя-София) в Константинополе, никого не оставляет равнодушным. И именно она становится источником вдохновения для архитекторов при создании интерьеров в мавританском стиле. Благодаря возможности посещать Испанию заимствования носят достаточно точный характер, позволяя говорить не о собирательном «восточном» образе, но о прямых заимствованиях элементов мусульманской

архитектуры. За счет этих элементов в интерьерах дворцов и особняков знати создается тактильное, ориентированное на внутренне созерцание и отгороженное от внешнего мира пространство [14, с. 199]. Жизнь в мавританском стиле предполагает внимание к деталям, тягу к роскоши, уединение и тихое созерцание, гармонию с собой и окружающим миром.

Литература

1. Ирвинг В. (1979), *Альгамбра*. Пер. с англ. В. С. Муравьева, М.: Гл. ред. вост. лит.
2. Уотт У.М., Какиа П. (1976), *Мусульманская Испания*, М.: Изд-во «Наука» Гл. ред. вост. лит.
3. Стародуб-Еникеева Т. (2004), *Сокровища исламской архитектуры*, М.: Изд-во «Белый город».
4. Ахматова А. (1933) Последняя сказка Пушкина, *Звезда*, № 1, с. 161–176.
5. Алексеев М.П. (1967) А.А. Ахматова: [Некролог], *Временник Пушкинской комиссии*, 1964; АН СССР. ОЛЯ. Пушкин. комис. Л.: Наука. Ленингр. отделение, с. 68–71.
6. Уотт У.М. (1976), *Влияние ислама на средневековую Европу*, М.: Изд-во «Наука» Гл. ред. вост. лит.
7. Тагирджанова А.Н. (2013), *Мусульмане в жизни и культуре Петербурга (XVIII–XIX вв.)*, СПб.: Полторак.
8. Панченко Н.Г. (2012), Представления о прошлом Испании русских путешественников второй половины XIX века как компонент образа страны и народа, *Омский научный вестник*, № 5 (112), с. 52–56.
9. Боткин В.П. (1851), *Письма от Испании*, [Электронный ресурс]: http://az.lib.ru/b/botkin_w_p/text_0040.shtml (дата обращения: 02.11.2022).
10. Мишуровская-Тертри О.Е. (2020), Особенности развития неомавританского стиля на примере России и Франции, *Дом Бурганова. Пространство культуры*, № 2. [Электронный ресурс]: oxsana-e-mishurovskaya-teurtrie.pdf (дата обращения: 02.11.2022).
11. Коробкова Т.С. (2009), Мавританский стиль в интерьерах дворцов и особняков второй половины XIX — начала XX века на примере

- Петербурга и Москвы, *Россия-Восток: Контакт и конфликт мировоззрений. XV Царскосельская научная конференция. Сборник научных статей в двух частях*, часть 1, СПб., с. 245–257.
12. Арутюнян Ю.И. (2014), Конкурсы, награды и премии в педагогической практике Академии художеств, *Вестник СПбГУКИ*, № 1(18), март 2014, с. 138–143.
 13. Kaufmann K. (2021), Stylistic Eclecticism and its Oriental Languages. Alhambrismo in St.Petersburg, *Mudejarismo and Moorish Revival in Europe. Cultural Negotiations and Artistic Translations in the Middle Ages and 19th century Historicism*. Edited by Francine Giese, Brill: Leiden, Boston, chapter 17, pp. 348–373.
 14. Йоутсен Н.Л. (2009), Жизнь в «восточном вкусе» // *Россия-Восток: Контакт и конфликт мировоззрений. XV Царскосельская научная конференция. Сборник научных статей в двух частях*, часть 1, СПб., с. 193–201.

Reference

1. Irving W. (1979), *Alhambra*, Transl. from English. V.S. Muraviev, Moscow, Main Edition of the Oriental lit. (In Russian)
2. Watt W.M., Kakia P. (1976), *Islamic Spain*, Moscow, “Nauka”, Main Edition of the Oriental lit. (In Russian)
3. Starodub-Enikeeva T. (2004), *Treasures of Islamic Architecture*, Moscow, “Beliy gorod”. (In Russian)
4. Akhmatova A. (1933) Pushkin’s last tale, *Zvezda*, No. 1, pp. 161–176. (In Russian)
5. Alekseev M.P. (1967) A.A. Akhmatova: [Obituary], *Annals of the Pushkin Commission*, 1964; Academy of Sciences of the USSR. OLYA. Pushkin. Comis, Leningrad, “Nauka”, pp. 68–71. (in Russian)
6. Watt W.M. (1976), *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Moscow, “Nauka”, Ch. ed. east lit. (In Russian)
7. Tagirdzhanova A.N. (2013), *Muslims in the life and culture of St. Petersburg (XVIII–XIX centuries)*, St. Petersburg: Poltorak. (In Russian)
8. Panchenko N.G. (2012), Ideas about the past of Spain by Russian travelers of the second half of the 19th century as a component of the image of the country and the people, *Omsk Scientific Bulletin*. No. 5 (112), pp. 52–56. (In Russian)

9. Botkin V.P. (1851), *Letters from Spain*. 1851 [Electronic resource]: http://az.lib.ru/b/botkin_w_p/text_0040.shtml (accessed 02.11.2022). (In Russian)
10. Mishurovskaya-Tertry O.E. (2020), Features of the development of the neo-Moorish style on the example of Russia and France, *House of Burganov. The space of culture*. No. 2. [Electronic resource]: oksana-e.-mishurovskaya-teurtrie.pdf (date of access: 02.11.2022). (In Russian)
11. Korobkova T.S. (2009), Moorish style in the interiors of palaces and mansions of the second half of the 19th early — 20th centuries on the example of St. Petersburg and Moscow, *Russia-East: Contact and conflict of worldviews. XV Tsarskoye Selo scientific conference. Collection of scientific articles in two parts. Part 1*, St. Petersburg, pp. 245–257. (In Russian)
12. Arutyunyan Yu.I. (2014), Competitions, awards and prizes in the teaching practice of the Academy of Arts, *Bulletin of St. Petersburg State University of Culture and Arts* No. 1 (18), March 2014, pp. 138–143. (In Russian)
13. Kaufmann K. (2021), Stylistic Eclecticism and its Oriental Languages. Alhambrismo in St.Petersburg, *Mudejarismo and Moorish Revival in Europe. Cultural Negotiations and Artistic Translations in the Middle Ages and 19th-century Historicism*, Edited by Francine Giese, Brill. Leiden, Boston, Chapter 17, pp. 348–373.
14. Joutsen N.L. (2009), Life in the “Eastern taste”, *Russia-East: Contact and conflict of worldviews. XV Tsarskoye Selo scientific conference. Collection of scientific articles in two parts. Part 1*, St. Petersburg, pp. 193–201. (In Russian)

Автор / Author

Маточкина Анна Игоревна — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и культурологии Востока Института философии СПбГУ, сотрудник Научной лаборатории по анализу и моделированию социальных процессов СПбГУ.

Matochkina, Anna I. — PhD, Senior Lecturer, Department of the Oriental Philosophy and Cultural Studies, Employee of the Research Laboratory for Analysis and Modeling of Social Processes, St. Petersburg State University.

E-mail: anna-matochkina@yandex.ru

М. С. Шаврина

ИСЛАМСКАЯ СОТЕРИОЛОГИЯ В ЗЕРКАЛЕ ОБЩЕСТВЕННОГО МНЕНИЯ МУСУЛЬМАН ВОСТОКА

Аннотация: В статье представлен аналитический обзор результатов социологического исследования, объектом изучения которого стали сотериологические воззрения мусульманского населения, проживающего в странах Востока. Территориальные рамки исследования охватили регионы, расположенные в Центральной Азии, Восточной и Юго-Восточной Азии, на Ближнем Востоке и Севере Африки. Автором проведена интерпретация результатов исследования, сделан вывод о том, что большинство мусульман-респондентов полагают следование исламскому вероучению единственно возможным путем для обретения спасения. В то время как плюралистический взгляд на проблему спасения имеет меньшее число сторонников среди мусульман. Такие результаты в целом эмпирически подтверждают преобладающий в исламском дискурсе эксклюзивистский взгляд на проблему спасения немусульман и предоставляют возможности для изучения исламской сотериологии на материале социологических исследований.

Ключевые слова: ислам, исламская сотериология, межрелигиозные отношения, межрелигиозный диалог, исламский мир.

Maria Shavrina

The Islamic Soteriology in the Light of Public Opinion by Muslims of East

Abstract: The article presents an analytical review of the results of sociological research of the soteriological views of the Muslim population in the areas of East. The territorial scope of the study covers regions located in Central Asia, East and South-East Asia, the Middle East and North Africa. The author interprets the results of the study and concludes that the majority of Muslim respondents believe that following the Islamic faith is the only possible way to gain salvation, while

the pluralistic view on the problem of salvation has fewer supporters among Muslims. The results empirically confirm the exclusivist view on the problem of salvation for non-Muslims that dominates in Islamic discourse and provide opportunities for the study of Islamic soteriology through a sociological survey.

Keywords: Islam, Islamic soteriology, interfaith relationships, interreligious dialogue, Islamic world.

Настоящая статья является продолжением исследования, предпринятого автором в его предыдущей работе, посвященной выявлению современных подходов к изучению исламской сoterиологии [1, с. 119–120], и обращена к рассмотрению вопроса о преломлении в общественном сознании мусульман вопроса о потустороннем спасении для «религиозного другого». Основным источником для исследования послужили данные масштабного социологического исследования «Мусульмане мира: религия, политика и общество», опубликованного центром «Pew Research Center» в 2013 году [2]. Территориальные рамки указанного исследования охватили 39 стран, расположенных на Африканском, Азиатском и Европейском континентах, а его результаты по тематическому блоку «Ислам и вечное спасение» показали, что подавляющее большинство опрошенных респондентов-мусульман считают ислам единственной религией, ведущей к спасению. Однако среди опрошенных были и те, кто допустил возможность спасения в рамках других религий. С методологических позиций религиоведения и философии религии, эти вопросы сегодня составляют проблемное поле сoterиологии — дисциплины, в рамках которой тема религиозного спасения может быть рассмотрена теоретически. Несмотря на то, что сoterиология как понятие и богословская дисциплина возникла в рамках христианской теологии, в настоящее время в научной литературе обнаруживается широкое использование этого понятия применительно к анализу религиозных учений многих религий мира, включая ислам. При анализе и изложении исламских сoterиологических концепций

в арсенале современных исследователей и мусульманских религиозных философов нередко используются понятия «эксклюзивизм», «инклюзивизм» и «плюрализм». Именно этими понятиями сегодня принято обозначать модусы отношения к «религиозному другому»¹. Такая классификация, показывающая явным образом типы отношения к представителям иных религий, как будет продемонстрировано ниже, обнаруживает свою применимость и к интерпретации данных социологических исследований по теме исламской сотериологии.

Для начала стоит отметить, что территориальные рамки социологического исследования центра «Pew Research Center» (2013) не охватили такие страны, как Иран, Афганистан, Объединенные Арабские Эмираты, Кувейт, Бахрейн, Саудовская Аравия и Йемен, что в определенном смысле ограничивает наиболее полное раскрытие картины по заявленной теме. Тем не менее, достаточно широкий охват других стран, расположенных в регионах Центральной Азии, Восточной и Юго-Восточной Азии, Ближнего Востока и Севера Африки, позволяет нам обратиться к анализу указанной проблемы.

Основным инструментом проведения указанного социологического исследования стал метод интервьюирования (по принципу face-to-face), посредством которого респондентам-мусульманам в рамках рубрики «Ислам и вечное спасение» («Islam and Eternal Salvation») было предложено ответить на вопрос «Сколько религий ведут на небеса?» («How Many Faiths Lead to Heaven?») [2, р. 191], а также на вопросы: «Считаете ли вы, что мусульманская религия и буддийская религия имеют много общего или вы думаете, что мусульманская религия и буддийская религия очень разные? («Do you think that the Muslim religion and the Buddhist religion have a lot in common, or do you think that the Muslim religion and the Buddhist religion are very different?»), который, в частности,

¹ См, напр.: [3; 4].

был обращен к респондентам-мусульманам из Таиланда [2, p. 183]; и «Считаете ли вы, что мусульманская религия и христианская религия имеют много общего или вы думаете, что мусульманская религия и христианская религия очень разные?» («From what you know, do you think that the Muslim religion and the Christian religion have a lot in common, or do you think that the Muslim religion and the Christian religion are very different?») [2, p. 184].

Согласно данным исследовательского центра «Pew Research Center» (2013), в регионе Центральная Азия итоги социологического опроса показали, что подавляющее число опрошенных респондентов-мусульман придерживаются мнения о том, что ислам — *единственная религия*, ведущая к спасению: Таджикистан (84%), Турция (74%), Киргизстан (69%), Узбекистан (66%), Азербайджан (63%), Казахстан (29%). В то время как мнение о том, что *многие религии* ведут к спасению в указанных странах посчитали для себя допустимым респонденты-мусульмане Казахстана (49%), Киргизстана (20%), Турции (19%), Азербайджана (18%), Узбекистана (14%) и Таджикистана (10%) [2, p. 191]. Интересно, что среди опрошенных были и те, кто не отдал предпочтение никакой религии: Казахстан (14%), Азербайджан (8%), Киргизстан (5%), Таджикистан (4%), Турция (3%) и Узбекистан (3%); а также и те, кто вовсе затруднился с ответом: Узбекистан (17%), Азербайджан (10%), Казахстан (9%), Киргизстан (6%), Турция (4%) и Таджикистан (2%) [2, p. 191]. При этом в указанных странах выявлено следующее количество сторонников точки зрения об общности между этими двумя мировыми религиями: Казахстан (52%), Киргизстан (31%), Турция (27%), Таджикистан (20%), Узбекистан (19%) и Азербайджан (15%) [2, p. 184]; сторонников различия ислама и христианства насчитывалось: в Азербайджане (65%), Таджикистане (60%), Киргизстане (54%), Турции (54%) и Узбекистане (52%), но (35%) в Казахстане [2, p. 191]. Среди мусульман-респондентов были и те, кто затруднился дать ответ: Узбекистан (29%), Азербайджан (20%), Таджикистан (20%), Турция (19%), Киргизстан (15%) и Казахстан (13%) [2, p. 184].

В странах, расположенных в Восточной и Юго-Восточной Азии, результаты указанного выше опроса показали, что подавляющее число опрошенных респондентов-мусульман придерживаются мнения о том, что ислам — единственная религия, ведущая к спасению: Малайзия (93%), Пакистан (92%), Бангладеш (88%), Индонезия (87%) и Таиланд (87%) [2, р. 191]. В то время как мнение о том, что многие религии ведут к спасению, в перечисленных странах посчитали допустимым менее 12% респондентов-мусульман: Таиланд (11%), Индонезия (9%), Бангладеш (8%), Малайзия (4%), Пакистан (3%) [2, р. 191]. В то же время среди опрошенных были и те, кто не отдал предпочтение никакой религии: Индонезия (3%), Таиланд (1%), Бангладеш (1%); а также и те, кто вовсе затруднился с ответом: Пакистан (5%), Малайзия (2%), Таиланд (2%), Бангладеш (2%) и Индонезия (1%) [2, р. 191]. Число сторонников наличия общих положений между исламом и христианством в указанных странах составляло: Бангладеш (17%), Индонезия (12%), Пакистан (10%) и Малайзия (10%) [2, р. 184]. Разность ислама и христианства в указанных странах подтвердили большинство респондентов-мусульман: Индонезия (87%), Малайзия (83%), Пакистан (81%), Бангладеш (68%) [2, р. 184]. При этом в данных странах среди респондентов-мусульман было определенное количество тех, кто затруднился дать ответ: Бангладеш (16%), Пакистан (9%), Малайзия (7%), Индонезия (2%) [2, р. 184]. В случае с Таиландом, где респондентам-мусульманам вопрос был задан следующим образом: «Считаете ли вы, что мусульманская религия и буддийская религия имеют много общего, или вы думаете, что мусульманская религия и буддийская религия очень разные?», результаты исследования показали, что 37% посчитали, что между исламом и буддизмом «много общего», но 60% придерживаются мнения о том, что эти религии «очень разные» [2, р. 183].

На Ближнем Востоке и в Северной Африке данные исследовательского центра «Pew Research Center» (2013) показали, что подавляющее большинство опрошенных респондентов-мусульман

согласны, что спасение возможно только в рамках ислама: Египет (96%), Иордания (96%), Ирак (95%), Марокко (94%), Палестина (89%), Тунис (72%), Ливан (66%) [2, р. 191]. В то время как мнение о том, что многие религии ведут к спасению в указанных странах посчитали менее допустимым: Ливан (27%), Тунис (24%), Палестина (7%), Египет (3%), Иордания (3%), Ирак (3%) и Марокко (3%) [2, р. 191]. В то же время среди опрошенных были и те, кто не отдал предпочтение никакой религии: Ливан (5%), Египет (1%), Ирак (1%), Иордан (1%), Марокко (1%), Палестина (1%) и Тунис (1%); а также те, кто, мусульман Иордании, вовсе затруднился с ответом: Палестина (4%), Тунис (4%), Марокко (3%), Ливан (2%), Египет: (1%) и Ирак (1%) [2, р. 191]. Что касается позиции о разности ислама и христианства, в указанных странах большинство сторонников этого взгляда обнаруживается среди мусульман Ливана (57%), Египта (56%), Марокко (49%), Туниса (44%), Палестины (39%), Ирака (16%). В то время как наличие общих положений между исламом и христианством подтвердили большинство мусульман-респондентов из Палестины (42%), Ливана (36%), Марокко (33%), Ирака (27%), Египта (30%), Иордании (19%) и Туниса (13%) [2, р. 184]. При этом в данных странах среди мусульман-респондентов было выявлено определенное количество тех, кто затруднился дать ответ: Ирак (57%), Тунис (25%), Иордания (21%), Палестина (19%), Марокко (18%), Египет (14%) и Ливан (7%) [2, р. 184].

Таким образом, результаты опроса центра «Pew Research Center» (2013 г.) показали, что в 17 из 18 рассмотренных нами стран исламского Востока, где был задан вопрос «Сколько религий ведут на небеса?» («How Many Faiths Lead to Heaven?»), более половины мусульман-респондентов придерживаются мнения о том, что ислам — единственная религия, ведущая к спасению. Эти данные оказываются справедливыми для большинства стран Ближнего Востока и Северной Африки, в том числе для Египта (96%), Иордании (96%), Ирака (95%), Марокко (94%) и Палестины (89%).

Несколько меньшее число мусульман принимает это мнение в Тунисе (72%) и Ливане (66%) [2, p. 110].

Аналогичным образом в большинстве стран в Центральной Азии по крайней мере шесть из десяти мусульман утверждают, что ислам — это единственный путь к вечной (потусторонней) жизни. Исключение составляет Казахстан, где лишь 29% респондентов-мусульман полагают, что ислам — единственный путь, ведущий к спасению, в то время как 49% говорят, что многие религии могут вести к этой цели [2, p. 110]. Можно предположить, что такие данные, фиксируемые на момент проведения социологического исследования, могут быть обусловлены тем, что сегодня Казахстан является одной из ведущих площадок межрелигиозного диалога так называемого «высокого» уровня. Дело в том, что в Казахстане, как известно, с 2003 года и по настоящее время проводится Съезд лидеров мировых и традиционных религий [5], в работе которого принимают участие представители мировых (буддизм, христианство, ислам) и этнических (иудаизм, индуизм, синтоизм, даосизм, бахаизм) религий. Что касается религиозного состава Республики Казахстан, то по итогам Национальной переписи населения (2009 г.) 70,2% казахстанца отнесли себя к последователям ислама, 26,3% — христианства, 0,1% — буддизма, при этом к неверующим себя отнесли 2,8%, а среди тех, кто отказался указывать свою религиозную принадлежность, было 0,5% [6, с. 277]. По материалам же мониторинга «Ranking.kz» (2020) отмечено, что 61,3% казахстанцев придерживаются ислама суннитского толка, 17,2% отнесли себя к православной традиции, 5% указали себя последователями католицизма, а 15,8% казахстанцев, подтвердив свою веру в Бога, отказались причислить себя к какому-либо религиозному течению [7]. Принимая во внимание приведенные выше данные статистики, из которых следует, что после ислама в Казахстане второй религией является христианство, вновь отметим, что согласно данным «Pew» (2013), среди респондентов-мусульман, 52% опрошенных в Казахстане, придерживаются

точки зрения, что между исламом и христианством много общего, в то время как разность двух вер подтвердило лишь 35% респондентов-мусульман. Учитывая авраамическое наследие обеих религий, такие данные выглядят справедливыми и могут быть обусловлены известными положениями священной (библейской) истории, например тем, что вероучительные положения ислама относят представителей иудаизма и христианства к категории «люди Писания» (*ахл ал-китаб*) [8].

Результаты проведенного социологического исследования также показывают, что по меньшей мере половина мусульман в большинстве опрошенных стран говорят, что ислам и христианство очень разные. В Таиланде, где данный вопрос был задан иначе, большинство мусульман считают ислам и буддизм очень разными. Не менее половины мусульман в Казахстане (52%) считают, что ислам и христианство имеют много общего. В других странах Центральной Азии не более трех из десяти мусульман полагают, что ислам и христианство имеют много общего [2, p. 120].

В пяти из семи опрошенных стран Ближнего Востока и Северной Африки большинство считают ислам и христианство очень разными религиями. В то время как палестинские мусульмане расходятся во мнениях относительно того, что общего у этих двух религий: (42%) говорят, что у них много общего, (39%) говорят, что они очень разные; большинство мусульман в Иордании (60%), Ливане (57%) и Египте (56%) считают ислам и христианство очень разными. В Ираке (57%) мусульман затруднились дать ответ, (27%) посчитали, что ислам и христианство имеют много общего, и (16%) полагают, что ислам и христианство очень разные [2, p. 120–121]. Большинство мусульман в Южной и Юго-Восточной Азии говорят, что ислам и христианство очень разные, в том числе по крайней мере восемь из десяти мусульман в Индонезии (87%), Малайзии (83%) и Пакистане (81%). На вопрос о буддизме (60%) тайские мусульмане, в свою очередь, говорят, что он сильно отличается от ислама [2, p. 120–121].

Подводя итог, отметим, что результаты масштабного социологического исследования, проведенного центром «Pew Research Center» (2013) и охватившего многие страны, расположенные в Центральной Азии, Восточной и Юго-Восточной Азии, Ближнего Востока и Севера Африки, показали, что мнение, по которому ислам — это единственный путь, ведущий к спасению, является преобладающим среди мусульман Востока. Как показывают современные исследования в области исламской сотериологии, именно эта точка зрения преобладает у мусульманских теологов и правоведов разных веков, которую в научной литературе принято именовать разновидностью исламского сотериологического эксклюзивизма². В то же время мировоззренческие позиции, в которых допускается спасение посредством других религий, также обнаруживаются в общественном сознании мусульман Востока, хотя и не являются широко распространенными. Страной, где отчетливо преобладают плюралистические позиции, является Казахстан (49%). В отношении других стран можно отметить, что 20% и более респондентов-мусульман придерживаются плюралистических позиций в Киргизстане (20%), Тунисе (24%) и Ливане (27%) [2, р. 191]. Примечательно, что наибольшее число сторонников точки зрения об общности между исламом и христианством имеется среди мусульман Казахстана (52%). Более 30% процентов респондентов-мусульман придерживаются этого мнения в Киргизстане (31%), Тунисе (31%) и Ливане (36%) [2, р. 184]; в случае с Таиландом, где данный вопрос был задан в отношении буддизма, результаты исследования показали, что 37% посчитали, что между исламом и буддизмом «много общего», но 60% придерживаются мнения о том, что эти религии «очень разные» [2, р. 183].

В заключение отметим, что практическая значимость такого социологического исследования состоит в том, что его результаты явным образом показывают не только отношение представителей

² См, напр.: [3].

ислама к последователям других религий, но и позволяют определить по его результатам тенденции для неконфликтного сосуществования различных религиозных культур или же напротив угрозы для такого общежития. Все это, в свою очередь, предопределяет важность проведения такого мониторинга и открывает возможности для изучения исламской сотериологии не только посредством философско-религиоведческого анализа, но и при помощи социологического инструментария.

Литература

1. Шаврина, М.С. (2021), Современные подходы к изучению исламской сотериологии, *Исламоведение*, Т. 12, № 2, с. 113–124.
2. The World's Muslims: Religion, Politics and Society (2013), Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pewresearch.org/religion/wp-content/uploads/sites/7/2013/04/worlds-muslims-religion-politics-society-full-report.pdf> (дата обращения: 01.09.2022).
3. Khalil, M.H. (2012), *Islam and the Fate of Others: The Salvation Question*, Oxford: Oxford University Press.
4. Mutahhari, M (2006), *Islam and Religious Pluralism*, London: the World Federation of KSIMC.
5. Съезд лидеров мировых и традиционных религий [Электронный ресурс]. URL: <http://religions-congress.org/ru/page/o-sezde> (дата обращения: 01.09.2022).
6. Национальный состав, вероисповедание и владение языками в Республике Казахстан (2010), *Итоги национальной переписи населения 2009 года в Республике Казахстан. Статистический сборник*, под ред. А. Смаилова, Астана.
7. Религиозная ситуация в Республике Казахстан (2021). [Электронный ресурс]. URL: <http://ranking.kz/ru/a/infopovody/2-iz-3-kazakhstan-sev-prichislyayut-sebya-k-veruyushim-lyudyam-pri-etom-sredi-veruyu-shih-2-iz-5-ogranichivayutsya-lish-prazdnikami-i-soblyudeniem-nekotoryh-formalnostej> (дата обращения: 01.09.2022).
8. Vajda, G. (1986), Ahl al-kitāb, *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, Leiden: E.J. Brill, Vol. I: A-B, pp. 264–266.

References

1. Shavrina, M. Sv. (2021) Modern approaches to the study of Islamic soteriology, *Islamovedenie*. Vol. 12, № 2, pp. 113–124.
2. The World's Muslims: Religion, Politics and Society (2013), Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life. [Electronic resource]. URL: <https://www.pewresearch.org/religion/wp-content/uploads/sites/7/2013/04/worlds-muslims-religion-politics-society-full-report.pdf> (accessed: 01.09.2022).
3. Khalil, M.H. (2012), *Islam and the Fate of Others: The Salvation Question*. Oxford: Oxford University Press.
4. Mutahhari, M. (2006), *Islam and Religious Pluralism*, London: the World Federation of KSIMC.
5. Congress of the Leaders of World and Traditional Religions. [Electronic resource]. URL: <http://religions-congress.org/ru/page/o-sezde> (accessed: 01.09.2022).
6. Ethnic composition, religion and language proficiency in the Republic of Kazakhstan (2010), *Results of the National Population Census of 2009 in the Republic of Kazakhstan. Statistical compendium*, eds. A. Smailova, Astana.
7. Religious situations in the Republic of Kazakhstan (2021). [Electronic resource]. URL: <http://ranking.kz/ru/a/infopovody/2-iz-3-kazahstancev-prichislyayut-sebya-k-veruyushim-lyudyam-pri-etom-sredi-veruyushih-2-iz-5-ogranichivayutsya-lish-prazdnikami-i-soblyudeniem-nekotoryh-formalnostej> (accessed: 01.09.2022).
8. Vajda, G. (1986), Ahl al-kitāb, *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, Leiden: E.J. Brill, Vol. I: A-B, pp. 264-266.

Автор / Author

Шаврина Мария Святославовна — аспирант Санкт-Петербургского государственного университета.

Shavrina Maria Sv. — postgraduate student at Saint Petersburg State University.

E-mail: shavrina.m.sv@mail.ru

СОДЕРЖАНИЕ

КУЛЬТУРА И РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ КИТАЯ

А. К. И. Забулионите, Т. Цзян. Диалог музыкальных культур и методологические вопросы китайского компаративного музыковедения 3

Elena Gessler. Wang Kentang 王肯堂 as a True Vijnānavādin: Zibo Zhenke's 紫柏真可 Circle and the Intellectual Network of the Late Ming Yogācāra Revival 33

Е. А. Константинова. Искусные речи о чиновничьей службе: из записок Цзэн Гофана (1811–1872) 81

Л. И. Юнусова. Трансформация традиционного китайского пейзажного жанра в XXI веке: исследование опыта цифрового искусства 100

АРАБСКИЙ ЯЗЫК И МИР ИСЛАМА

Г. З. Пумпян. Арабская историческая диалектология (среднеарабский язык) в отечественной арабистике 114

А. И. Маточкина. Гранада в русской культуре XIX в. 139

М. С. Шаврина. Исламская сотериология в зеркале общественного мнения мусульман Востока 159

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Журнал «ASIATICA. Труды по философии и культурам Востока» является рецензируемым академическим изданием. Его цель — публикация оригинальных статей, результатов научных исследований в области философии, культур и религий стран Востока.

Редакция принимает материалы для рассмотрения только в электронном виде; адрес журнала: tislav@mail.ru

Материалы публикуются на русском или английском языках.

Авторы опубликованных статей несут ответственность за точность приведенных цитат, научных и статистических данных, собственных имен, географических названий, прочих сведений и соответствие ссылок.

Научное издание

ASIATICA

Труды по философии и культурам Востока

Том 16, № 2

Верстальщик *Н. Л. Балицкая*

Подписано в печать 15.12.2022 г.

Формат 60×84/16. 10,75 п. л.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Тираж 100 экз. Заказ № 86.