

ВЕЛИКИЙ СМЫСЛ ВРАТ В СОКРОВЕННОЕ
(СЮАНЬ МЭНЬ ДА И)

宮門亦義





ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

**ВЕЛИКИЙ СМЫСЛ ВРАТ
В СОКРОВЕННОЕ:
РЕЛИГИИ, ФИЛОСОФИЯ
И КУЛЬТУРА КИТАЯ**

К 60-летию С.В. Филонова

Том 1

Древняя религия, конфуцианство, буддизм

СОБРАНИЕ ТРУДОВ



Москва
2022

ББК 86.31+87.3+71.0(5Кит)
В 27

Рекомендовано
Ученым советом Института востоковедения РАН

Рецензенты:
к.и.н. *Л.П. Черникова*, к.и.н. *В.А. Перминова*

Ответственный редактор:
д.ф.н. *И.В. Белая*

В 27 **Великий** смысл врат в Сокровенное: Религии, философия и культура Китая. К 60-летию С. В. Филонова. В 2 т. Т. 1. Древняя религия, конфуцианство, буддизм / Колл. авторов / Отв. ред. И.В. Белая. Москва : ИВ РАН, 2022. 472 с.

ISBN 978-5-907543-70-6 (в пер)

В сборник, посвященный 60-летию юбилею известного российского исследователя даосизма С.В. Филонова, включены материалы о жизненном и творческом пути ученого и научные статьи друзей и коллег из России, Китая, Белоруссии, Латвии и Израиля, лежащие в парадигме интересов Юбиляра — древней религии, конфуцианстве, буддизме, даосизме, исламе и традиционной культуре Китая. Представленные статьи, раскрывающие различные грани китайской духовной культуры с древних времен до наших дней, адресованы широкому кругу читателей — ученым, преподавателям вузов, аспирантам, студентам и всем интересующимся Востоком.

ББК 86.31+87.3+71.0(5Кит)

На первой странице обложки — колонна храма Синтяньгун 行天宮
г. Тайбэй, Тайвань (фото С.В. Филонова 2019 г.)

Иллюстрации к разделам китайского художника Black Swan

ISBN 978-5-907543-70-6 (в пер) (т. 1)
ISBN 978-5-907543-69-0 (в пер.)

© ФГБУН ИВ РАН, 2022

Шчыра віншуючы Вас з Юбілеем,
Новых набыткаў хачу пажадаць!
Талент з гадамі толькі сталее,
Не дазваляе адпачываць!
Хай Вас натхняе мудрэц Лао-цзы,
Хай апякае Цян ся Вас няспынна!
Будзе ўсцешаны мудры Кун-цзы,
А Беларусь — ганарыцца Сынам!

Уладзімір Коваль,
прафесар Гомельскага дзяржаўнага
ўніверсітэта імя Францыска Скарыны

СОДЕРЖАНИЕ

Поздравляем Юбиляра!

<i>И.В. Белая.</i> «Великий смысл врат в Сокровенное»: об исследователе даосизма С.В. Филонове	12
--	----

Древняя религия

<i>С.И. Блюмхен.</i> Космограммы Древнего Китая: линия Ныряльщика, Небесного змея и Земной черепахи (Часть I: от Яншао до Луншаня)	48
<i>С.И. Блюмхен.</i> Космограммы Древнего Китая: линия Ныряльщика, Небесного змея и Земной черепахи (Часть II: Ритуальная утварь культуры неолита)	77
<i>Д.Е. Куликов.</i> О женской ипостаси Цзы в гадательных надписях из восточной части Хуаюаньчжуан (к вопросу о статусе женщин в позднешанском Китае)	106
<i>Т.А. Сафин.</i> Культ Неба в шанских гадательных надписях	135
<i>С.И. Блюмхен.</i> Система триграмм «по Вэнь-вану» и «Четыре животных» (<i>сы шоу</i> 四獸)	142
<i>М.Ю. Ульянов.</i> Жрецы-музыканты (<i>ши</i> 師) в царствах Восточной Азии периода Чунь-цю (771—453 гг. до н.э.): общий обзор	165

Конфуцианство

<i>Г.С. Попова.</i> Сведения о Конфуции в «Кун-цзы цзя юй» («Школьные беседы Конфуция»)	190
<i>И.Б. Кейдун, И.Н. Рябухин.</i> От ритуального события к идеологии: тексты «И ли» и «Ли цзи»: о ритуале пира в училище при <i>сяне</i>	211

<i>Т.В. Клементьева.</i> Официальные и стихийные культы в трактате Ин Шао «Проникновение в смысл поветрий и обычаев» (Фэн су тун и 風俗通義).....	258
<i>О.А. Бонч-Осмоловская.</i> «Планки сгнили и балки сломались»: критика конфуцианских канонических текстов в трактате Лю Чжи-цзи «Постижение истории»	278
<i>М.А. Хаймурзина.</i> Особенности становления государственного культа Неба в культуре чжурчжэней эпохи Цзинь (1115—1234).....	296
<i>Н.В. Руденко.</i> Голодное брюхо к Дао не глухо: предисловие Ли Чжи к «Разбору Лао-цзы» Су Чжэ	316
<i>Д.Е. Мартынов.</i> Политическое и философское наследие Кан Ю-вэя в современной итальянской синологии (на материале работ Ф. Брусаделли)	327

Буддизм

<i>П.А. Богомолов.</i> Декламаторы сутр сунцзин как особая категория буддийских монахов в Китае IV—VI вв.....	350
<i>Е.Ю. Стабурова.</i> «Сердце / heart» versus «сознание / mind»: вопросы методологии изучения буддизма Хуа-янь в рамках русского (и английского) языка.....	376
<i>М.Л. Лепнева.</i> Монах Хун-цзянь о сущности и значении первой генеалогии возрожденной школы Люй-цзун.....	394
<i>Е.Ю. Стабурова.</i> Жанр чжан и извилистые дороги буддийской литературы.....	413
<i>Р.В. Березкин.</i> Король Лир и его дочери в китайском обличье? Легенда о принцессе Мяо-шань и фольклорные сюжеты.....	429
<i>С.Х. Шомахмадов.</i> Заклинательные тексты в буддийской письменной традиции «Западного края» IV—IX вв.....	449
Contents	468
Сведения об авторах.....	470

Поздравляем Юбиляра!



От Редакции

5 декабря 2022 года исполнилось 60 лет замечательному китаисту, крупнейшему российскому даологу, создателю Благовещенской синологической школы Сергею Владимировичу Филонову. Его увлечение Китаем началось ещё в школьные годы, проведённые в белорусском городе Барановичи — и счастливо продолжилось во время обучения на Восточном факультете Ленинградского университета (1983—1989). Научным руководителем его в эти годы был Лев Николаевич Меньшиков, а оппонентом дипломной работы — Евгений Алексеевич Торчинов, впоследствии ставший научным руководителем его кандидатской диссертации, защищённой в 2000 г. в СПбГУ.

В 2007 г. Сергей Владимирович защитил в петербургском отделении ИВ РАН диссертацию на соискание степени доктора исторических наук. Обе диссертации, равно как и более 100 научно-методических работ Сергея Владимировича, посвящены вопросам изучения даосской религии и философии, даологии — именно Сергей Владимирович во многом принял на себя ответственность за развитие в России этой науки, практически угасшей в советские годы.

С 1996 года Сергей Владимирович трудится в Амурском государственном университете в Благовещенске, где он, несмотря на непростые для академической науки времена, не жалеет времени и сил для передачи молодым поколениям своих обширных знаний в самых разных областях синологии. Под его руководством защитилось более 70 дипломных проектов.

Его усилиями при кафедре китаеведения был создан Центр синологических исследований с богатой библиотекой, в которой хранится 36-томное собрание даосских сочинений — «Дао цзан».

В 2020 г. Сергей Владимирович за свой научный и педагогический труд был награждён медалью ордена «За заслуги перед Отечеством» II степени.

Авторы сборника и коллеги из Института востоковедения РАН поздравляют Сергея Владимировича с юбилеем и желают ему здоровья и многих лет научных свершений!

Уважаемый Сергей Владимирович!

Юбилей учёного — это вежа в развитии науки. Поэтому, не обессудьте, но с Вашим юбилеем я ПОЗДРАВЛЯЮ ВАС, но также поздравляю всех нас, принадлежащих к цеху китаеведов. Особенно тех, кто так же, как и Вы, в течение пяти лет изучали Дворец Петра II, толпился в предбаннике библиотеки Востфака ЛГУ, но главное — слушал незабываемые лекции преподавателей ТЕХ времен и получал от них порцию доброго человеческого общения.

Ваша работа «Золотые книги и нефритовые письма», по сути дела, открыла новую область в исследовании даосизма в России. Поэтому неудивительно то, что именно Вы стали центром притяжения для новых поколений даосоведов.

В качестве подарка Вам я выбрала несколько фраз из двух книг танских буддистов. Впрочем, Вы и так знаете, что мудрость страны, изучению которой Вы посвятили жизнь, неизмерима. И всё же я надеюсь, что эти фразы откроют Вам какой-то еще один потайной уголок китайской мудрости.

所見不可見所聞不可聞

Видимое невозможно увидеть, слышимое невозможно услышать

Цит. по: «Сто ворот в море смыслов Канона Хуа-янь» 華嚴經義海百門

遠而恒近 。 。 。 近而恒遠

Далёкое — всегда близко ... близкое — всегда далеко

Цит. по: «Сто ворот в море смыслов Канона Хуа-янь»

一即一切一切即一

Одно включено во всё — всё включено в одно

Цит. по: «Сто ворот в море смыслов Канона Хуа-янь»

無此世亦無彼世

Без того [нашего] мира также нет и этого [запредельного] мира

Цит. по: «Беседа о важнейших смыслах Большой колесницы» 大乘寶要義論

Стабуrowa Елена Юрьевна

доктор исторических наук,

профессор,

Латвийский институт востоковедения

«ВЕЛИКИЙ СМЫСЛ ВРАТ В СОКРОВЕННОЕ»:
ОБ ИССЛЕДОВАТЕЛЕ ДАОСИЗМА
С.В. ФИЛОНОВЕ



Сборник, который читатель держит в руках, приурочен к знаменательному событию — 60-летнему юбилею отечественного исследователя даосизма Сергея Владимировича Филонова. Друзья, коллеги и почитатели таланта выдающегося российского ученого в качестве подарка Юбилею посвятили свои работы различным граням китайской духовной культуры — древней религии, конфуцианству, буддизму, даосизму, исламу и культурным традициям Китая.

Название для юбилейного сборника выбрано не случайно. «Великий смысл врат в Сокровенное» (*Сюань мэнь да и* 玄門大義)¹ — самое раннее сочинение периода Шести династий (Лю-чао 六朝, III—VI вв.), детально разъясняющее рубрику даосского книгохранилища [1, с. 214—218]. В ранних даосских текстах «Сокровенное» (*сюань* 玄) — это синоним понятия *тянь* 天 («Небо») [2], «врата» (*мэнь* 門) для восхождения на Небеса — даосское книжное собрание, а «великий смысл» (*да и* 大義) — «карта» пути через эти «врата», объясняющая последовательность изучения даосских потаенных Книг, прилежное освоение которых позволяло даосскому подвижнику стать небесным чиновником — небожителем-сянем 仙. Традиционная даосская библиографическая система включала в себя три отдела — Три пещеры (*сань дун* 三洞) и Четыре дополнения (*сы фу* 四輔), которые заполнялись текстами одной из даосских школ и распределялись по 12 тематическим разделам (*ши эр бу* 十二

¹ Полное название этого сочинения — «Великий смысл врат в Сокровенное [по традиции] Духовной драгоценности [из отдела] Вместилище Сокровенного» (*Дун сюань Линбао Сюань мэнь да и* 洞玄靈寶玄門大義) [ЧХДЦ, т. 5, с. 525—532].

部) [3, с. 17, сн. 3]. Данная классификация послужила основой для систематизации корпуса даосских текстов, впоследствии известного нам под названием «Даосский канон» (*Дао цзан* 道藏). Собрание книжных коллекций локально-исторических даосских школ создавалось не только для того, чтобы сохранить уникальное духовное наследие национальной религии Китая — даосизма. Его составлением достигалась куда более важная цель — «Дао цзан» обеспечивал концептуальное единство разрозненных даосских школ, «что являлось решающим шагом в становлении даосизма как целостной религиозной системы» [1, с. 210].

Интерес к «Сюань мэнь да и» в рамках изучения структуры «Даосского канона» стал первым шагом С.В. Филонова в академическую науку, в самую загадочную и малоизученную ее область — даологию. По определению самого исследователя, «Даология (Taoist Studies) — раздел синологического религиоведения, изучающий даосизм как китайскую национальную религию», а основная задача ученых-даологов «заключается во введении в научный оборот и изучении письменных памятников из Даосского канона («Дао цзана») или других даосских книжных собраний» [3, с. 12, сн. 1].

По словам С.В. Филонова, его увлечение Китаем началось еще в школьные годы. Уже тогда он прочел в библиотеке работы В.М. Алексеева, В.Г. Бурова и М.Л. Титаренко о традиционной культуре и древнекитайской философии. Но настоящим «путеводителем по китайской философии», категориям китайской культуры и литературе стала для него книга Игоря Самойловича Лисевича (1932—2000) «Литературная мысль Китая на рубеже древнего и средних веков», ставшая «путеводителем» и для будущих научных изысканий юбиляра [4]. Знакомство с монографией известного ученого еще более укрепило его в желании изучать Китай и поступать на Восточный факультет Ленинградского государственного университета (ЛГУ). Именно на страницах этой книги он впервые встретил название даосского книжного собрания — «Дао цзан»: «Не знаю почему», — вспоминает С.В. Филонов, — «но я сразу обратил внимание на начальный фрагмент монографии, где И.С. Лисевич упоминал «Дао цзан» — многотомное собрание даосских текстов, которое, как заметил автор, существует и поныне. Дальнейшее знакомство с этой книгой сформировало у меня стойкое желание изучать именно даосизм и этот «Дао цзан» (о котором я тогда не знал ничего, кроме того, что он «существует и поныне») ... После прочтения книги И.С. Лисевича вся моя научная жизнь, начиная со студенческой поры, связана с изучением текстов Даосского канона («Дао цзана»), или «Даосской сокровищницы», как назвал это собрание Игорь Самойлович в своей монографии» [5].

Во время учебы С.В. Филонова на кафедре китайской филологии Восточного факультета ЛГУ (СПбГУ) (1983—1989) стали появляться новые исследования,

посвященные даосским книжным собраниям, что свидетельствовало о возрастающем интересе отечественных китаеведов к «Даосскому канону». Прежде всего, это статья А.И. Кобзева, Н.В. Морозовой и Е.А. Торчинова о структуре «Дао цзана» и процессе его формирования в исторической перспективе — «Московская “Сокровищница Дао”» (1986 г.), суммирующая результаты работы над библиографическим описанием ксилографического экземпляра из Государственной библиотеки им. Ленина [6]. Вслед за этой статьей в 1988 г. вышла работа выдающегося ученого, специалиста по дуньхуановедению, буддологии и великолепного знатока ранних даосских сочинений Л.Н. Меньшикова «Рукописная книга в Китае 1 тыс. н.э.». В ней содержались сведения о каталогах даосских книгохранилищ, зафиксированных в даосских и буддийских источниках [7, с. 193—206]. Эти научные работы актуализировали потребность более глубокого исследования «Даосского канона» и входящих в его состав письменных памятников даосской религиозной традиции.

Желание С.В. Филонова изучать даосизм осуществилось благодаря поддержке ведущего научного сотрудника Ленинградского отделения Института востоковедения Академии Наук СССР Льва Николаевича Меньшикова (1926—2005). Именно он впервые познакомил молодого востоковеда с религиозными сочинениями даосизма и методами работы с источниками из «Даосского канона». Лев Николаевич стал руководителем его курсовой работы «Структура Даосского канона» (1988 г.), а также дипломного проекта «Лу Сю-цзин и начальный период формирования Даосского канона (Дао цзана)» (1989 г.), посвященных анализу структурных классификаций «Дао цзана» [8]. Оппонентом курсовой и дипломной работ С.В. Филонова выступил д.филос.н. Евгений Алексеевич Торчинов (1956—2003), «открывший», по словам Юбилера, «даосизм российской научной общественности как китайскую национальную религию» [3, с. 34].

Впоследствии под руководством проф. Е.А. Торчинова он подготовил свою кандидатскую диссертацию по философии религии — «Ранний этап формирования религиозной традиции даосизма (на материале «Дао цзана»)» [1], защита которой состоялась в СПбГУ в 2000 г. Исследование истории ранних школ организованного даосизма, выделение этапов формирования и содержания их книжных коллекций, а также предложенная диссертантом «концепция “Даосского канона”» получили высочайшие оценки оппонентов — д.филол.н. проф. Л.Н. Меньшикова и к.филос.н. доц. М.Ю. Смирнова. Отличающаяся невероятной глубиной изучения материалов ранних даосских сочинений, числом проанализированных источников, оригинальностью сделанных выводов диссертация почти в три раза превышала минимально необходимый для кандидатской объем (427 с.) и была признана рецензентами весомым вкладом в российскую и европейскую даологию. Л.Н. Меньшиков охарактеризовал

проведенное С.В. Филоновым исследование как «выдающееся научное достижение» и рекомендовал присудить соискателю сразу степень **доктора** филологических наук.

К сожалению, это предложение не было учтено, и в 2007 г. С.В. Филонов представил на соискание степени доктора, но уже исторических наук, еще более фундированную по содержанию и величине работу (722 с.) — «Даосские письменные памятники III—VI вв. как источник по истории китайской цивилизации (по материалам Шанцинского книжного собрания)». Защита состоялась в Санкт-Петербургском филиале ИВ РАН (ИВР РАН) по специальности «историография, источниковедение и методы исторического исследования», а Л.Н. Меньшиков дал согласие быть научным консультантом диссертанта [9]. Оппонентами на защите выступили известные российские востоковеды — специалист по центральноазиатской текстологии д.и.н. Маргарита Иосифовна Воробьева-Десятовская (1933—2021), специалист по китайской философии д.филос.н. проф. Владилен Георгиевич Буров (р. 1931) и специалист по литературе, культуре и искусству Китая д.филол.н. проф. Марина Евгеньевна Кравцова (р. 1953).

В докторской диссертации С.В. Филонов проделал фундаментальную работу по изучению раннесредневекового даосизма и ярчайшего представителя данного периода — школы Высшей чистоты (Шанцин 上清). На примере текстового корпуса школы Шанцин им была проведена реконструкция путей формирования даосских книжных собраний. Исследование даосских представлений о предыстории своей письменной традиции подкреплено переводом более 170 фрагментов даосских источников, большинство которых были впервые введены в научный оборот автором диссертации — «Чжэнь гао» 真誥 («Речения Совершенных»), «Цзы ду янь гуан» 紫度炎光 («О Пурпурном переходе на [Иной] берег по пылающему лучу»), «Юй пэй цзинь дан» 玉珮金鑑 («[Книга-основа] о нефритовых подвесках и золотых привесках»), «Тянь гуань сань ту цзин» 天關三圖經 («Книга-основа о Трех вратах Небесной заставы»), «Дэн чжэнь инь цзюэ» 登真陰訣 («Потаенные наставления для вступающих [на стезю] Совершенных»), даосских энциклопедий «Юнь цзи ци цянь» 雲笈七籤 («[Книги] по семи разделам из [небесного] ларца в облаках»), «У шан би яо» 無上秘要 («Тайное и наиважнейшее из Беспредельно высокого») и других даосских сочинений.

С.В. Филонов внес весомый вклад не только в исследование структуры «Дао цзана», но и в синологическое религиоведение, убедительно доказав, что религиоведческий анализ даосских сочинений возможен только после проведения текстологического исследования. Для адекватного понимания концепций, составляющих проблемное поле даосских религиозных текстов, он предложил и апробировал в диссертации методику чтения сочинений

из «Даосского канона» под названием «текстолого-филологическая герменевтика». С помощью этой методики им были выделены: концепция антропологического космоса, концепция губительных сил мироздания, даосская концепция жизни, концепция *сяня*-небожителя; проанализировано учение о Трех киноварных полях (*сань дань тянь* 三丹田) и Девяти дворцах (*цзю гун* 九宮) головного мозга — управляющих центрах организма, в которых, согласно даосским представлениям, проживают «внутренние божества» (*нэй шэнь* 內神); подробно рассмотрены группы «внутренних божеств» и методы их актуализации даосом в собственном теле — «хранение Единственных» (*шоу и* 守一), «внутреннее зрение» (*нэй гуань* 內觀). На основании тщательного анализа особенностей тезауруса сочинений школы Шанцин С.В. Филоновым было убедительно доказано, что главным вектором развития религиозного даосизма в дотанскую эпоху были методы визуального освоения собственного тела (антропокосма), основанные на психотехнике, что поставило под сомнение устоявшуюся точку зрения о приоритете методов «внешней» или «лабораторной алхимии».

Помимо изучения истории формирования и структуры «Даосского канона» среди научных интересов Юбиляра — исследование ранних религиозных сочинений даосизма (III—VI вв.) [10] — «Книги-основы Желтого дворика» (*Хуан тин цзин* 黃庭經) [10], «Книги-основы [из небесного дворца] Чистейшего духа» (*Су лин цзин* 素靈經) [9], «Пресветлого кодекса от Совершенных [правителей] Девяти [небес]» (*Цзю чжэнь мин кэ* 九真明科) [12, 13, 14]; история, культура и семиотика традиционного китайского храма [15] — даосская обитель Лоугуань 樓觀, где как считается, Лао-цзы, уходя на Запад, передал «Пятитысячесловник» (*Дао Дэ цзин* 道德經) стражу пограничной заставы Инь Си [16, 17]; пекинский монастырь Белого облака (*Байюньгуань* 白雲觀) — одна из Трех родовых обителей школы Цюаньчжэнь 全真, получившая свое название от белого облачка, возникшего над урной с прахом патриарха Цю Чу-цзи 丘處機 (1148—1227), покоящегося на территории монастыря [17]; храм Бодхисаттвы Подземного узилища Кшитигарбхи (*Дицзанань* 地藏庵), где чествуют повелителей inferнального мира, совершают ритуалы поклонения предкам и молятся о спасении душ умерших (*шэнь вэй* 神位) [18]; представления об inferнальном мире в ранней даосской религиозной традиции и его бюрократической системе [12, 14]; космологические представления ранних даосских школ и культурное пространство даосских астральных путешествий, основанные на почитании созвездия Большой Медведицы [19, 20]; история изучения даосизма и современного состояния даологии [21, 22, 23, 24]; методология и методы информационного анализа даосских письменных памятников — составление электронных конкордансов к книжному собранию школы Шанцин [20, 25].

Основные результаты своего научного пути С.В. Филонов отразил в монографии «Золотые книги и нефритовые письма: даосские письменные памятники III—VI вв.» [3] (2011 г.), учебном пособии «Введение в даологию» [17] (2010 г.) и многочисленных статьях (1994—2022 гг.), посвященных особенностям даосской религиозной традиции и ее развитию в исторической перспективе. В общей сложности юбиларом написано больше ста научных и методических работ.

В настоящее время С.В. Филонов трудится на кафедре китаеведения факультета международных отношений Амурского государственного университета (г. Благовещенск), передавая свой бесценный опыт изучения даосизма будущим даологам. Среди читаемых им курсов — «Введение в даологию», «Китайские религиозные тексты», «Религиозно-философские и этические учения Китая», «Традиционная культура Китая», «История литературы Китая (древность и средневековье)», «Введение в китаеведение», «Теория и практика перевода с вэньяня». Под его руководством были реализованы кафедральные научные проекты, среди которых «Даосизм и культура Китая» и «Синологическое образование нового поколения (SinoNEG)». При кафедре китаеведения им был создан Центр синологических исследований с богатейшей библиотекой, в фондах которой хранится экземпляр сокровищницы китайской духовной культуры — «Дао цзан».

Научные и педагогические достижения Сергея Владимировича были высоко оценены на государственном уровне — за заслуги в научно-педагогической деятельности, подготовке квалифицированных специалистов и многолетнюю добросовестную работу указом Президента РФ «О награждении государственными наградами Российской Федерации» № 552 от 10 сентября 2020 г. он награжден правительственной наградой — медалью ордена «За заслуги перед Отечеством» II степени.

С появлением научных работ С.В. Филонова можно с уверенностью говорить о начале новой вехи в изучении даосизма в России и зарождении современной парадигмы даологических исследований, раскрывающих перед нами сокровенные врата даосской религии.

Концепция «Даосского канона»

«Дао цзан» — систематическое (с точки зрения адептов учения) собрание почитаемых религиозных текстов различных даосских школ». Как отмечает



Рис. 1. Монография С.В. Филонова «Золотые книги и нефритовые письма» [3]

С.В. Филонов, понятие «Дао цзан» начинает использоваться в качестве наименования даосского книжного собрания лишь с эпохи Сун (X—XIII вв.) и окончательно закрепляется за ним в XV в. после стабилизации содержания. «Применительно ко всем более ранним собраниям даосских текстов название “Дао цзан” является условным научным термином, который не соответствует самоназванию и указывает на систематический и объединяющий характер книжной коллекции» [1, с. 250]. Прообразом «Даосского канона» и первым систематическим собранием даосских сочинений различных традиций китайского юга является «Каталог книг-основ [и других] сочинений из Трех пещер» (*Сань дун цзин шу му-лу 三洞經書目錄*) составленный в 471 г. Лу Сю-цзином (陸修靜 (406—477)).

Появление общedaосского книжного собрания поднимает проблему наличия объединительных процессов в даосизме, а также вопрос о том, что есть даосская религия как таковая в организационном плане — даже в современной КНР даосизм присутствует в виде двух основных школ — Полного совершенства (Цюаньчжэнь 全真) и Правильного единства (Чжэнъи 正一). Как указывает Юбильяр, «Даосское движение конца Хань — начала Лючао представлено целым рядом хотя и сходных по мировоззрению, но организационно и духовно достаточно изолированных групп. В этих движениях отсутствовала общая для всех вера в основателя, единый корпус канонических текстов или принимаемая всеми доктрина, опирающаяся на общепризнанного лидера. Тексты откровения, известные в этих движениях, обеспечивали им необходимый для самостоятельного развития авторитет, а исторические источники подчеркивали изолированность соответствующих традиций. Иначе говоря, внутри даосских движений IV—V вв. отсутствовали реальные мотивы для актуализации объединительных тенденций (несомненно, потенциально существующих) и, соответственно, для формирования “объединительного” даосского скриптурального собрания» [1, с. 210—211].

Таким образом, С.В. Филонов подчеркивает, что созданию общedaосского книжного собрания способствовали не объединительные тенденции разрозненных даосских школ, как считалось ранее, а наоборот — собрание воедино текстов разных школ и создание прообраза «Даосского канона» стало стимулом к их духовному объединению: «Такое “объединительное” книжное собрание, в свою очередь, превратилось в катализатор потенциально заложенных в даосском движении центристских тенденций, что явилось решающим шагом в становлении даосизма как целостной религиозной системы, способной противостоять буддийской идеологии и организации» [1, с. 250].

Отмечая внешнюю схожесть трехчастной структуры «Дао цзана» («Три пещеры», *сань дун 三洞*) с собранием буддийских текстов «Трипитака» («Три корзины», *сань цзан 三藏*), исследователь указывает на принципиаль-

ную разницу буддийской и даосской структурных классификаций. Три отдела «Буддийского канона» были сформированы по жанровому содержанию — сутры (*цзин* 經), правила монашеской жизни (*люй* 律, *вина* 戒) и рассуждения (*лунь* 論, *абхидхарма*), тогда как отделы даосского собрания заполнялись текстами согласно их принадлежности к одной из трех даосских школ — отдел «Вместилище/Пещера совершенного» (*дун чжэнь* 洞真) был предназначен для сочинений школы Высшей чистоты, отдел «Вместилище/Пещера сокровенного» (*дун сюань* 洞玄) — для текстов школы Духовной драгоценности, а третий отдел — «Вместилище/Пещера чудесного» (*дун шэнь* 洞神) хранил письмена школы Трех августейших (Саньхуан 三皇) [1, с. 223—224].

Объединяющий принцип ранних религиозных школ даосизма был прописан в так называемой «Концепции Даосского канона». «Концепция Даосского канона — это философское и доктринальное осмысление организационных принципов “Дао цзана”, утвердившее единство даосского движения, сформировавшее базовые принципы даосской библиографии и очертившее “эзотерическую” историю даосской книги, а также связавшее классификационные категории Канона с космогонией и космологией. Концепция Даосского канона однозначно утверждает, что “Три вместилища” представляют собой явленные формы Дао, появившиеся в ходе реализации мироустроительных потенций высшего космического начала. Концепция “Дао цзана” дает основание полагать, что структура Канона первоначально учитывала соотносительность содержания его отделов с этапами экспликации Дао, а весь “Дао цзан” на уровне своей структуры воспринимался неким супертекстом, который воспроизводил процесс саморазвертывания (или нового рождения) мира (что вообще характерно для даосского ритуала, в ходе которого вновь и вновь повторяется процесс рождения во всех его аспектах)» [1, с. 253].

В исследовании структуры «Даосского канона» автором были сделаны уникальные заключения об ее «эзотерическом» назначении. Согласно выводам Юбилера, концепция «Даосского канона» объясняет не только его «библиографическую» структуру, но и соотносит классификационные категории «Дао цзана» с определенными для каждого отдела божествами, этапами экспликации мирового Абсолюта, небесными сферами и т.д. Например, отделом «Дун чжэнь», в котором содержатся сочинения школы Шанцин, заведует божество Тянь-бао-цзюнь 天寶君 (Владыка



Рис. 2. Даос возносится во дворец небесного правителя [ЧХДЦ, т. 1, с. 425; 3, с. 56]

Небесной драгоценности), по второму имени — Юань-ши тянь-цзунь 元世天尊 (Изначальный Небесный достопочтенный). Книги этого отдела описывают Дао-Путь совершенномудрых. Они возникли из Великого отсутствия в эпоху Хунь-дун 混沌 и хранятся в сфере Нефритовой чистоты (Юй цин цзин 玉清境) на Небесах Чистейше-мельчайшего (Цин вэй 清微), которые заполнены Первоначальным зеленым дыханием-ци [1, с. 33].

Кроме того, Двенадцать разделов каждой из Трех пещер в сумме образуют 36 рубрик «Даосского канона», что коррелирует с числом даосских Небес, а божества Трех пещер даосского книгохранилища Изначальный Небесный достопочтенный (Юань-ши тянь-цзунь), Высочайший Праведный владыка (Тай-шан Дао-цзунь) и Высочайший Старый владыка (Тай-шан Лао-цзунь) являются почитаемой триадой даосского пантеона — Сань цин 三清 (Три Чистых). «Соответственно, пишет С.В. Филонов, объяснение 36 небес универсума в концепции Даосского канона — это точное описание пути, который должны были пройти “внутренние” божества даоса во время ритуального действия. И там, в чистом эфире высших небес, происходило общение между “внутренними” божествами адепта и главнейшими божествами изначального Космоса. Соответственно, владыки Трех вместилищ “Дао цзана”, которые так подробно представлены в концепции Даосского канона, — это те высшие обитатели Иного мира, на “аудиенцию” с которыми отправлялись “внутренние” божества даоса и он сам» [1, с. 239—240]. Таким образом, в этой концепции излагается «даосское понимание истоков, роли и значение письменной традиции, связывая ее с доктриной, космографией и космогонией» [1, с. 253]. Как утверждает исследователь, «сочинения, излагающие концепцию “Дао цзана”, служили не только объяснению классификационных принципов даосского систематического книжного собрания, но, одновременно, являлись ритуальными текстами, описывающими психотехническую религиозную практику визуализации “внутренних” божеств из физического тела и их последующую “отправку” в путешествие по небесам универсума, в ходе которого воспроизводился креативный процесс и происходило общение между “внутренними” божествами из тела адепта и главнейшими божествами “прежде небесного” (сянь тянь) Космоса» [1, с. 254].

Особенно интересные выводы, указывающие на двойное назначение структуры «Даосского канона», были получены в результате изучения понятия «Три пещеры» (сань дун 三洞), которое является основой концепции «Дао цзана». В коллекции Лу Сю-цзина понятие «Три пещеры» обозначало три основных отдела хранения даосских сочинений. Однако, как указывает Юбиляр, еще до появления собрания Лу Сю-цзина «понятия “дун” и “сань дун” встречаются в текстах, описывающих даосские ритуальные практики» [1, с. 254]. Например, описание одного из упражнений, в ходе которого даос призывает

находящихся в его теле «Порхающих бессмертных Трех пещер» (*Сань дун фэй сянь* 三洞飛仙) и отправляет их к Трем небесам, имеется в сочинении Лу Сю-цзина «Ритуал передачи [учения] для перевода на берег [Спасения, по традиции] Линбао» (*Лин бао шоу ду и* 靈寶授度儀). Как поясняет С.В. Филонов, данный ритуал связан с «экстернализацией [небесных] чиновников» (*чу гуань*) — т.е. с вызовом внутренних божеств из собственного физического тела и последующим наделением их материальной формой. Считалось, что при выполнении такого упражнения внутренние божества из тела даоса отправляются на небеса, где просят уже высших небесных божеств спуститься на землю» [1, с. 236—237].



Рис. 3. Один из элементов созерцательного упражнения [ЧХДЦ, т. 1, с. 7; 3, с. 190]

Понятие «Три пещеры» встречается в описании и других даосских методов, связанных с визуальным освоением «внутреннего ландшафта» собственного тела. Например, в сочинении IV в. школы Шанцин, — «Метод визуализации Трех пещер» (*Цунь-сы сань дун фа* 存思三洞法) этот термин используется как синоним трех Киноварных полей (*сань дань тянь* 三丹田) — трех управляющих центров человеческого организма [1, с. 238].

«Возможно, заключает Юбиляр, первоначально категория “сань дун” использовалась в даосском оккультном ритуале психофизического характера какой-то линбаоской субтрадиции, которой следовал Лу Сю-цзин. Впоследствии же эта категория была использована тем же Лу Сю-цзином и в даосском систематическом книжном собрании, где она вполне логично и последовательно классифицировала тексты. При этом, однако, ее вторичная библиографическая функция не перечеркнула ее первоначальное доктринальное значение» [1, с. 254].

Подводя итог, С.В. Филонов пишет, что «система “сань дун” лишь какое-то время реально использовалась для систематизации текстов, однако вторичность классификационной функции привела к довольно быстрому ее отмиранию как библиографической системы. Отсюда — и та хаотичность, которую представляет собой сохранившийся до настоящего времени “Дао цзан”» [1, с. 254—255].

На основании досконального изучения истории и структуры раннедаосских книжных собраний исследователем были выделены следующие характерные черты «Даосского канона»:

1. «Дао цзан» — это комплексная книжная коллекция, носящая общедаосский характер (в отличие от коллекций отдельных даосских школ);

2. Он распространялся только среди последователей религиозного даосизма;

3. Это исключительно «внутридаосское» книжное собрание, на правах рубрики оно никогда не входило в структуру императорских библиотек;

4. «Дао цзан» обладал собственной рубрикацией и классификацией, отличной от систематизации императорских книгохранилищ;

5. Сочинения «Даосского канона» имели преимущественно религиозный характер и предназначались для использования в общинной или индивидуальной ритуальной практике.

Иначе говоря, структура «Дао цзана» «изначально была приспособлена для объединения отдельных книжных коллекций (книжных собраний отдельных даосских школ) и, следовательно, она опосредованно отражала содержательный ареал понятия даосизм. В Даосском каноне выделялись разные отделы, рубрики и разделы, вся совокупность которых — отличавшаяся в разные исторические периоды — указывала, какие движения, направления и учения признавались современниками собственно даосскими. Таким образом, сама по себе структура Канона в ее историческом развитии представляет собой ценный источник, который показывает, как исторически изменялась содержательная наполненность понятия даосизм».

Текстолого-филологическая герменевтика

Выводы об историческом и структурном формировании «Даосского канона», сделанные Юбилером, позволяют оценивать «Дао цзан» «как собрание **книжных коллекций** локально-исторических школ даосизма», а не как

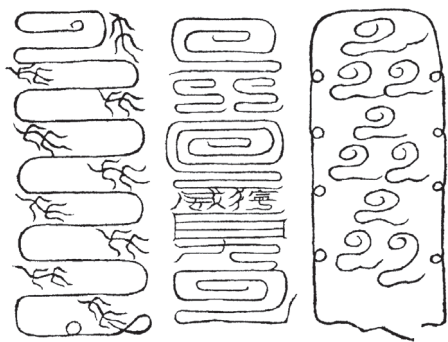


Рис. 4. Даосские формулы-амулеты, запечатлевшие небесные письмена [ЧХДЦ, т. 33, с. 446]

коллекцию самостоятельных **сочинений**. Таким образом, отмечает исследователь, книжное собрание каждой даосской школы, входящей в «Даосский канон», есть «конкретно-исторический феномен, который представляет собой **комплект** письменных памятников, близких по времени появления, доктринально-идейному содержанию, категориальному и терминологическому аппарату, форме и языку описания» [20, с. 159]. Это означает, что сочинения, входящие в такую коллекцию, будут дополнять и уточнять заложенные

в них идеи и понятия, являясь «мегатекстом единой конкретно-исторической и текстуальной традиции» [Там же]. Данное заключение обуславливает базовый принцип практической методики анализа даосских письменных памятников, которая гласит: адекватное прочтение и изучение отдельного сочинения невозможно без анализа всех других сочинений, отражающих мировоззрение конкретной даосской школы в конкретный исторический период ее развития. Суммируя теоретические и текстологические достижения мировой синологии и используя современный инструментарий информационного анализа, С.В. Филонов предложил комплексную инструментально-концептуальную базу, включающую методологию, методики и алгоритмы практической работы с малоизученными даосскими сочинениями. Методику работы с даосскими источниками С.В. Филонов назвал «текстолого-филологическая герменевтика» и сформулировал четыре принципа ее применения:

1. «Комплектность» — предполагает использование не только основных вариантов (списков и редакций) исследуемого сочинения, но и весь комплекс сочинений книжного собрания даосской школы, к которой данный письменный памятник принадлежит.

Принцип комплектности содержит ограничения к отбору источников, входящих в «комплект» к исследуемому тексту: они должны быть синхронными или хронологически близкими к исследуемому сочинению; идеологически принадлежать к той же даосской школе; выступать в качестве комментаторской традиции данного источника. При этом группа текстов, которая имеет одно генеалогическое происхождение, может рассматриваться как текстовая **субтрадиция внутри книжного собрания** конкретной даосской школы. В качестве дополнительных источников, для расширения семантического ареала концепции или понятия, могут использоваться сочинения других даосских школ, если они созданы в тот же исторический период.

2. «Текстологическая оценка источника» — это характеристика исследуемого сочинения: его историческая оценка, структура и заимствования. Она дает возможность уточнить место сочинения в «мегатексте» китайской культуры, определить, «в какое книжное собрание он первоначально входил и к какой генеалогической линии в этом собрании относит его традиция. Ответ на последний вопрос позволяет выбрать сочинения, которые нужно использовать для конкретизации и уточнения непонятных, двусмысленных и образных понятий анализируемого текста» [3, с. 531]. Текстологическая оценка необходима для первичного прочтения источника, уточнения разметки фраз и фрагментов, выявления отдельных сочинений в составе исследуемого текста. Сравнение сокращенного (обычно входит в даосские энциклопедии) и полного вариантов одного сочинения позволяет определить границы фраз и фрагментов.

3. «Филологический анализ» — поиск и анализ всех характерных контекстов употребления понятий, образов и метафор выстраиваемой концепции, смыслообразующей для изучаемого сочинения. «Встретив специальную терминологию, сложный образ или метафору, мы, используя другие сочинения из той же локальной книжной коллекции, должны найти в них такое же выражение и проанализировать все характерные контексты его использования».

4. «Герменевтика» — историческое истолкование конкретного сочинения на основе результатов, полученных после его текстологического и филологического анализа [3, с. 351—533].

Этапы применения методики «текстолого-филологической герменевтики», выделенные С.В. Филоновым, таковы:

1. Определить весь состав локальной книжной коллекции, в которую изначально входил письменный памятник, избранный в качестве объекта исследования.

2. Провести перекрестный анализ категориально-терминологического аппарата из всех основных сочинений данной коллекции (первичным инструментарием такого анализа выступают электронные конкордансы) для реконструкции конкретно-языковой картины, зафиксированной в исследуемом источнике.

3. Выполнить контекстный анализ выделенного терминологического ряда (образов, метафор, понятий), характерного для конкретной даосской традиции, используя другие сочинения из ее книжной коллекции.

4. На основании полученных данных (из электронных конкордансов) провести реконструкцию концепции, системы представлений или ритуального комплекса, для которой рассматриваемый термин является смыслообразующим.

Для этого необходимо:

а) выделить регулярный терминологический ряд, характерный для анализируемой концепции, системы представлений или ритуального комплекса;

б) реконструировать широкий доктринально-теоретический и ритуально-практический контекст тех фрагментов, в которых фиксируются данные термины и категории [20, с. 160—161].

При выделении корреляционного ряда терминов, отражающих конкретную даосскую концепцию или систему представлений, отмечает автор методики, существуют определенные ограничения. Такой ряд может быть реконструирован лишь внутри определенной группы сочинений, что позволяет определить широту распространения данного термина или концепции, если они встречаются в текстах другой даосской школы. Это может свидетельствовать как о взаимовлиянии учений разных школ, наличии базовой даосской

концепции или о неверной идентификации сочинения с той или иной традицией [3, с. 533].

Задачу своей методики Сергей Владимирович видит в том, чтобы «заставить текст говорить, сделать так, чтобы текст начал объяснять сам себя» [3, с. 529]. Принцип методики «текстолого-филологической герменевтики» «текст объясняется через текст» позволяет вводить в научный оборот малоизвестные даосские сочинения, превращая их в исторические источники со своими авторами, читателями, происхождением и собственной историей.

История шанцинских Книг

«История учения Шанцин — это история его книг...» [3, с. 114], и начинается она не на земле, а на небесах. Согласно даосской космологии, Шанцин — название дворца на одном из высших небес мироздания, где обитают Совершенные (*чжэнь жэнь* 真人) и хранятся, по даосским представлениям, чудесные книги [3, с. 53]. Чудесные они потому, что сохранили в себе свет самых первых небесных писем из «чистейшего *ци* и яркого огненного света первоизданного космоса» [3, с. 59], которые были уже тогда, когда еще ничего не было чтобы быть.



Рис. 5. Нефритовая дева с формулой-амулетом [ЧХДЦ, т. 1, с. 511]

Говоря о небесном происхождении шанцинского книжного собрания, С.В. Филонов подчеркивает, что «Шанцинская космография — это не просто перечисление небесных райских мест или чудесных дворцов высших иерархов Иного мира, это еще и библиографическая топография... Почти каждый небесный дворец воспринимался последователями этой даосской традиции и как книгохранилище» [3, с. 61]. Именно из таких книгохранилищ небесные книги попали в «мир пыли и грязи», когда небожители «спустились с [небес] и передали [книги]» (*цзян шоу* 降授) [3, с. 54] самым достойным даосским подвижникам.

Считается, что «земное» происхождение шанцинского книжного собрания связано с именем Ян Си 楊羲 (330—371?) — первого получателя потаенных книг, которые он впоследствии передал своему покровителю — коменданту княжеских охранных войск Сюй Ми 許謐 (303—373?) и его младшему сыну Сюй Хуэю 許翺 (341—370?). Именно Ян Си явились небожители с небес Высшей чистоты, чтобы передать наставления Совершенных в Дао-Пути. Череду «встреч» с небожителями автор призывает расценивать не только с точки зрения религиозного



Рис. 6. Встреча даоса с небесной посланницей [ЧХДЦ, т. 8, с. 296; 3, с. 112]

опыта, но и как «маркеры литературных и социальных связей», которые должны пониматься «как метафоры, за которыми скрываются реальные встречи...» [3, с. 115].

Свою позицию он подкрепляет цитатой из «Чжэнь гао» 真誥, где говорится, что еще до «встреч» с небожителями Ян Си получил «Пять формул-амулетов Духовной драгоценности» (Лин бао у фу 靈寶五符) от старшего сына матриарха шанцинского учения Вэй Хуа-цунь 魏華存 (ок. 251—334), которого звали Лю

Пу 劉璞 [см. 3, с. 75]. В другом фрагменте, из даосской энциклопедии «Дао цзяо и шу» 道教義樞 (Рукоять смысла даосского учения), указывается, что «[Перед своим уходом на небеса] Вэй Хуа-цунь вверила эти книги своему сыну Дао-то 道脫, который в свою очередь, передал [их] господину Ян Си 楊羲» [3, с. 116]. Детально проанализированная внешняя история шанцинской книги позволяет скорректировать сложившуюся в отечественной синологии точку зрения о происхождении книжного корпуса школы Шанцин.

«Земная» история шанцинских книг начинается с формирования шанцинской коллекции и развитием учения Высшей чистоты — от первого получателя шанцинских книг — Ян Си, его первых хранителей — Сюй Ми и Сюй Хуэя, Сюй Хуан-миня 許黃民 (361—429), братьев Ма Лана 馬朗 и Ма Ханя 馬罕, до написания в начале V в. поддельных текстов Ван Лин-ци 王靈期, составления первого собрания шанцинских работ Гу Хуанем 顧歡 (420?—483?), его включения в общедаосское книжное собрание (первый прообраз «Дао цзана» 道藏) Лу Сю-цзином и первого исследователя шанцинских сочинений — Тао Хун-цзина 陶弘景 (456—536).

В качестве генеалогических истоков шанцинского книжного собрания С.В. Филонов выделяет:

- корпус «Книг-основ из Большой пещеры» (Да дун цзин 大洞經), возводящих свою генеалогию к полуполюгендарному шанцинскому подвижнику Ван Бао 王褒 — главному получателю и хранителю этих книг. Опись этих письменных памятников была зафиксирована в «Сань дун фэн дао кэ цзе ин-ши» 三洞奉道科戒營始 (Основы кодекса и заповедей-предписаний [для] почитающих Дао-Путь Трех пещер). Важнейшие сочинения этой традиции — «Да дун чжэнь цзин» 大洞真經 (Совершенная книга-основа [из] Большой пещеры) и «Тай дань инь шу» 太丹陰書 (Потаенная книга Великой киновари). Исследователем рассматриваются и некоторые другие сочинения из основного свода «Книг-основ [из] Большой пещеры» (Да дун цзин 大洞經):

- «Цы и цзин» 雌一經 («Книга-основа Женских Единственных»);
- «Юй пэй цзинь дан» 玉珮金鐺 ([Книга-основа] о нефритовых подвесках и золотых привесках) и т.д.;
- **корпус сочинений, развивающих идеи «Книги Желтого дворика»** (Хуан тин цзин 黃庭經), которую традиция связывает с наставницей школы Шанцин Вэй Хуа-цунь 魏華存 и полубогатырским даосским подвижником — Совершенным из Цзин-линя 景林真人;
- **корпус текстов субтрадиции Цзюань-цзы** 涓子 — Су Линя 蘇林, которые отражены в «Цзы-ян чжэнь-жэнь нэй чжуань» 紫陽真人內傳 (Внутреннее жизнеописание Совершенного Пурпурного света) и основного сочинения этого направления — «Книго-основе [из небесного дворца] Чистейшего духа» (Су лин цзин 素靈經) [3, с. 140—141].

С.В. Филонов отмечает терминологическую и идеологическую близость ранних сочинений организованного даосизма отнюдь не с философией «Дао дэ цзина» 道德經. Например, некоторые концепции «Хуан тин цзина» близки традиции древнекитайских врачей, представленной в «Хуан-ди нэй цзин» 黃帝內經 (Книга Желтого императора о внутреннем) и «Ба-ши-и нань цзин» 八十一難經 (Книга, [разъясняющая 81 трудный вопрос]), представлениям из «Хуайнань-цзы» 淮南子 (Философы из Хуайнани), «Тай пин цзина» 太平經 (Книге Великого благоденствия) и «И цзина» 易經 (Книге Перемен), системе образов и поэтическому языку «Чу цы» 楚辭 («Чуские строфы»), а идейное родство «Су лин цзина» просматривается с даосским учением Трех августейших (Сань хуан 三皇) и фрагментами из 18-й главы «Баопу-цзы» 抱朴子 [см. 3, с. 318]. Всё это позволяет предположить наличие единого культурного субстрата и в какой-то мере приблизится к решению вопроса о генеалогических истоках некоторых даосских представлений.



Рис. 7. Схема вертикальной оси координат антропологического космоса [ЧХДЦ, т. 33, с. 194; 3, с. 169]

Центральная часть исследований книжного корпуса школы Шанцин посвящена анализу основных сочинений, отражающих идеологию двух последних субтрадиций — «Книги Желтого дворика» и «Книги-основы [из небесного дворца] Чистейшего духа», заложивших основу шанцинского мировидения.

Согласно даосским представлениям, Желтый дворик (*Хуан тин* 黃庭) — это центр «антропологического космоса» — внутреннего пространства человеческого тела, населенного божествами — но центр не статичный и локальный, а динамичный и функциональный. Текст «Книги Желтого дворика» известен в двух вариантах — «Книга Желтого дворика и внешних Лучезарностей, [по традиции] Высочайшего» (*Тай-шан хуан тин вай цзин цзин* 太上黃庭外景經) и «Книга Желтого дворика и внутренних Лучезарностей, [по традиции] Высшей чистоты» (*Шанцин хуан тин нэй цзин цзин* 太上黃庭內景經) [3, с. 177—178]. Исследователь доказывает неубедительность тезисов о более раннем происхождении одного из вариантов «Хуан тин цзина» и высказывает предположение, что оба его варианта были созданы в одно и то же время, а критерием их дифференциации выступала ориентация на разные социальные группы.

В составе текста «Су лин цзина» С.В. Филонов выделяет девять самостоятельных сочинений, каждое из которых имеет свое собственное название и назначение в даосской ритуальной практике [3, с. 319, табл. 6]. Центральной же концепцией этого памятника выступает учение о Девяти дворцах (*цзю гун* 九宮) головного мозга, населенных группой внутренних духов-божеств (*нэй-шэнь* 內神) — т.е. божеств, прибывающих в теле самого даоса:

Девять дворцов головного мозга это:

1. Пресветлый зал (*Мин-тан* 明堂),
2. Комната-пещера (*Дун-фан* 洞房),
3. Расплавленная жемчужина (*Лю-чжу* 流珠),
4. Сокровенная киноварь (*Сюань-дань* 玄丹),
5. Киноварное поле, или Глиняный шарик (*Ни-вань* 泥丸),
6. Нефритовый повелитель (*Юй-ди* 玉帝),
7. Небесный двор (*Тянь-тин* 天庭),
8. Предельное совершенство (*Цзи-чжэнь* 極真),
9. Августейшая императрица (*Тай-хуан* 太皇).

С.В. Филоновым было проведено исследование даосских методов совершенствования Девяти дворцов головного мозга:

— «метода Женских Единственных из
Четырех дворцов [головного мозга]» (*Сы
гун цы и 四宮雌一*);



Рис. 8. Схема верхнего
Киноварного поля
[ЧХДЦ, т. 19, с. 849; 3, с. 229]

- «метода Девяти дворцов» (Цзю гун фа 九宮法);
- «метода Трех Единственных с Пяти [звезд Северного] Ковша» (У-доу сань-и 五斗三一) и т.д.

Юбиларом подробно описана «внутренняя топонимология» человеческого тела в том виде, как его представляло даосское самосознание — системы внутренних органов — Пять хранилищ (у-цзан 五臟) и Шесть амбаров (лю фу 六腑), Желтый дворик (хуан тин 黃庭), Киноварные поля (дань тянь 丹田).

Особенно интересны сведения о божествах из дворцов Киноварных полей (дань тянь гун 丹田宮), которых даосский подвижник должен был «обытийствовать» (цунь 存) во время «странствий» по потаенным местам своего тела. С.В. Филонов приводит не только детальное описание их облика, предметов одежды и мест, где они проживают, но и подробно рассказывает о ритуалах и упражнениях, которыми должна сопровождаться их визуализация [3, с. 342—411].

Как указывает С.В. Филонов, основной мотив шанцинских книг-основ — «преодоление смерти и торжество жизни» [3, с. 541]. Как в мире есть свет и тьма, небесные чертоги и мрачные подземелья, так и в человеке, являющимся слепком мироздания, присутствуют «семена» жизни и смерти [см. 3, с. 416]. Тема смертоносных начал в человеке детально раскрывается на примере Хозяина брэнного тела (ши 尸), Трех ядоносков (сань ду 三毒) и Злаковых червей (гу чун 穀蟲). Благодаря исследованиям Юбиляра в этой области отечественная даология впервые располагает исчерпывающим материалом о губительных началах в микрокосмосе-теле, в том виде, как их воспринимало даосское самосознание:

«Верхний ши Пэн Цзюй 彭垢, по молочному имени зовется А-хэ 阿呵. Находится в верхней части головы, разрушает [дворец] Глиняного шарика (ни вань 泥丸) и [верхнее] Киноварное поле (дань тянь 丹田)». «Средний ши Пэн Чжи 彭墳, по молочному имени Цзо-цзы 作子. Находясь в сердце или в животе человека, разрушает его Вишневый дворец (цзы гун 紫宮) и средний обогреватель



Рис. 9. Схема Трех Киноварных полей [ЧХДЦ, т. 33, с. 193; 3, с. 168]



Рис. 10. Верхний ши [ЧХДЦ, т. 32, с. 614; 3, с. 414]



Рис. 11. Средний ши [ЧХДЦ, т. 32, с. 614; 3, с. 417]

中尸彭瓚



Рис. 12. Нижний ши [ЧХДЦ, т. 32, с. 614; 3, с. 418]

下尸彭矯

(чжун цзяо 中焦)». «Нижний ши Пэн Цзяо 彭矯, по молочному имени Цзи-си 季細. Находится в желудке или ногах человека, разрушает нижние конечности, наносит вред его Морю ци (ци хай 氣海), заставляя его изливаться, и вызывает множество болезней» [3, с. 618].

Идея «торжества жизни» раскрывается Юбиляром через описание процесса метаморфоз и преобразования даоса. Следуя наставлениям из потаенных книг, даосский подвижник «выбеливает-очищает» (лянь 鍊) своих «внутренних» духов-божеств (нэй шэнь 內神), обретая здоровье и молодость и призывает в себя «Троицу, Пятирицу, Семерицу и Девятерицу» (сань у ци цзю 三五七九) — группы божеств «антропологического космоса», которые охраняют даоса, запечатывая «врата смерти» (сы мэнь 死門). Кульминацией многолетнего подвижничества даоса станет его превращение в небожителя-сяня, вознесение на Небеса и получение аудиенции (чао 朝) у Небесного императора (Тянь-ди 天帝) [3, с. 514—525].

Интерпретация даосских понятий, выражающих «мотив торжества жизни», подкрепленная исключительно выверенными переводами синхронных источников, составляет словник образного языка учения Высшей чистоты, без

которого многие его символы и метафоры оставались бы для нас загадкой.

Как указывает С.В. Филонов, «Хуан тин цзин» и «Су лин цзин» — одни из первых сочинений религиозного даосизма, в которых ставится проблема достижения состояния небожителя-сяня 仙 и указывается ведущий к этому путь — «совершенствование духа (сю шэнь 修神) через совершенствование тела посредством визуальных упражнений» (цунь сы 存思) [3, с. 169]. На основании детального изучения источников из шанцинского книжного собрания им оспариваются предположения о приоритете методов «внешней алхимии» (вай дань 外丹) в даосизме периода раннего Средневековья и утверждается первенство методов «внутреннего самосовершенствования» (нэй дань 內丹). Среди них он выделяет методику актуализации объектов антропологического космоса — «внутреннее зрение» (нэй гуань 內觀): «...обозревая себя изнутри

и обратив себя в усердие в визуальных странствиях по “культурному пространству” собственного тела, человек может обрести состояние *сяня-небожителя*» [3, с. 169]. Дыхательные же упражнения и очистительные ритуалы (*чжай* 齋), как отмечает С.В. Филонов, в ранних даосских школах выполняли второстепенную, вспомогательную роль в процессе самосовершенствования [Там же].

Представления об инфернальном мире и даосская бюрократическая система

На основе анализа даосских сочинений III—VI вв. С.В. Филоновым были выделены основополагающие представления о загробном мире, которые получили распространение в ранних даосских движениях — школах Небесных наставников, Высшей чистоты и Духовной драгоценности дотанской эпохи. Особое место в этом анализе отводится «Пресветлому кодексу от Совершенных [правителей] Девяти [небес]» (*Цзю чжэнь мин кэ* 九真明科) — даосскому сочинению школы Шанцин, получившему хождение не позднее 499 г. и содержащему системное описание представлений о загробном мире раннего средневековья. «Мир мертвых в даосском тексте периода Лючао изображается как бюрократическая структура, чиновники которой управляют судилищем и тюрьмами в недрах земли, а также ведут учет всех деяний живых людей для того, чтобы после их смерти предъявить им соразмерное наказание» [14, с. 117].

Говоря о вероятных истоках даосской концепции подземного мира, исследователь отмечает связь тезауруса раннедаосских сочинений с «архаическими автохтонными китайскими представлениями о загробном мире», которые нашли отражение в «Цзо чжуань», «Чуских строфах» (*Чу цы* 楚辭), в «текстах, охраняющих могилы» (*чжэнь му вэнь* 鎮墓文), поэзии Западной Хань (206 г. до н.э. — 9 г. н.э.) и так называемой «религии могильных курганов», существовавшей еще до появления организованных форм даосизма как таковых [Там же].



Рис. 13. Схема подземного судилища под горой Фэнду [ЧХДЦ, т. 33, с. 458; 3, с. 155]

Как указывает С.В. Филонов, одно из мест, где согласно даосским источникам, может оказаться душа умершего за совершенные при жизни преступления или за проступки своих **здравствующих** родственников (выделено мной — И.Б.) — «область у истоков подземных рек» (*хэ юань* 河源) [14, с. 117]. Даосы верили, что наказание за содеянные ими при жизни проступки ложится на их уже умерших родственников вплоть то седьмого, а то и девятого колена, и только после смерти — на самого даоса [14, с. 116—117]. «Вина [за эти преступления] распространяется на семь поколений предков, как по линии матери, так и по линии отца, они будут искупать свой долг службой в Приказе душ умерших (*гуй гуань* 鬼官) и камни вынуждены будут таскать с горы Мэншань для того, чтобы завалить Реки долгой ночи» (*цзи е чжи хэ* 積夜之河) [14, с. 118].

Истоки этих верований, согласно исследователю, происходят из концепции «переноса ответственности», присущей китайскому праву, которое гласило, что вина за определенные правонарушения возлагалась не только на преступника, но и на его родственников, поэтому в подземной темнице могли оказаться и те, кто был невиновен в их совершении. Отсюда даосская тюрьма, она же, говоря юридическим языком, «судебно-пенитенциарная администрация мира мертвых», называлась «Подземное узилище» (или «судилище», *ди юй* 地獄). Таким образом, «Подземное узилище — это аналог китайской тюрьмы для душ умерших, находящейся под землей», страшное и мрачное место, которое даосские тексты называют «Подземное узилище в области Долгой ночи, включающее Девять подземелий (*цзю ю чан е ди юй* 九幽長夜地獄)» [Там же]. Это ведомство «Иного мира, которое даосы воспринимали в качестве суда, темницы и места отбывания каторжных работ для душ умерших» [12, с. 30].

Сергей Владимирович отмечает, что название «Подземное узилище» свидетельствует о влиянии идей Махаяны на категориальный аппарат раннедаосских сочинений, однако, как пишет автор, даосский текст знал и иные обозначения подземной темницы мира мертвых:

— Девять дворцов Великого мрака (*Тай-инь цзю гун* 太陰九宮) или, в сокращенном варианте, Девять подземных [управ] (*цзю инь* 九陰);

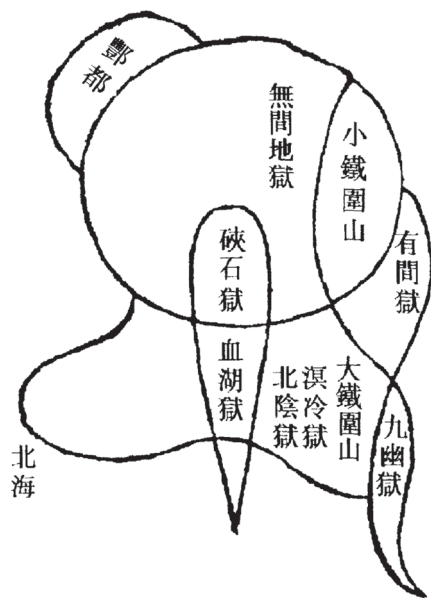


Рис. 14. Схема подземного судилища под озером Сюэ-ху [ЧХДЦ, т. 33, с. 458; 3, с. 422]

- Подземный дворец (*ю гун* 幽宮);
- Девять рек (*цзю хэ* 九河);
- Девять истоков (*цзю юань* 九源);
- Девять источников (*цзю цюань* 九泉);
- Истоки [рек], не имеющие предела (*у цзи чжи юань* 無極之源);
- Реки долгой ночи (*цзи е чжи хэ* 積夜之河);
- Девять подземелий (*цзю ю* 九幽);
- Управа душ умерших (*гуй фу* 鬼府) [12, с. 26].

Несмотря на многообразие вариантов, которыми даосские сочинения называют мир мертвых, С.В. Филонов указывает, что наиболее часто в них встречается либо «число девять, обозначающее количество приказов этой судебной инстанции мира теней, либо слова, указывающие на водную стихию (реки, истоки, источники и т.п.)». С.В. Филонов подчеркивает исключительную роль Севера, имеющего ассоциативную связь с водой в системе Пяти элементов, как места локации даосского ада, в противопоставлении Югу, где, согласно даосским представлениям, находится Красный дворец (*чжу гун* 朱宮) и даосские райские чертоги [14, с. 119]. Поэтому петиции и просьбы о спасении душ умерших следовало отправлять, обязательно обратившись лицом на Север: «Перед тем, как бросить в воду предметы, [предназначенные для выкупа преступления], поворачиваются лицом на Север, бьют земные поклоны и произносят молитву-заклинание» (*линь чэнь чжи ши бэй сян коу тоу чжоу юэ* 臨沉之時，北向叩頭，咒曰...) [12, с. 47].

На основании даосских сочинений, в которых содержится описание загробного мира, им было установлено, что водная стихия в представлении даосов прочно ассоциировалась с миром мертвых: «Вода в ранних даосских религиозных текстах — это и стихия inferнального мира, и его образ» [12, с. 37]. Все это указывает на то, что мир мертвых находится глубоко под землей, где берут начало истоки рек. Неслучайно и само место, где решается судьба попавших в Подземное узилище душ умерших, называлось Дворец Воды (*шуй гун* 水宮). В рамках отмеченной С.В. Филоновым бюрократической парадигмы восприятия Иного мира [14, с. 123] Дворец Воды входил в систему Трех канцелярий (*сань гуань* 三官) — Небес, Земли и Воды —



Рис. 15. Божество-охранитель Сюань-чжэнь [ЧХДЦ, т. 30, с. 461; 3, с. 200]

трех административных инстанций Иного мира, чиновники которых контролируют мир мертвых, отсюда его другое название — Канцелярия Воды (*шуй гуань* 水官).

В связи с этим исследователь обращает внимание на то, что «в русскоязычной научной литературе выражение *сань гуань* переводят исключительно как “Три чиновника”, что совершенно неверно, если мы ведем речь о даосском учении до эпохи Сун (960—1279) включительно» [12, с. 39]. Сергей Владимирович подчеркивает, что в ранних даосских текстах выражение *сань гуань* указывает не на трех чиновников (имена и облик которых неизвестны), а на мир мертвых «с локативной функцией (указанием на место, а не на лицо)»: «Когда мы ведем речь о ранних даосских сочинениях, словосочетание *сань гуань* указывает, как правило, на три ведомства Иного мира, его прямое первичное значение имеет локативный характер. Никаких божеств, именуемых Тремя чиновниками, ранний даосизм не знал, а потому перевод выражения *сань гуань* как “Три чиновника”, если мы действительно ведем речь о раннем даосском религиозном движении и его текстах, является закрепившейся ошибкой» [12, с. 42—44]. Так, даосский текст, описывающий неизбежную кару, ожидающую даоса за совершенные проступки, однозначно указывает, где тот будет отбывать наказание после смерти: «Если нарушишь это правило один раз, ты никогда уже не станешь *сянем*-небожителем. Если же трижды совершишь такое преступление, тогда и ты сам, и твои [умершие] родичи в семи поколениях как по мужской линии, так и по женской — все вы будете подвергнуты допросам с пристрастием в Трех канцеляриях» [12, с. 41].

Как далее поясняет С.В. Филонов, наказания в даосском аду хоть и являлись достаточно продолжительными по времени, но отнюдь не вечными, и души умерших могли надеяться на искупление вины, прощение и освобождение (новое перерождение): «Инстанция Иного мира, называвшаяся Три канцелярии (*сань гуань* 三官), мыслилась не только местом отправления наказаний, но и судом. Вот почему и живые люди, и души умерших могли, как считалось, подавать прошения и жалобы в Три канцелярии (или во Дворец Воды). Умершие просили у “чиновников” этого ведомства освободить их от



Рис. 16. Дежурная
нефритовая
дева-военачальник
[ЧХДЦ, т. 30, с. 461;
3, с. 475]

наказаний в подземном узилище, а живые, как правило, обращались с просьбой избавить их от наваждений, болезней и бед, насылаемых душами умерших» [12, с. 42].

Для этих целей составлялось прошение в Канцелярию Воды, текст которой был строго регламентирован:

- вводная часть с персональными данными отправителя прошения (имя, происхождение и дата составления);
- обозначение несчастий, постигших отправителя или описание преступлений, которые некогда совершили его предки;
- описание выкупа, который даос вносит владыкам inferнального мира;
- изложение просьбы, с которой даос обращается в подземную инстанцию [12, с. 32].

Представления о клановой ответственности за совершение преступлений породило и «патронимальную концепцию спасения» — даос стремился стать *сянем* не для того, чтобы обрести «бессмертие», а для того, чтобы вызволить умерших родственников, души которых отбывают каторжную повинность в подземной темнице: «Такая система представлений, в которой достижение высшего уровня даосского самосовершенствования, вознесение на небеса и превращение в *сяня*-небожителя является не целью, а всего лишь средством к тому, чтобы “освободить” своих предков из подземного узилища мира мертвых и “перевести” их в небесный рай, вполне заслуживает того, чтобы мы назвали ее патронимальной концепцией спасения» [12, с. 24].

С другой стороны, искупление вины, как за свои проступки, так и за совершивших при жизни дурные дела родственников и спасение своих умерших предков из подземной темницы, являлось путем к спасению самого даоса и возможностью вознесения в высшие небесные чертоги: «Если таким образом ты будешь виниться в своих преступлениях три года, а потом еще раз совершишь тридцатидневный очистительный ритуал, тогда сможешь получить освобождение в Трех канцеляриях (*сань гуань* 三官) и будешь освобожден от допросов с пристрастием в Девяти управах Великого мрака. После этого ты вновь [сможешь] вернуться к совершенствованию на истинных путях [учения] <...> и получишь возможность стать летающим *сянем*» [12, с. 34]. Таким образом, делает вывод исследователь, в период с III—VI вв. даосизм «ставил своей целью отнюдь не превращение своих адептов в *сяней*-небожителей (или, другими словами, в бессмертных), а решал более важную, с точки зрения китайской духовной цивилизации, задачу — он обеспечивал реализацию метафизических аспектов культа предков, дополняя тем самым конфуцианство, парадигма которого включала реализацию социальных аспектов того же культа» [12, с. 55].

Как отмечает С.В. Филонов, важнейшим шагом в получении прощения у владык inferнального мира были покаянные или искупительные церемонии. На основании анализа даосских источников им была детально описана процедура ритуала покаяния, в которую входили: вознесение молитв-заклинаний, визуальное «странствие» в мир мертвых, раскаяние и признание своей вины, воскрешение благовоний, очистительные ритуалы, исполнение многократных поклонов, ритуальное кланье зубами и отправка покаянных прошений в высшие инстанции загробного мира, которая сопровождалась приношением ритуального «выкупа» владыкам царства мертвых [12, с. 31].

Например, для преступлений, перечисленных в «Цзю чжэнь мин кэ», ритуальный «выкуп» включал следующие предметы:

- золотые кольца, 9 штук;
- шелковые нити зеленого цвета, один лян;
- одну фигурку «золотого» человека (*цзинь жэнь и син 金人一形*).

Все эти вещи следовало «бросить в устье Трех рек для того, чтобы “выкупить” преступления своих предков в семи коленах и искоренить несчастья, что выпали на долю “душ, томящихся в подземной темнице” (ю хунь 幽魂)» [12, с. 50—51]. Как указывает С.В. Филонов, бросание ритуального выкупа в любую реку (водоем) гарантировало его доставку владыкам подземного мира [12, с. 37].

На основании анализа религиозной жизни даосских школ III—VI вв. С.В. Филоновым были сделаны следующие выводы касательно значения «ритуального взноса» в искупительных церемониях:

«Во-первых, практика внесения ритуальных взносов в виде строго определенного (нормативного) набора материальных ценностей имела в раннем даосизме универсальный характер и была распространена в различных локальных группах последователей даосизма.

Во-вторых, во всех ранних даосских школах эта ритуальная процедура была самым тесным и непосредственным образом связана с концепцией спасения. Любые ритуалы, в ходе которых даос обращался к вышнему миру и которые составляли новую ступень духовного самосовершенствования (т.е. лежали



Рис. 17. Дежурный небесный чиновник из канцелярии высших небожителей [ЧХДЦ, т. 30, с. 461; 3, с. 479]

в парадигме даосской концепции “спасения”), требовали ритуального взноса (ритуального “выкупа”).

В-третьих, набор предметов из такого “выкупа” приобретал не только особое религиозное значение, но также играл важную роль в организации хозяйственной жизни даосских общин, формируя экономический фундамент их развития» [12, с. 50—51].

Проведенное С.В. Филоновым исследование позволяет скорректировать сложившиеся в отечественной науке представления о даосском inferнальном мире раннего Средневековья. Следуя выводам Юбияра, даосский загробный мир представляет собой бюрократическую систему «пенитенциарного» характера, в ведение которой входили функции суда, надзора и места отбывания наказаний душами умерших. Реализация бюрократических процедур по определению и исполнению наказаний входила в ведомство «Трех канцелярий», выполнявших административную функцию в Ином мире.

Концепция спасения, которую автор называет «патронимической», реализуется в стремлении даоса к вызволению своих умерших предков из Подземного узилища, освобождение которых является условием для спасения и самого даоса. В этом исследователь видит «реализацию метафизических аспектов культа предков», что указывает на единые истоки даосизма и конфуцианства, реализующего «социальные аспекты того же культа». Большое значение в этом процессе приобрели так называемые «покаянные» или «искупительные» церемонии, в которые среди прочего входило внесение ритуального «выкупа» владыкам подземного мира. Набор предметов такого «выкупа» имел не только религиозное назначение, но и обеспечивал поддержку хозяйственно-экономической деятельности даосских общин.

Космологические представления и астральные путешествия

Даосские представления об астральных путешествиях раскрываются Юбияром на примере раздела космологической тематики «Пресветлого кодекса от Совершенных [правителей] Девяти [небес]» (*Цзю чжэнь мин кэ 九真明科*). Как отмечает исследователь, особенность ранних сочинений школы Шанцин — объединение под общим названием нескольких самостоятельных источников, которые могли как дополнять друг друга, так и описывать разные концепции, не связанные с общим названием всего текста. Четвертую тематическую группу этого памятника, включающую пять самостоятельных сочинений, С.В. Филонов называет «космологическим паттерном» шанцинского книжного собрания:

1. «О Семи звездах, переводящих на берег обретения [новой] жизни» (*Ци син и ду 七星移度*);

2. «Книга-основа [явленная луанем с] белыми крылами и [фениксом с] черным оперением и научающая летать и странствовать, как птица» (*Бай юй хэй хэ фэй син юй цзин 白羽黑翮飛行羽經*);

3. «О полетах-странствиях по Небесной канве и походах-странствиях по [звездным] Семи началам» (*Фэй бу тянь ган не син ци юань 飛步天綱躡行七元*);

4. «Потаенные книги из Высочайшего [небесного дворца]» (*Тай шан инь шу 太上隱書*);

5. «[Реестр] божественных дев шестидесятеричного календарного цикла из Шести дворцов Цзя [небесной управы] Лин-фэй» (*Лин фэй лю цзя 靈飛六甲*) [20, с. 161].

Эти тексты описывают ритуальную практику «странствий по звездному пути». Среди перечисленных источников центром научных изысканий Юбиляра стало сочинение «О Семи звездах, переводящих на берег обретения [новой] жизни», сохранившееся до нашего времени в двух вариантах под названиями «Книга-основа о Трех вратах, открывающих Небеса, и о переходе на берег обретения [новой] жизни с помощью Семи звезд» (*Кай тянь сань ту ци син и ду 開天三圖七星移度*) и «Книга-основа о Трех вратах Небесной заставы» (*Тянь гуань сань ту цзин 天關三圖經*). Это сочинение содержит «описание ритуальных упражнений психотехнического характера, направленных на визуализацию астральных и антропологических объектов с целью преодоления ограниченности своей телесности, космизации своего психосоматического “пространства” и создания новой космологии с утверждением себя в качестве ее управляющего (функционального) центра» [20, с. 164]. Кроме «ритуалистической и мистической составляющей», данное сочинение содержит указания на сведения астрономического характера, превращаясь в ценный источник по истории китайской протонауки. Первая цзюань «Высшее практическое учение о том, как обрести статус сяня-небожителя, выйдя из [списков] смертных и перейдя в [реестры] жизни» (*И сы ду шэн бао сянь шан фа 移死度生保仙上法*), посвящена «объяснению ритуальной психотехнической практики, связанной с мысленным обитыванием (медитативной визуализацией) Небесных застав, их врат, семи звезд Северного Ковша и астральных божеств».

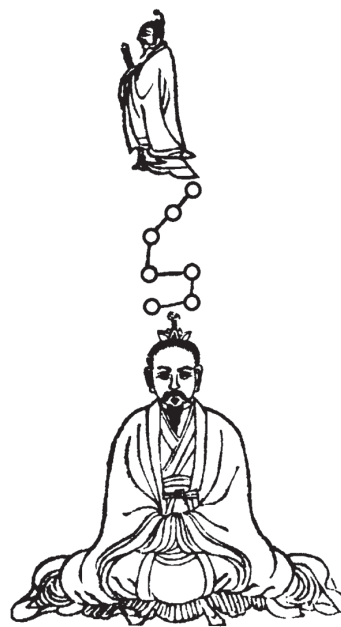


Рис. 18. Схема даосского созерцательного упражнения [ЧХДЦ, т. 30, с. 461; 3, с. 54]

На данном этапе исследования С.В. Филоновым был произведен анализ основного ритуального комплекса первой цзюани, который должен был выполнить даосский последователь школы Шанцин, желающий получить ранг небожителя-сяня. В тексте он озаглавлен «Практическое учение о том, как открыть [врата] Небесных застав» (*Пи тянь гуань чжи фа 披天關之法*), известный также под названием «Дао-Путь, научающий тому, как подавать прошение на золотых планках с ходатайством о внесении [имярек] в нефритовые списки [небожителей]» (*Тоу цзинь цзянь юй мин чжи дао 投金簡玉名之道*). Комплекс включает в себя семь действий ритуального характера, связанных с визуализацией групп божеств каждой из семи звезд созвездия Большой Медведицы в определенные календарные даты, апофеозом которых станет восхождение даоса в небесные чертоги в окружении данных божеств для аудиенции у небесного правителя.

В кульминации ритуального действа «даос “видит”, как для него открывается проход в небесные райские выси через Небесную заставу, а семь владык Северного Ковша даруют ему атрибуты сяня-небожителя; даос визуально воспринимает реверсное движение хронотопа — как окружающий его пространственно-временной континуум “посредством циклического движения возвращается к своему изначальному началу” (*сюань и фу бэнь юань 旋以復本元*); он воспринимает языки пламени, которые вырываются из даров астральных божеств и окружают все его тело; после этого даос визуально воспринимает кардинальную смену сцены ритуального акта — он “видит” себя беззаботно и радостно странствующим по космическому пространству (похоже, что по пространству нового, созданного им Космоса. — С.Ф.); в завершении апофеоза даос вновь воспринимает кардинальную смену сцены ритуального акта — он возвращается в обыденную реальность» [20, с. 165].

Следующая часть ритуального комплекса связана с визуализацией «женской ипостаси» божеств восьмой и девятой звезд Северного Ковша. Примечательно, что названия этих двух потаенных звезд — Ди-син и Цзунь-син —



Рис. 19. Даос выполняет упражнение по визуализации Северного Ковша [ЧХДЦ, т. 30, с. 461]

отличаются не только от стандартной китайской астрономии, где они называются Дун-мин и Инь-юань, но и от традиционной даосской космогонии, известных под названиями Фу-син и Би-син. Исследователь обращает внимание на то, что «звезды Ди-син и Цзунь-син являются не просто другими названиями невидимых звезд Северного Ковша, известных даосизму под названиями Фу-син и Би-син, а рассматриваются именно как их двойники,

Система названий звезд Северного Ковша

№ п/п	В мировой астрономии	В китайской астрономии	В даосизме	Потаенные даосские названия «женских» двойников Северного Ковша в шанцинских текстах		
				Название звезды	Мужской статус	Женский образ
1	Дубхе	Тянь-шу 天樞	Ян-мин 陽明	Тай-син 太星	Сюань-шу 玄樞	Возлюбленная наложница из внутренних покоев Ускользающего начала (тао юань нэй фэй 逃元内妃)
2	Мерак	Тянь-сюань 天璇	Инь-цзин 陰精	Юань-син 元星	Бэй-тай 北台	Супруга третьего ранга из внутренних покоев (нэй пинь 内嬪)
3	Фекда	Тянь-цзи 天璣	Чжэнь-жэнь 真人	Чжэнь-син 真星	Цзю-цзи 九極	Киноварная матушка из Высшего начала (шан юань дань му 上元丹母)
4	Мегрец	Тянь-цюань 天權	Сюань-мин 玄冥	Ню-син 紐星	Сюань-цзи 璇璣 Вариант: Сюань-гэнь 璇根	Возлюбленная наложница из внутренних покоев Срединного начала (чжун юань нэй фэй 中元内妃)
5	Алиот	Юй-хэн 玉衡	Дань-юань 丹元	Ган-син 綱星	Тянь-пин 天平	Старшая супруга из Ковша (доу чжун да нью 斗中大女)
6	Мицар	Кай-ян 闕陽	Бэй-цзи 北極	Цзи-син 紀星	Мин-цзи 命機	Средняя супруга из Ковша (доу чжун чжун нью 斗中中女)
7	Алькаид	Яо-гуан 搖光	Тянь-гуань 天關	Гуань-син 關星	Сюань-ян 玄陽	Юная супруга из Ковша (доу чжун шао нью 斗中少女)
8	Алькор	Дун-мин 洞明	Фу-син 輔星	Ди-син 帝星	Гао-шан юй-хуан 高上玉皇	Левая госпожа Высочайшего августейшего (гао хуан цзо фу-жэнь 高皇左夫人)
9	Нет	Инь-юань 隱元	Би-син 弼星	Цзунь-тай-син 尊太星	Тай-вэй юй-ди 太微玉帝	Правая госпожа Высочайшего августейшего (гао хуан ю фу-жэнь 高皇右夫人)

актуализация которых происходит в ходе медитативного восприятия женской потаенной реплики созвездия Бэй-доу. Группа божеств со звезды Ди-син включает девять прекрасных небесных дев, а группа со звезды Цзунь-син — семь небесных богинь» [20, с. 167—168].

На основании анализа даосских источников, посвященных описанию «космологического паттерна», С.В. Филоновым была выделена сравнительная система наименований звезд Бэй-доу в мировой, китайской и даосской астрономии с потаенными именами этих звезд в сочинениях школы Шанцин. Особенность потаенных звезд Северного Ковша в том, что они имеют мужскую и женскую реплики, которые переходят из одной ипостаси в другую с помощью «хаотичного слияния» (*хунь хэ* 混合), которое претерпевают управляющие ими божества, образуя параллельные миры, а их визуализация дает возможность даосу создавать новую космогоническую модель Вселенной силой своего сознания.

Как отмечает С.В. Филонов, «акт “правильного” называния... был равноценен креативному акту», где новые имена звезд Северного Ковша позволяли создать новую субъективную реальность звездного неба, включавшего как минимум три созвездия Бэй-доу, творцом и центром которого являлся сам даос. При том, что ранняя даосская религиозная традиция, в лице школы Шанцин, не знала идеи божественного творения как таковой. Как указывает исследователь, даосские



Рис. 20. Даос выполняет упражнение по визуализации Северного Ковша [ЧХДЦ, т. 30, с. 423; 3, с. 9]

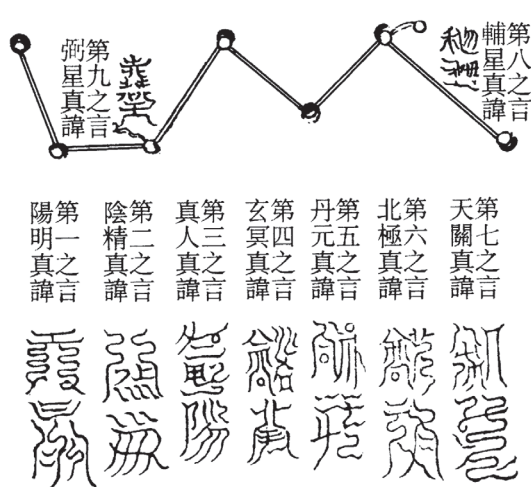


Рис. 21. Потаенные названия девяти звезд Северного ковш [ЧХДЦ, т. 1, с. 492; 3, с. 381]

九星諱名並朱書。



Рис. 22. Владыка Девяти небес
[ЧХДЦ, т. 1, с. 481; 3, с. 118]

божества появлялись лишь на одной из стадий космогенеза, а мироустроительные функции закреплялись за самим даосом. Анализируя сочинения «космологического паттерна», он выделяет характерную особенность шанцинского космоса — эти три созвездия Большой Медведицы невозможно было увидеть одновременно. «Когда актуализировано одно из них, то другие становятся невидимыми, причем “зримость” определенного созвездия обусловлена характером сложной психотехнической практики,

которую выполняет даосский последователь». Это позволило С.В. Филонову выдвинуть предположение о наличии в ранней традиции Шанцин космологии, которой «были известны представления, типологически соотносимые с гипотезами о множественности миров и параллельных вселенных».

«Межзвездные странствия» и преодоления границ между параллельными мирами делал возможным, по мнению Юбиляра, особый механизм управления временем, олицетворением которого являлось созвездие Северного Ковша. Меняя силой своего сознания ход движения Бэй-доу на реверсный, даос получал возможность «попадать в параллельно существующие в другом временном континууме иные миры его субъективной реальности», что позволяло даосу не только создавать новые миры силой своего сознания, но и управлять ими. Сделанное С.В. Филоновым открытие в полной мере можно считать уникальным, принимая во внимание бытовавшее в даологии мнение, что даосская традиция, в отличие от буддизма, не оперировала в своей космологической структуре парадигмой множественности миров. Считалось, что многочисленные ярусы даосских небесных сфер существовали в одном и том же временном и метафизическом пространстве, а анализируемые космологические представления даосской школы Шанцин на данном этапе своего развития еще не испытали влияние буддизма.

В результате анализа ранних шанцинских космологических представлений, основанных на особом восприятии звезд Северного Ковша, С.В. Филоновым была выдвинута гипотеза о существовании в раннем учении школы Шанцин:

- идей, в некоторых своих аспектах созвучных с концепцией «креативной космогонии» Станислава Лема (Stanislav Lem, 1921—2006), изложенных в его эссе «Альфред Теста. “Новая космогония”»;
- представлений о множественности миров и параллельных вселенных;

- психотехнических методов «управления временем»;
- алгоритмов и процедур «визуальных странствий» по пространственно-временному континууму (хронотопу) [20, с. 170].

На недавних открытиях Юбиляра в области даосской космогонии отразилась, как нам кажется, переписка, еще тогда, в школьные годы, с Игорем Самойловичем Лисевичем, увлекавшимся уфологией: «Из этих же писем я узнал и про увлечение Игоря Самойловича проблемами SETI (Search for Extraterrestrial Intelligence). В те годы уфология была не в чести, но сфера интересов И.С. Лисевича лежала не в банальных историях про инопланетян, а в научных размышлениях над глобальными философскими проблемами космологического характера. Эти проблемы не были чужды и мне, в той, конечно, степени, в какой их мог понять советский школьник-старшеклассник. В мои школьные годы, вспоминает С.В. Филонов, книга И.С. Школовского “Вселенная, жизнь, разум” была весьма популярна и доступна». В библиотеке он нашел книги Станислава Лема «Абсолютная пустота» и «Сумма технологии». «Иначе говоря, слова *космогония*, *космология* и некоторые проблемы проекта SETI были мне не совсем уж неизвестны. А потому упоминания Игорем Самойловичем своих “уфологических” интересов попали на благодатную почву» [4].

В одном из писем И.С. Лисевич рассказал Сергею Владимировичу об участии в международном уфологическом конгрессе, проходившем в Калуге — родине Константина Циолковского и об увлечении Циолковского буддийской философией. «После этого, по словам Юбиляра, космос и Восток соединились в моем сознании как два связанных друг с другом объекта исследования». Уже поступив в институт, он познакомился с научными работами Лисевича «Древние мифы о Хуан-ди и гипотеза о космических пришельцах» и «Древние мифы глазами человека космической эры», в которых обсуждались проблемы древнекитайской космогонии и контактов с внеземным разумом.

Примечательно, что то самое письмо Лисевича Сергей Владимирович получил во время прохождения армейской службы. «Пишу об этом столь подробно для того, чтобы можно было представить всю фантастичность той ситуации. Да, это было мирное время, но я находился в действующей воинской части, нес службу, у каждого из нас было оружие и соответствующее снаряжение, и вот в такой обстановке я читаю письмо Игоря Самойловича, погружаясь в совершенно иную реальность, слушая неспешный рассказ о проблемах восточной философии, о Циолковском и уфологии, размышляя о Китае и востоковедении, вспоминая и “Оду изящному слову” Лу Цзи, и трактат “Дао дэ цзин”. Может быть, именно нереальность этой реальной ситуации и заставила меня так хорошо ее запомнить, впечатав в мое сознание непреодолимое намерение изучать восточную культуру» [4]. «Тогда же, продолжает С.В. Филонов, а это

было где-то в 1982 г., серьезный интерес Игоря Самойловича к проблемам взаимодействия с внеземным разумом в еще большей степени вдохновил меня и укрепил мое желание изучать даосизм и тексты того самого Даосского канона, о существовании которого я узнал из его книги «Литературная мысль Китая». С момента получения того письма минуло 40 лет. С.В. Филонов стал всемирно известным исследователем даосизма, и на страницах его статей, книг, через пространство даосского космоса вновь происходит «Встреча» Учителя и ученика.

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

ЧХДЦ — Чжун хуа Дао цзан (Китайский «Даосский канон»). В 48 тт., гл. ред. Чжан Цзи-юй. Пекин: Хуася чубаньшэ, 2004. 中華道藏/張繼禹。北京:華夏出版社, 2004年。48冊。

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Филонов С.В. Ранний этап формирования религиозной традиции даосизма (на материале «Дао цзана»). Диссертация на соискание... канд. филос. наук/ Санкт-Петербургский государственный университет. СПб., 1999. 427 с.

2. Филонов С.В. Даосская книга в мифе и истории: предварительное исследование // Религиозный мир Китая: Исследования. Материалы. Переводы. М.: РГГУ, 2013. С. 11—76. (Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности», вып. 48).

3. Филонов С.В. Золотые книги и нефритовые письмена: даосские письменные памятники III—VI вв. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2011. 654 с.

4. Лисевич И.С. Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М.: Наука, 1979.

5. Подобный дракону 猶龍: памяти Игоря Самойловича Лисевича (1932—2000) // Золотые книги и нефритовые письмена: персональные страницы Сергея Филонова [Электронный ресурс]. URL: <https://jinshu.amursu.ru/index.php/151-podobnyj-dragonu-ramyati-igorya-samojlovicha-lisevicha-1932-2000> (дата обращения 1.04.2022).

6. Кобзев А.И., Морозова Н.В., Торчинов Е.А. Московская «Сокровищница Дао» // Народы Азии и Африки, 1986. № 6. С. 162—170.

7. Меньшиков Л.Н. Рукописная книга в Китае в I тыс.н.э. // Рукописная книга в культуре народов Востока. Очерки. Кн. 2. М., 1988. С. 103—222.

8. Атланты отечественного китаеведения: к 90-летию со дня рождения Льва Николаевича Меньшикова (1926—2005) // Золотые книги и нефритовые письмена: персональные страницы Сергея Филонова [Электронный ресурс]. URL: <https://jinshu.amursu.ru/index.php/86-2013-04-02-02-09-26> (дата обращения 1.04.2022).

9. Филонов С.В. Даосские письменные памятники III—VI вв. как источник по истории китайской цивилизации (по материалам Шанцзинского книжного собрания). — Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук / Российская Академия Наук. Институт востоковедения, Санкт-Петербургский филиал. СПб., 2007. 722 с.

10. Филонов С.В. Даосские сочинения III—VI вв.: некоторые проблемы содержания и методологии изучения // Asiatica: Труды по философии и культурам Востока. Вып. 2. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008. С. 180—225.

11. Филонов С.В. «Книга Желтого двора» и даосское учение о бессмертии // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке, 2010. № 3(27). С. 40—50.
12. Филонов С.В. Концепт «искупления вины» и его категориальный тезаурус в ранних даосских религиозных сочинениях // Россия и Китай на дальневосточных рубежах: Исторический опыт взаимодействия культур. Вып. 11. Благовещенск: Изд. Амурского государственного университета, 2015. С. 61—94.
13. Филонов С.В. Даосское сочинение «Пресветлый кодекс от Совершенных [правителей] Девяти [небес]» как источник по истории духовной культуры Китая. Ч. I: историко-текстологическое введение // Религиоведение, 2016. № 4. С. 38—52.
14. Филонов С.В. Образы инфернального мира в ранней даосской религиозной традиции: некоторые проблемы и оценки (по материалам кодекса «Цзю чжэнь мин кэ») // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке, 2018. № 2. С. 114—125.
15. Филонов С.В. Ранняя история даосских монастырей: Опыт предварительного анализа // Религиозный мир Китая: Исследования. Материалы. Переводы. Москва: Муравей, 2003. С. 105—123.
16. Филонов С.В. Страж заставы Инь Си и даосский монастырь Лоугуань // Религиоведение, 2003. № 2. С. 50—60.
17. Филонов С.В. Введение в даологию: учебное пособие. Благовещенск: Изд. АмГУ, 2010. 184 с.
18. Филонов С.В. Бодхисатва Кшитигарбха в культурном пространстве традиционного китайского храма: на примере храма Дицзантань в Синьчжуане // II Международный форум «Один пояс — один путь: образование, наука, культура», 15—18 октября 2019 г.: материалы. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2019. С. 76—81.
19. Филонов С.В. Книги с небес Высшей чистоты и культурное пространство даосских астральных путешествий // Религиоведение, 2004. № 1. С. 38—60.
20. Филонов С.В. Информационные технологии и виртуальные конкордансы как инструмент для эксплицирования субъективной реальности авторов потаенных даосских текстов // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке, 2021. № 4. С. 158—173.
21. Филонов С.В. Анри Масперо и европейская даология: размышления на полях книги «Даосизм» // Масперо А. Даосизм / Пер. с франц. В.Ю. Быстрова; Под ред. С.В. Пахомова; Заключит. статья С.В. Филонова. СПб.: Наука, 2007. С. 278—292.
22. Филонов С.В. Исследование даосизма в Китае: достижения и перспективы // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке, 2012. № 3(35). С. 83—92.
23. Filonov Sergey. Research on Chinese Taoism in Russia: From the past to the presents // The Seventh Fu Ren University International Sinological Symposium: The Contribution of Russian Sinology to the Knowledge of China: Conference Papers / Fu Ren Catholic University; Monumenta Serica Sinological Research Center. Taipei, 2012. P. 155—181.
24. Филонов С.В. Профессор Ли Фэн-мао — выдающийся исследователь религиозной культуры Китая: краткий библиографический очерк // East European Scientific Journal. V. 14, pt. 1. Warsaw, 2016. P. 56—64.
25. Филонов С.В. Некоторые аспекты картины мира раннего даосизма: Опыт реконструкции на основе информационного анализа // Пути Поднебесной: Сборник научных трудов. Вып. VI. В 2 ч. Ч. 1 Минск: Изд-во Республиканского института высшей школы Республики Беларусь, 2016. С. 365—375.

Древняя религия



**КОСМОГРАММЫ ДРЕВНЕГО КИТАЯ:
ЛИНИЯ НЫРЯЛЬЩИКА, НЕБЕСНОГО ЗМЕЯ
И ЗЕМНОЙ ЧЕРЕПАХИ
(Часть I: от Яншао до Луншаня)**



Введение

В названии этой статьи мы использовали слово «космограмма». Этот термин, весьма полезный при исследовании древних космологий, в настоящее время узурпирован астрологами для обозначения астрологических карт, отображающих положение планет и знаков Зодиака в момент рождения конкретного человека. Причиной, сделавшей возможной такую узурпацию, мы полагаем развитие естественных наук, детально и достоверно (для их текущего уровня развития) описывавших небесную механику, что вывело из повседневного культурного оборота общие символические картины мироздания, сделав их воспроизведение и использование прерогативой храмов и гадалей.

Для историков духовной культуры Китая важен тот факт, что графические изображения мироздания, то есть космограммы в предлагаемом нами понимании этого термина, были чрезвычайно распространены на протяжении всего периода древности. Их полной или частичное (как отсылка к идее) воспроизведение без труда находятся на ритуальной утвари, просматривается в древних начертаниях некоторых иероглифических знаков. В настоящей статье мы используем термин «космограмма» как особую идеограмму¹,

¹ Идеограмма — символическое изображение внешнего вида обозначаемого предмета, призванное вызвать в памяти весь набор связанных с этим изображением понятий, это

изображающую основные элементы мифологической картины мира с целью создания сакрального пространства и его наглядного представления во время ритуала или магической практики. При использовании в сочетании с ритуальной утварью, космограмма может быть как рисунком на плоскости, так и трехмерным объектом — от произведений мелкой пластики ритуального назначения до масштабных ландшафтных объектов и построек.

Темой статьи является рассмотрение одной из важнейших космограмм древнего Китая — образа Земли в виде черепахи и обвившего ее (совокупляющегося с ней) небесного Змея, и пространства между ними, той «пустоты», в которой происходит порождение всего сущего представляющими мировые начала Небесным змеем и Земной черепахой. Наиболее известный (хотя и самый поздний хронологически) вариант этой космограммы, дошедший до наших дней, — образ божества Сюань-у 玄武, покровителя северного квадранта небосвода. Обычно это имя переводится как «Сокровенная воинственность» или сходно с этим. В позднем переосмыслении, образ этого божества иногда утрачивал зооморфный облик, а изображение Сюань-у выступало всего лишь атрибутом духа-покровителя Севера в виде закованного в броню темного воина.

В сакральной космографии, кроме функции божества-хранителя северного квадранта небосвода, Сюань-у олицетворяет северное направление по горизонтали и низ (недра земли) по вертикали. В космологии начал, это символ мирового женского начала (хотя присутствие тут же воплощения мужского начала, Змея, вызывает ощущение какой-то недоговоренности). Этот аспект использования образа Сюань-у в прикладных военно-политических целях, а также некоторые вопросы его последующей эволюции рассмотрены нами в статье «Система триграмм “по Вэнь-вану” и “четыре животных” (сы шоу 四獸)», публикуемой в этом сборнике, здесь же мы попробуем реконструировать космологические и мифологические истоки этого образа. В качестве источника реконструкции мы будем по возможности опираться на сведения позднейших письменных источников, а также на смысл (там, где его можно установить) формы и орнамента сосудов так называемой крашеной или расписной керамики, датированной V—III тыс. до н.э. За последние десятилетия китайскими археологами обнаружены многие десятки тысяч таких сосудов и их фрагментов. К примеру, лишь в каталоге росписей на китайских керамических сосудах Чжан Пэн-чуаня 張朋川 приведен внешний вид более чем 2000 таких сосудов (см. [1]). При работе с ними мы исходили из следующих соображений:

1. Росписи, орнаменты и форма сосудов имеют системный характер, т.е. состав элементов росписи, орнамента или формы сосуда не случаен, он соответствует ритуалу и «подстилающему» ритуал мифу.

отличает идеограмму от пиктограммы. Данная особенность идеограмм лежит в основе идеографической письменности, например, древнеегипетской.

2. Сходные росписи или орнаменты в рамках прослеживаемой для Восточной Азии общей культурной традиции имеют идентичный или сходный смысл.

3. Отдельные различающиеся элементы, входящие в состав сходных в остальном росписей или орнаментов, вероятно, относятся к локальной версии общего мифа или к его деталям.

4. Сходные изобразительные мотивы и элементы в различных по структуре росписях и орнаментах имеют, скорее всего, идентичное или схожее смысловое наполнение (например, элемент «сетка» в различных мотивах).

5. Форма сосуда также рассматривается как изобразительный элемент, составляющий в рамках ритуала смысловое единство с покрывающей данный сосуд росписью или орнаментом.

Огромный фонд ритуальных сосудов эпохи расписной керамики воспроизводит в очень значительной мере повторяющиеся сюжеты, которые принято считать космогоническими и космологическими. Но к чему было постоянно, многими веками и даже тысячелетиями воспроизводить эти сюжеты на ритуальной утвари? Ответ прост — потому что эти сюжеты лежали в основе ритуала, определявшего самосознание коллектива, тем самым цементируя его в единое целое, и соответственно были самыми востребованными, можно сказать, самыми прагматичными. На эту прагматичность космологического по сути ритуала указывал В.Н. Топоров: «Ритуал прагматичен прежде всего потому, что он является главной операцией по сохранению “своего” космоса, по управлению и регулированию им, по контролю над ним, по проверке действительности его связей с космологическими принципами» [2, с. 17]. Отсюда проистекает важность реконструкции, как космологического мифа, так и связанного с ним ритуала. М. Евзлин справедливо отмечает, что «реконструкция *ритуальной схемы* есть, в конечном счете, реконструкция *космологического архетипа*, который определяет ее [ритуальную схему — С.Б.] как *формально*, так и *содержательно*» [3, с. 119]. Отметим, что этот тезис справедлив и в обратном смысле — корректная реконструкция космологического мифа (с его космогоническим аспектом, повествующем о начале бытия), то есть, мифологической основы ритуала, позволяет понять суть основанного на этом мифе ритуала, те возобновлявшиеся в ритуале связи, что объединяли древние коллективы.

При трактовке изображений мы будем обращаться к материалам неолита Восточной Азии в целом, поскольку она составляет единую культурную (с точки зрения космологического мифа) провинцию, что легко прослеживается благодаря преемственности некоторых изобразительных сюжетов на ритуальной утвари древних культур, от Яншао 仰韶, Хуншаня 紅山¹ и Давэнькоу 大汶口² до

¹ Обе датируются V—III тыс. до н.э.

² Период существования — ок. 4100—ок. 2600 г. до н.э.

Лянчжу 良渚¹, Эрлитюу 二里头² (династия Ся 夏?) и Шан 商³ включительно свидетельствует о преемственности, пусть с изменениями и дополнениями, неких основ мифологического мировоззрения.

Мифологические истоки образа Сюань-у

Линия Небесного змея и комплементарной ему Земной черепахи, отраженная в образе Сюань-у, восходит к одной из мифологических универсалий — мифу о Нырляшке. Миф этот исключительно древний, о чём свидетельствует фиксация этнографами различных его версий практически повсеместно — во всей Евразии, в обеих Америках, в Африке и на островах южных морей. Суть мифа такова — когда-то, в самом начале времён, в мире не было суши, и над водой не было ничего, кроме воздуха. И плавала в тех водах некая водоплавающая живность — на западе Евразии, в Сибири и в Северной Америке это чаще всего ныряющая птица (утка, гагара и т.п.), в Восточной Азии — лягушка или черепаха, в соответствующих мифах Южной Америки это вообще может оказаться кто-то экзотический, например кайман или броненосец.

Эта птица, рептилия или животное, часто действуя совместно с каким-либо иным персонажем или по наущению последнего, ныряет ко дну и приносит (опять же, различными способами), немного земли, которую кладет на спину — свою, или чью-то чужую, в зависимости от варианта мифа, — или же просто проглатывает. Земля оказывается «саморастущей», она начинает сама по себе расти, и так образуется земная твердь, лежащая на спине плавающего на поверхности вод существа (рыбы, птицы, черепахи и т.п.), или образующая с ним (будучи проглочена) неразрывное единство.

В китайской версии мифа о Нырляшке таким персонажем был Гунь, чье имя имеет два варианта написания (鯀 и 鯨). Они сохранили архаические представления как об облике Гуня, так и об его генеалогии. Именно их имеет в виду Б.Л. Рифтин, отмечая: «Облик Гуня ни в одном из сочинений не описывается, но практически всюду отмечается его зооморфный характер. Сам иероглиф 鯀 гунь не означает ничего иного, кроме имени мифического персонажа и одновременно огромной рыбы (такое значение даёт древнейший словарь “Шовэнь”»)» [4, с. 112]. Структура знака описательна: это сочетание ключа юй 魚 ‘рыба’ с сюань 玄 ‘тёмный, сокровенный’ или си 系 ‘шёлковая нить; конец нити’ и ‘связь с предшественниками; происхождение, родословная’ — то есть, передаётся идея некой рыбы, связанной либо с понятием сюань, либо с символом восхождения к истокам и генетической преемственности — понятием

¹ Процветала в период ок. 3500 — ок. 2200 г до н.э.

² Период существования — ок. 2100—ок. 1800 г. до н.э.

³ Правила Поднебесной в период ок. 1600—1046 гг. до н.э.

си. Интересная попытка примирить обе точки зрения на внешность Гуня, как на человека и как на рыбу, предпринята в «Записях, восполняющих утраченное» (*Ши и цзи 拾遺記*), раннесредневековом труде, приписываемом Ван Цзя 王嘉 (ум. до 393 г.), где в главе «Сяский Юй» (*Ся Юй 夏禹*) сказано:

堯命夏鯀治水。九載無績。鯀自沉於羽淵，化為玄魚，時揚鬚振鱗，橫修波之上。見者謂為「河精」。羽淵與河海通源也。[5, с. 33].

Яо повелел сяскому Гуню усмирить наводнение. Много (букв.: девять) раз приступал [Гунь к делу], успеха не добился. [Тогда] Гунь сам нырнул в [пучину] Юйюань, превратился [там] в тёмную (*сюань 玄*) рыбу, тогда усы [его] поднялись, чешуя расправилась, и [Гунь] всплыл, подняв огромные волны. Видевшие говорили, что [Гунь был в тот момент] подобен духу Хуанхэ. Над [пучиной] Юйюань находятся все реки и моря, [она] является истоком для них всех.

Здесь примечателен факт «превращения» до того, предположительно, антропоморфного Гуня в «тёмную (*сюань 玄*) рыбу». По мнению Сары Аллан, само имя Гунь 鯀 можно разделить на составляющие его компоненты, образующие сочетание *сюань юй 玄魚* 'тёмная рыба' [6, р. 69]. Мы согласны с таким подходом, но полагаем, что менять компоненты местами нет необходимости — прямая последовательность элементов при разделении имени Гуня дает сочетание «рыба *сюань*», вполне соответствующее сути мифа. Если с рыбой всё более-менее понятно, то что означает её описание/характеристика *сюань*?

Отступление первое: категория *сюань*

Понять смысл знака *сюань* зачастую оказывается непросто. Авторы древних текстов явно вкладывали в него какой-то особый, сакральный смысл, который нередко пытаются выразить при переводе очень общими понятиями, такими как «тёмный», «таинственный», «мистический», «сокровенный»; при этом цвет этот связан с небом и миром духов — и в то же время, с севером, соотносимым с земными недрами, а также с глубинами вод, с чем-то очень далёким, сокровенным, но в то же время чудесным и непостижимым. Наиболее характерные примеры включают «Тёмную птицу» Сюань-няо 玄鳥, причастную к рождению шанского первопредка Се (варианты написания его имени 儗, или иногда 契), даосскую «Таинственно-тёмную деву» Сюань-ньюй 玄女, воплотившую довольного много черт порождающего женского божества, Небесного зайца Сюань-ту 玄兔, отождествляемого с Луной и женским плодородием, и т.п. В даосизме термин *сюань и* (玄一) использовался для обозначения «порождающей сути Дао» (*дао дэ бэнь юань 道的本源*), предположительно, способного к порождению смешения начал.

Следует отметить, что категория *сюань* 玄 отражает двойственность, неразрывное смешение мужского и женского, но смешение неоформленное, андрогинное, способное и оплодотворить самое себя, и породить из себя. Соответствующая сути *сюань* символика цвета — сочетание красного и чёрного (см. подробнее: [7, с. 38, 39]). В *сюань* нет раз и навсегда закреплённого преобладания одного из начал — характеризуемый этим знаком персонаж или феномен может иметь преобладание как мужских, так и женских черт, но почти обязательно связан с функцией порождения, или упоминается в контексте порождения. По мере становления и усложнения духовной культуры Китая представления о двуединой сущности *сюань* были в основном преодолены, и упоминаются в основном в архаических мифах о сотворении мироздания и разделении начал (мифах о Гуне, Хунь-дуне 混沌, Пань-гу 盤古 и т.п.); концепция *сюань* перестала при этом использоваться для описания проявленного мира, созданного взаимодействием отделившихся начал, но её продолжали применять для описания древних и надмирных божеств и феноменов, воплощавших важнейшую способность *сюань* к порождению.

Таким образом, *сюань* отражает слитность начал и их достаточность для порождения. Однако их изначальная неразделенность препятствует такому порождению, ибо между слитыми воедино началами нет пространства для чего-либо, порожденного их слиянием. Именно цели создания такого пространства служит та часть космогонического мифа, в которой говорится о разделении хаотически сплетенных начал и их последующем упорядоченном соединении в созданной между ними «пустоте» (это понятие синонимично воздушному пространству, что позволило позднее дополнить космогонический миф концепцией Мирового дерева).

В китайской версии мифа о Ныряльщике тело Гуня («рыбы *сюань*») после смерти оставалось нетленным (т.е., лишенном жизни и любого движения) на протяжении трех лет, пока не было разрублено «уским мечом» (у дао 吳刀), способным резать нефрит как глину¹, вследствие чего входившие в состав его тела мировые начала разъединились, легкие и светлые («мужские») приняли вид Воздушного/Пустотного/Небесного змея, а тяжелые и темные («женские») — Земной черепахи. Завершая отсылку

¹ Отсылка к нефриту как материалу, из которого предположительно состояло тело Гуня, и в котором, как считалось, неразрывно (из-за волокнистой структуры его легче разрезать, чем расколоть) слиты начала. Таким образом, нефрит символически (через миф) и физически (через свойства) считался связанным с ранним этапом создания мира, а потому с порождением и бессмертием. Дополнительным аргументом в пользу этого тезиса является его происхождение из горных регионов и протекающих по ним рек, то есть мест максимального сближения (читай: соединения) Неба и Земли.

к мифу о Гуне, скажем несколько слов о позднейшем переосмыслении этого космогонического мифа. В духовной культуре традиционного Китая он был трансформирован в сторону «очеловечивания», антропоморфизации его героев. Так, Небесный змей был переосмыслен как Юй 禹 или Великий Юй (Да Юй 大禹) мифический основатель династии Ся 夏, то есть стал человеком, чиновником императора Шуня 舜. Его связь с обликом Небесного змея была сведена до уровня атрибута, став со временем всего лишь драконом, помогавшим Юю прокладывать русла рек после потопа. Земная черепаха в мифе о Юе получила имя девы Тушань 塗山 (букв.: «Глиняная гора»), якобы по названию горы, где она обитала.

Прежде, чем обратиться к идеограммам соединения Небесного змея и Земной черепахи, рассмотрим вопрос о том, кто и чем разрубил его тело, отделив мужское начало от женского. Поздняя версия мифа ответы на эти вопросы не дает, указывая лишь на то, что был использован уже упоминавшийся «уский меч» (этот сюжет рассмотрен нами в [8, с. 207—214]). Сразу укажем на условность соотнесения этого инструмента с мечом — миф о Ныряльщике, судя по ареалу его распространения, возник не позднее верхнего палеолита (40—12 тыс. до н.э.), когда люди расселились по всей планете, и идеи меча тогда просто не существовало, как не были людям известны и металлы для его изготовления. Соответственно, в виду имелся какой-то другой режущий (нож) или рубящий (рубило или топор) инструмент.

В китайской версии космогонического мифа о Ныряльщике прослеживаются две традиции. В одной разрубая тело рыбы Кунь, и тем самым отделяющая начала друг от друга, птица использовала некий инструмент, и разделение рыбы она начала с хвоста; сама птица существовала вне и независимо от рыбы Кунь. Этот процесс наглядно изображен на керамическом сосуде, найденном в 1958 г. при раскопках в Бэйшоулине 北首岭, городской округ Баоцзи 寶雞, пров. Шэньси (Рис. 1 а, б, в, г)¹.

Соединение мировых начал в рыбе Кунь изображено в виде похожей на дракона рыбы, тело которой состоит из двух параллельно расположенных полос с различной окраской, соответствующей двум началам. В отличие от палеток, найденных в руинах Эрлитоу (китайские археологии считают эти руины столицей Ся), на которых Гунь изображен сложнее, в виде существа, состоящего из неразрывно (что следует из геометрии орнамента) слившихся наглядных символов мужского и женского (см. подробнее [9, с. 343, 344]), здесь области начал относительно обособлены, тем самым облегчая работу птице и позволяя наглядно изобразить этот сюжет.

¹ Все иллюстрации взяты из открытых источников.

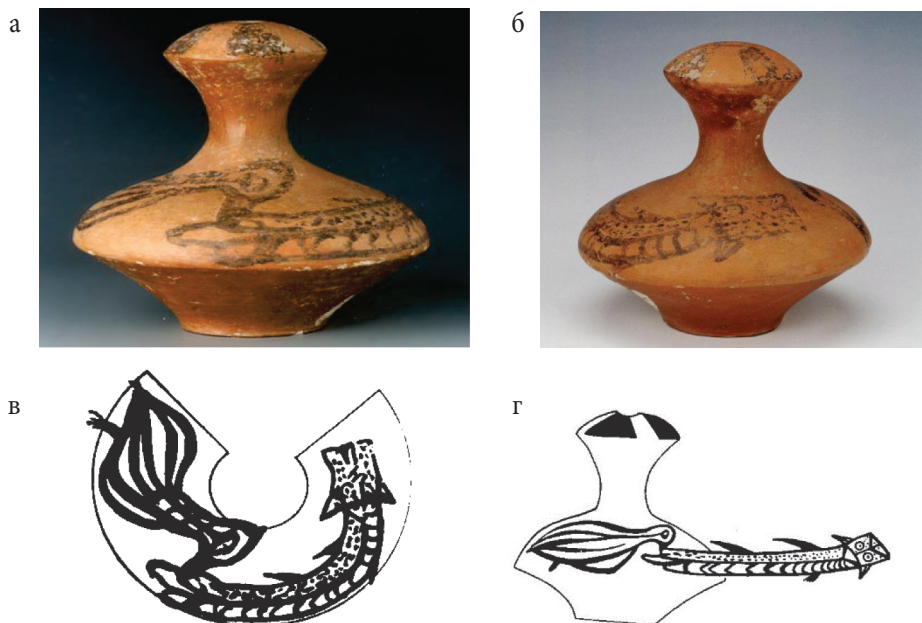


Рис. 1. Внешний вид и прорисовка орнамента сосуда со сценой разделения мировых начал

Примечателен окрас птицы — он имеет вид упорядоченных полос фонового (красноватый цвет обожженной глины) и черного цвета. Упорядоченное сочетание таких полос некоторые исследователи считают узором (а не цветом) *сюань* 玄¹, соответственно эта птица, воплощающая упорядоченное соединение начал, может быть прообразом упомянутой выше Сюань-няо 玄鳥 («Тёмной птицы»), и в свою очередь породившей шанского первопредка Се².

¹ Насколько нам известно, предположение о том, что *сюань* представляет собой не цвет, а чередующееся сочетание двух видов цветных полос, первым высказал Б.Л. Рифтин: «Обнаруженные недавно под Лояном портреты Фу-си и Нюй-ва, относящиеся еще к периоду Западной Хань <...> [У] Фу-си выходящий из-под одеяния длинный хвост окрашен в красный цвет с черными полосами <...>. У Нюй-ва <...> хвост также красный с черными полосами. Напомним, что в описании Нюй-ва из апокрифического сочинения “Хэ ту. Тин цзо фу” (河圖挺作輔 — С.Б.) говорится: “У Нюй-ва голова быка, тело змеи, черные с белым волосы, черно-красное тело”. В тексте здесь стоит знак *сюань* <...> Тела Нюй-ва на рисунке не видно, но хвост нарисован ярко (даже светло) красной краской с черными полосами. Может быть, именно так передал анонимный художник идею красно-черного цвета — *сюань*» [4, с. 68, 69].

² Интересен момент появления в мифе водоплавающей птицы — единственным источником ее появления в мире, где не было ничего, кроме мировых вод, является ее порождение самой представляющей смешение начал рыбой, то есть Сюань-няо была «первороден-

Приведенное ниже, на Рис. 2, изображение сосуда также отражает, по нашему мнению, идею мифа о разделении начал при помощи разрубания. Сосуд был найден в 1978 г. вблизи деревни Яньцунь 閻村 в городском округе Жучжоу 汝州, пров. Хэнань. Археологи относят его к культуре крашеной керамики Яншао, фаза Мяодигуо 廟底溝 (ок. 2500—2000 гг. до н.э.). Его оформление как бы «примиряет» две версии мифа. Версия о разделении начал птицей при помощи клюва, без использования орудий, представлена взаимным расположением изображений птицы и рыбы — клюв птицы вплотную приближен не к хвосту, а ко рту рыбы, однако их размеры таковы, что разделение рыбы клювом через рот (как будет наглядно продемонстрировано ниже) невозможно, потому рядом нарисован инструмент, указывающий на разрубание — топор. Диспропорция рыбы и птицы, а также отсутствие у них цветовой окраски наводят на мысль, что речь идет не о наглядном изображении событий мифа, а о представлении его основного фигуранта, в данном изображении таковым является птица, и его действий, а остальные элементы декора суть лишь ссылка на упорядочение ею мироздания разделением начал.



Рис. 2. Сосуд с птицей, рыбой и топором

ным ребенком» начавших разделение мировых начал. Это основанный на рациональной логике подход был предположительно в основе шанской космологии. Однако миф по природе своей не логичен, поэтому проблема появления в мифе водоплавающей (или иной) птицы снимается утверждением типа «а еще там была птица...», делающим птицу данностью мифа без необходимости как-то объяснять ее поведение.

Отступление второе: сублиния мифов о роли птиц в космогенезе и сакральном образе мира

Производным от этой, «орудийной», версии мифа о разделении начал стал миф о птице как сути и атрибуте пространства между разделенными началами, превратившимися затем в Небесного змея и Земную черепаху. Действительно, где оказывается птица в процессе отделения начал в направлении от хвоста к голове, как показано на Рис. 1? Ее место — между начал, она образует с ними триаду. Возможно, это соображение легло в представления о птице как олицетворении воздушного пространства, «пустоты» между Небесным змеем и Земной черепахой, оформившиеся впоследствии в миф об облачной/грозовой птице Пэн 鵬. Наглядное отражение таких представлений до нас донесли ритуальные сосуды неолитических культур крашеной керамики (V—III тыс. до н.э.). Среди них встречаются выполненные, как считается, в форме птицы с символом пустоты (узором «сетка»; Рис. 3)¹, или в форме тела водоплавающей птицы (Рис. 4).



Рис. 3. Сосуд с орнаментом «сетка» (культура Яншао, 4900—2900 гг. до н.э.)

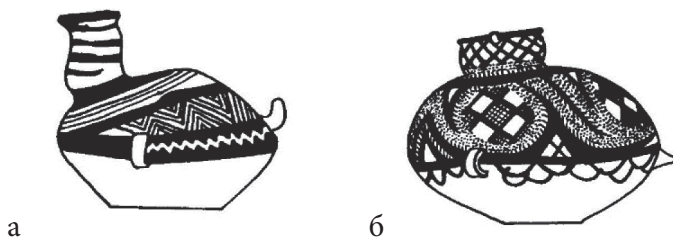


Рис. 4. Сосуды в форме водоплавающей птицы

В ходе археологического исследования Китая было найдено некоторое количество сосудов с туловом в виде водоплавающей птицы, отличающихся лишь орнаментом (нередко весьма сложным) и относимых к так называемым «культурам крашеной керамики» периодов от Мацзяяо

¹ Мы полагаем, что возможна и другая трактовка формы этого сосуда как пространства (сетка), образуемого соединением языков — раздвоенного языка Небесного змея по верхнему контуру и полукруглого, «вмещающего» языка Земной черепахи, по нижнему контуру.

馬家窯 (конец IV — начало III тыс. до н.э.) до Мачан 馬厂 (вторая половина III тыс. до н.э.), то есть до эпохи великих природных бедствий конца III тыс. до н.э., нанесших огромный урон развитию цивилизации древнего Китая (см. подробнее: [10; 11]). Упоминание этих бедствий здесь вполне уместно, потому что одним из последствий стала частичная контаминация мифа о Ныряльщике и создании земной тверди и мифа об укрощении потопа и создании ландшафта Юем (см. [8; 9]).

Изображенный на Рис. 4 а сосуд относится к культуре Бяньцзялинь 邊家林 (округ Канлэ 康樂, пров. Ганьсу), промежуточной между Мацзяяо и Баньшань 半山 (середина III тыс. до н.э.). Он отражает реалии той версии мифа, которая говорит о создании мироздания в целом. Тулово сосуда разделено на три зоны: верхнюю, представленную параллельными горизонтальными линиями, среднюю, орнаментированную узором «ёлочка», и нижнюю, с зигзагом на темном фоне. Первая («линии») предположительно соотносится с воздушной средой, вторая («ёлочка») — с местом взаимодействия мировых начал¹, третья («зигзаг») — с горами как репрезентантом земли (Мировой горы) в целом.

Сосуд на Рис. 4 б относится к культуре Баньшань. Он представляет, на наш взгляд, классическую версию мифа о Ныряльщике, добывшего со дна моря саморастущую землю, которая, разрастаясь, формирует земную твердь; в китайской традиции эта земля была переосмыслена в рамках позднейших преданий о потопах и упоминается как *сижан* 息壤 или *ситу* 息土. Идея «пустоты» между началами присутствует (зональная «сетка»), но упор сделан не столько на разделение начал, сколько на упорядочение пространства (белые квадраты, расположенные в шахматном порядке структуры в кругах; шахматное расположение зон — один из способов графического представления упорядоченного пространства), причем общая картина выглядит так, что оба процесса (создание «пустоты» и ее заполнение «землей») протекают одновременно. Отметим, что нижнюю часть композиции занимает, скорее всего, символ волн, т.е. тех мировых вод, с глубин которых была поднята саморастущая земля. Процесс роста земли в виде хаотического смешения начал, пока еще не упорядоченного, представлен окружающей круги лентой с точечным заполнением.

Позднее идея птицы как символа и сути воздушного пространства получила два основных направления развития, которые можно условно

¹ По нашему наблюдению, этой цели нередко служили в орнаментации ритуальной утвари сочетание разнонаправленных (перпендикулярных или расположенных под углом относительно друг друга) черт или двух других контрастирующих элементов единого орнамента. Идея перпендикулярности как символа сочетания начал присутствует, например, в названии шанского 60-ричного цикла — *гань чжи* 干支 («стволы и ветви»), полное название которого *тянь гань ди чжи* 天干地支 («небесные стволы и земные ветви»).

назвать направлениями *сюань-няо* 玄鳥 («Темной птицы») и *пэн* 鵬 («птицы Пэн» или «феникса»). Первое исходило из того, что процесс космогенеза, разделения и упорядочения начал божественной птицей, не завершен, ее труды продолжают, и ей в этом следует всячески помогать¹. Второе рассматривало птицу как часть мироздания, привязывало ее появление к периодам годового цикла, и ассоциировало ее с приносящими дождь сезонными грозowymi фронтами. Несущая на своих крыльях дождь птица, щедро проливающая влагу на землю, воспринималась как облачная птица Пэн, переосмысленная позднее как символ упорядоченности годового цикла, а значит, и власти, став фениксом. Тем не менее, сохранились и прежние представления о сути птицы Пэн 鵬 как воплощении дождя, об этом свидетельствует, например, найденная в могиле № 11 при раскопках кладбища в Уиншань 无影山 (Цзинань, пров. Шаньдун), датированного Западной Хань (202—8 гг. до н.э.) керамическая птица с двумя сосудами на крыльях (Рис. 5).



Рис. 5. Птица Пэн, несущая на крыльях воду

В самом начале первой главы «Странствия без границ» (*Сяо яо ю* 逍遙游), с которой начинается трактат «Чжуан-цзы», приведен следующий сюжет:

北冥有魚，其名為鯢。鯢之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名為鵬。鵬之背，不知其幾千里也；怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，天池也。齊諧者，志怪者也。諧之言曰：「鵬之徙於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里，去以六月息者也。」²

¹ Отсюда та роль ритуальных секир, которую они имели во времена Шан. Наличие/пожалование секиры означало не только наличие/наделение властью, но и как наглядное отражение священного права упорядочивать мир путем разделения (разрубания) хаотического смещения начал. Этот процесс сотворения упорядоченного мироздания, судя по количеству найденных останков обезглавленных жертв, распространился и на социальный хаос. Сама же Темная птица считалась прародителем шанцев. Предположительно, шанцы представляли Темную птицу в облике совы; отсюда, вероятно, проистекает традиционное китайское представление о непочтительности сов к родителям — народное переосмысление идеи разделения Темной птицей породивших ее начал.

² Здесь и далее, за исключением особо оговоренных случаев, цитаты из классических произведений на китайском языке приведены по текстам на сайте <https://ctext.org>

В Северной бездне, [куда не достигают лучи солнца], есть рыба, зовут ее Кунь. Величины Кунь [такой, что] не известно, сколько в ней тысяч *ли*. [Она] оборачивается в птицу, зовут ее Пэн. Спина [птицы] Пэн [велика], не известно, сколько в ней тысяч *ли*. Мощь [Пэн] при взлете [такова, что] крылья ее подобны дождевым тучам, застилающим небосклон [до горизонтов]. Птица эта, взбив море [крыльями], обычно [летит над] берегом, направляясь в Южную бездну. Южная бездна, это Небесный пруд. Ци Се составил записи о необычайном. [Ци] Се рассказывал так: «[Когда] Пэн пересекает Южную бездну, вода бьет [землю, низвергаясь] на протяжении трех тысяч *ли*, опираясь на вихрь, взлетает на девяносто тысяч *ли*, прекращает полет [иссякает?] в шестом [лунном] месяце».

Рассмотрим отправную и конечную точки полета птицы Пэн. Это две «бездны» *мин* 冥, Северная (*бэй мин* 北冥) и Южная (*нань мин* 南冥), причем для последней есть важное уточнение, что она является Небесным прудом (*тянь чи* 天池). Две «бездны», Северная и Южная, задают направление, Север—Юг, однако в древнекитайской космологии оно неразрывно связано с космической вертикалью, и как раз о космической вертикали идет речь у Чжуан-цзы: об этом прямо свидетельствует как подъем птицы Пэн на «девяносто тысяч *ли*», так и уточнение, что Южная бездна является «Небесным прудом». Вода Небесного пруда оживляет Землю, это семя Небесного змея, заставляющее порождать Земную черепаху, а птица Пэн — посланник, медиатор, приносящий эту живительную влагу.

Мы начали рассмотрение вопроса о создании птицей пространства между Небом и Землей с «орудийной» версии потому, что она позволяет понять логику китайского мифа о Ныряльщике через образ переосмысленного, но узнаваемого главного персонажа в мифе о Юе. Вторая, «без-



Рис 6. Птица клювом выдалбливает пространство в голове рыбы (прорисовка)

орудийная» версия существовала одновременно с первой и также представлена в росписи сосудов «крашеной» керамики. В ней птица «выдалбливает» пространство клювом, разделяя им верх и низ, Небо и Землю, причем процесс начинается не с хвоста Рыбы, а с ее головы. Эта версия мифа представлена на росписи сосудов, относящихся к культуре Яншао 仰韶. Первый (Рис. 6) был найден у поселка Юфэнчжэнь 游鳳鎮 (округ Угун 武功, городской округ Сяньян 咸陽, пров. Шэньси).

Второй обнаружили при раскопках вблизи деревни Баньпоцунь 半坡村 (городской округ Сяньян 咸陽, пров. Шэньси), по названию которой получил свое имя этот вариант «крашеной» керамики (Рис. 7).

В пользу того, что речь идет о разделении верха и низа, Неба и Земли, говорит противоположная ориентация головы птицы в верхнем и нижнем фрагментах композиции, то есть процесс шел одновременно. При этом Небо (верхний фрагмент) персонифицировано — об этом свидетельствует наличие глаз у верхнего фрагмента. Использование сосуда в процессе ритуала — литье воды из него — символически пропускает воду через процесс разделения начал, причем на «выходе» оказывается вода, прошедшая последней через верхнюю зону сосуда, соответствующую Небу. Если следовать логике ритуала, то верхняя треть орнамента — три упорядоченные, указывающие на горлышко «бутылки» «стрелки» — предположительно призвана дистиллировать продукт (эти три стрелки изображены в несколько искаженном, «неочищенном» виде над головой птицы в среднем фрагменте), усиливая тем самым требуемые свойства изливаемой влаги.

Сублиния Божественной птицы, будь то «Темной птицы» Сюаньняо или Феникса/птицы Пэн, требует отдельного рассмотрения, мы же обратимся к более распространенной версии реализации сакрального брака между Небесным змеем и Земной черепахой, для чего рассмотрим некоторые особенности изображений Сюань-у.

Особенности брака космической пары

Наиболее важной особенностью таких изображений является ориентация голов Небесного змея и Земной черепахи — они расположены друг против друга, рты открыты, если фигуранты имеют на изображении высунутые языки, то у змея раздвоенный, у черепахи изогнутый. Этот вариант мы



Рис. 7. Птица отделяет мировые начала друг от друга (прорисовка)

считаем древнейшим, «каноническим». На многих позднейших изображениях этот момент опускается или воспроизводится лишь частично (например, Змей и Черепаха изображаются с закрытыми ртами), а упор делается на то, что змея телом обвивает панцирь черепахи, что указывает на их соединение, иногда у черепахи изображается длинный хвост, сплетенный со змеиным. Для такого подхода также имеется причина, о чем ниже.

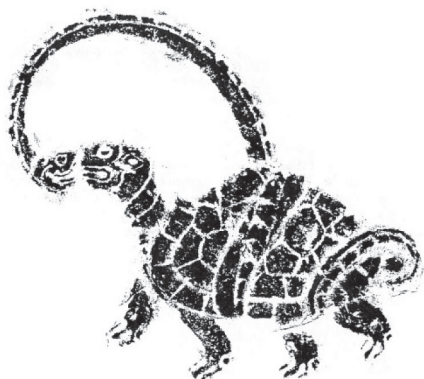


Рис. 8. Изображение Сюань-у (эпоха Хань)

Рассмотрим примеры «канонических» вариантов, приведенные на Рис. 8 и Рис. 9.

На Рис. 8 приведено изображение Сюань-у, найденное в могиле Ван Хуэя 王暉 в уезде Лушань 芦山 (городской округ Яань 雅安, пров. Сычуань). Языки не видны, но взаимное расположение голов весьма красноречиво.

Языки хорошо видны на рельефном изображении Сюань-у, найденном в 1958 году в Сюэчжуане 学庄 (округ Дэнчжоу 鄧州, уезд городского округа Наньян 南陽, пров. Хэнань) (Рис. 9). Оно датируется временами эпохи Южная Сун

(Нань Сун 南宋), ее другое название — Сунская династия дома Лю (Лю Сун 劉宋), это первая Сунская династия (420—479), входящая в число Южных династий (Нань чао 南朝 (420—589)).

Голова черепахи здесь обращена назад, однако ее положение относительно головы змеи остается неизменным — головы обращены друг к другу, языки у обеих высунуты, что соответствует традиции изображения Сюань-у. Но на чем основана эта традиция? Ведь сам образ Сюань-у достаточно поздний, возник он не ранее Западной Чжоу (точнее, в интервале с 1059—1046 гг. до н.э.)



Рис. 9. Изображение Сюань-у на могильном кирпиче из Сюэчжуаня (эпоха Южная Сун)

в рамках концепции «четырёх животных» (*сы шоу* 四獸), воплощенной в космограмме, имевшей военно-политические цели в рамках противостояния Чжоу и Шан (см. подробнее [12]). Для того, чтобы понять смысл этой традиции, необходимо обратиться к более ранним изображениям этих персонажей, отражающим идею космического брака Небесного змея и Земной черепахи. Мы исходим из того, что, как упоминалось выше, во времена неолита Восточная Азия представляла собой единую культурную (с точки зрения космологического мифа) провинцию, потому образ Сюань-у, пусть даже в рамках чжоуской идеологии, был понятен и не требовал объяснений, поскольку существовал ранее и был общеизвестным. Обратимся к орнаментам на ритуальной утвари культур «крашеной» керамики, предшествовавшим временам Шан.

Образы Небесного змея — блюда из Таосы

Наиболее распространен культ Небесного змея как отдельного божества, насколько сейчас известно, существовал в культуре, центром которого было крупное неолитическое поселение Таосы 陶寺 (округ Сяньфэнь 襄汾, пров. Шаньси), относящееся к позднему периоду археологической культуры Луншань 龍山 (ок. 2300 — ок.1900 гг. до н.э.). При раскопках поселения и могильника, в четырех богатых захоронениях (М 3072, М 3073, М 2001 и М 3016) были обнаружены блюда с изображениями, которые китайские археологи называют «узором свернувшегося дракона» (*пань лун вэнь* 蟠龍紋), их внешний вид и прорисовки приведены на Рис. 10—13.

Блюда принадлежат к различным этапам существования поселения (М 3072 — к самому раннему, М 3016 — к самому позднему), и отражают быструю эволюцию, пусть проявленную лишь в деталях, космологических



Рис. 10. Блюдо из могилы М 3072



Рис. 11. Блюдо из могилы М 3073



Рис. 12. Блюдо из могилы М 2001



Рис. 13. Блюдо из могилы М 3016

представлений и связанного с ними ритуала в Таосы. Рассмотрим особенности орнамента этих блюд.

Первой и важнейшей, оставшейся практически без изменений особенностью является длинный вытянутый язык изображенного персонажа, с многочисленным ветвлением.

Второй особенностью можно считать присутствие в теле персонажа символов двух начал, что позволяет рассматривать его не как дракона, а как космическую рыбу, разделение начал в которой еще не завершено. В изображении на блюде М 3072 это особенно наглядно — тело состоит из двух «чешуйчатых» зон, узор которых сдвинут относительно друг друга. Тела на остальных блюдах заполнены узором, каждая ячейка которого представляет собой наглядное соединение мужского и женского символов. Это хорошо соотносится с высказанным нами ранее предположением, что процесс создания и обновления космоса из хаотического смешения начал не завершен, труды по их разделению и упорядочению продолжаются.

Причиной создания блюд с такой росписью был, вероятно, некий ритуал плодородия, в рамках которого требовалось наглядное представление небесного начала, Змея (его земной партнер, Черепаха, был более доступен, он находился под ногами отправляющего ритуал). Помещенная в блюде вода или иная жидкость «напитывалась» эманациями Змея от его языка и могла использоваться для магических целей. Рискнем предположить, что форма этого довольно глубокого блюда и нахождение языка у самого края тарелки связаны с такой возможностью ее использования, как наклон по кругу, при котором вода прокатывается вдоль тела змея и выливается/выплескивается при прохождении зоны языка.

Возникает вопрос — кто все-таки изображен на этих блюдах, Рыба или Змей? Ответ состоит в замене «или» на «и». К мифу и ритуалу не применим закон исключенного третьего, ибо суть ритуала — благоприятная трансформация, изменение, возникновение, то, что было в начале ритуала одним, по его завершении становится другим. В ходе космологического по характеру ритуала в рамках культа плодородия происходит символическое разделение начал, и обращение к началу времен, когда они были максимально сильны. В начале ритуала они слиты воедино, о чем говорят двуединые символы начал, размещенные в теле Рыбы. В конце ритуала Рыба превращается в Змея, а выплескиваемая из блюда вода — в оплодотворяющее Черепаху семя Змея, квинтэссенцию жизни.

О превращении Рыбы в Змея свидетельствует и эволюция формы головы Рыбы на блюдах. В наиболее раннем варианте (М 3072) голова Рыбы симметрична, то есть к моменту предполагаемого излития воды из блюда голова продолжает принадлежать всё той же Рыбе, а разделение Рыбы и превращение

ее в Змея декларировалось, но не было подкреплено визуально. Ситуация с М 3073 остается неясной — зона головы пострадала и ее форма не просматривается. В более поздних вариантах изображения (М 2001 и М 3016) голова утрачивает симметричность, т.е. признак равного присутствия начал, и превращается в развернутую в профиль голову Змея, о равной представленности начал (симметрии изображения) речь уже не идет.

Образы Земной черепахи — урны¹ культуры Давэнькоу

Если в случае с блюдами из Таосы используемым в ритуале «компонентом» был символ Небесного змея, то в случае с сосудами из Давэнькоу таким «компонентом» служила Земная черепаха. В качестве примера приведем изображение на урне, найденной в 1979 г. при раскопках в Линъянхэ 陵陽河 (уезд Цзюйсянь 莒縣 городского округа Жичжао 日照, пров. Шаньдун) (Рис. 14).



Рис. 14. Урна из Линъянхэ и фрагмент

Судя по размеру и форме урны, в частности, ее венчика, увеличивающего площадь и без того немалого отверстия (38 см), она служила для сбора дождевой воды, приносящей жизнь влаги Небесного змея. Изображение на сосуде земного партнера космической пары, Черепахи, скорее всего, было

¹ Китайские археологии определяют эти сосуды как *цзунь* 尊, то есть называют термином, используемым для описания чаш для вина или сосудов для жертвоприношений ячменем. Исходя из формы сосудов и изображений на них, мы полагаем, что он были задействованы в ином виде магической практики, несколько наособицу от культа почитания предков и божеств, а в ритуале получения особой, магически «заряженной» воды для неизвестных нам целей. Здесь и далее мы будем именовать этот тип сосудов «урной».

призвано сохранить и/или усилить свойства собранной воды для использования в ритуале. Подобные урны, датируемые поздним периодом культуры Давэнькоу, встречаются в ареале распространения этой культуры на территории пров. Шаньдун и Хэнань, и на севере пров. Аньхой. Урны входили в похоронный инвентарь, располагались у ног усопшего, рисунком к телу. Всего было найдено около 30 сосудов с подобными резными изображениями на поверхности.

Еще одной разновидностью магического орнамента на поверхности давэнькоуских урн является вариант с «короной», его полная версия воспроизведена, например, на урнах, найденных на упомянутой выше стоянке Линъяньхэ в уезде Цзюйсянь, а также в Мэнчэне 蒙城, пров. Аньхой. Изображение последней приведено на Рис. 15. Она несколько уже предыдущей (диаметр 29,5 см), но также имеет расширяющийся горло венчик, а нанесенное на тело сосуда изображение наглядно представляет, на наш взгляд, полный вариант схематического представления взаимодействия космической пары.



Рис. 15 Урна из Мэнчэна (общий вид и фрагмент)

Здесь круг символизирует Небо, и соответственно, Небесного змея, нижняя часть, «корона» с пятью «зубцами», по нашему мнению, является вариантом начертания «пентаграммы» из предыдущего сосуда, и соответствует Земной черепахе. Если так, то земля представлена как комбинация пяти вершин, что вполне соответствует позднейшим концепциям сакральной космографии Китая, мыслившей земную твердь в терминах «пяти пределов»

и «пяти священных гор». Наиболее интересной зоной является фигура между кругом и «коронай». Обычно ее трактуют как изображение Луны или птицы. Это подразумевает восприятие данной фигуры как единого целого, составляющего триединство с двумя другими, Небесным змеем и Земной черепахой. Нам представляется более верным иной вариант трактовки, а именно выделение в этой фигуре двух компонентов — верхнего, соответствующего раздвоенному языку Небесного змея (он и прилегает к кругу, символу неба), и нижнего, «вмещающего», что соответствует «женской» сути Земной черепахи. Такая разбивка, будучи соотнесена с символическим представлением языков Небесного змея на блюдах из Таосы и на первой из описанных выше урн Давэнькоу, позволяет приблизиться к пониманию смысла некоторых элементов в составе орнаментов, получивших широкое распространение в древности, начиная с культур «крашеной» керамики (Рис. 16).

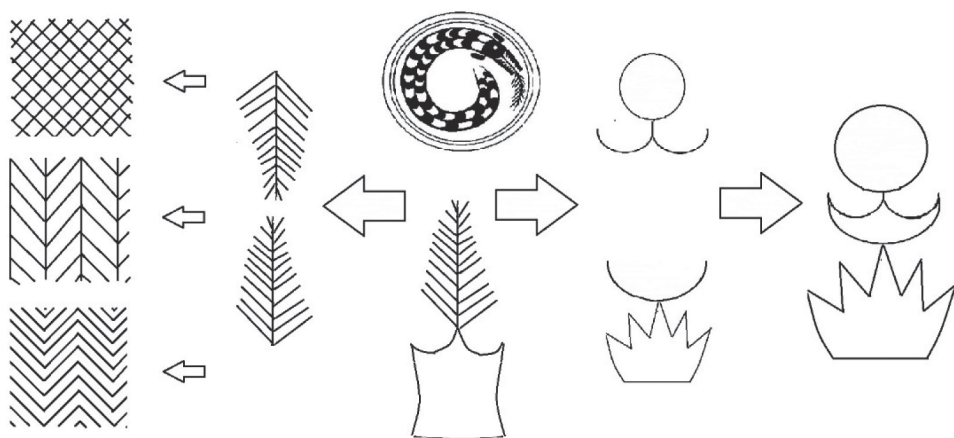


Рис. 16. Символы взаимодействия мировых начал на неолитической керамике Китая

«Пятиконечность» изображения Земной черепахи (четыре пика на периферии + центральный) представлена по-разному: на давэнькоуской урне из Линъянхэ это довольно наглядный контур, близкий к пентаграмме, а на относящейся к той же культурной традиции урне из Мэнчэна это уже не образ, а символ, «корона» с пятью «зубцами», вероятно, символ гор, причем особая роль отведена центральному «зубцу» (центральному пику?) как месту, откуда высунут язык черепахи.

В культуре Давэнькоу, в отличие от соседствующей с ней с юга и более централизованной культуры Лянчжу, еще не был сформирован иконографический канон изображений Змея и Черепахи. Нанесенные на ритуальную

утварь пиктограммы передавали лишь основную идею космологических представлений и связанных с обращением к высшим силам ожиданий, для реализации которых и проводился ритуал. Это давало возможность не соблюдать единый образец, при условии, что предлагаемые варианты наглядно передавали исходный смысл. Об этом свидетельствуют на наш взгляд следующие «разнописи» изображающих мировые начала пиктограмм на ритуальной утвари Давэнькоу (Рис. 17—20).

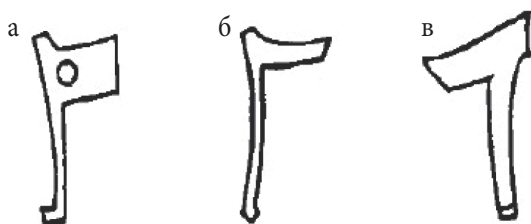


Рис. 17. Давэнькоуские секиры

Отсылкой к древнейшей части мифа о разделении начал мы считаем изображение секир (Рис. 17). Эти рубящие инструменты, как упоминалось выше, стали символом власти, то есть права упорядочивать хаос мироздания, разделяя мировые начала и регулируя их взаимодействие. О существовании таких представлений во времена Луншаня и Давэнькоу наглядно свидетельствует нефритовое рубило¹ с двухсторонним орнаментом (Рис. 18).

Найденное в Лянчэнчжэне 兩城鎮 (городской округ Жичжао 日照, пров. Шаньдун²) рубило из так называемого «сюйяньского нефрита»³ (сюйянь юй 岫岩玉), относится к шаньдунской версии культуры Луншань и датируется приблизительно 2000 г. до н.э. Его использование прямо относилось части разрубленного к «мужской» (слева, на орнаменте выступ по центру) и «женской» (справа, на орнаменте впадина по центру)

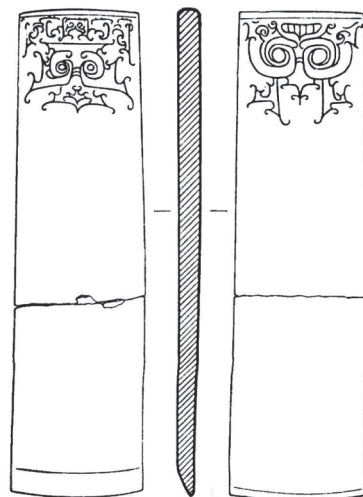


Рис. 18. Нефритовое рубило из Лянчэнчжэня (прорисовка)

¹ В китайских источниках для данного типа нефритовых изделий используется термин *гуй зуй* 圭, обычно используемый для обозначения удлиненной нефритовой пластины, с закругленной (иногда треугольной) вершиной. Э. Чайлдс-Джонсон отмечала, что это название «было извлечено из ритуальных текстов Восточной Чжоу и Хань, таких как «Чжоу ли» (Ритуалы Чжоу) и «Ли цзи» (Записи о ритуале)» [13, р. 64]. Мы называем его «рубилем», исходя из его очевидной, на наш взгляд, ритуальной функции разрубания, как ритуального воспроизведения разделения начал.

² Прорисовка опубликована в журнале *Каогу* 考古 («Археология»), 1972, № 4, рис. 2, с. 57.

³ На самом деле это серпентин, обычно желто-зеленого цвета, добываемый в округе Сюйянь 岫岩, пров. Ляонин.

половинам. Возможно, использовалось при приготовлении жертвенных подношений соответствующим началам или их носителям, когда требовалось символически определить соответствие частей жертвы их началу-получателю для его, начала, обновления и укрепления силы.

Вновь обратимся к пиктограммам на ритуальной утвари культуры Давэнькоу. Вторая, после топоров и секир, группа пиктограмм символизирует Небесного змея («круг») в соединении лишь с «языком» Земной черепахи (нижняя дуга, в этом случае акцент ставится на полностью присутствующем в изображении Небесном змее; Рис. 19а) или с полным изображением Земной черепахи (с «короной» как ее пятичленным символом; Рис. 19 б, в), в этом случае речь идет о полном изображении соединения начал.

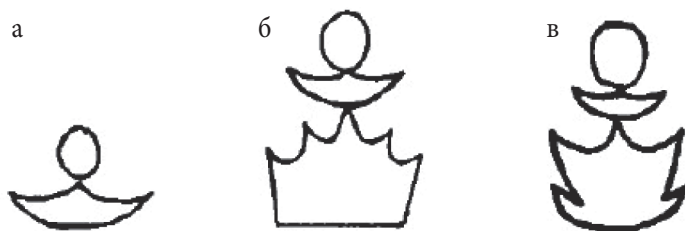


Рис. 19. Небесный змей и сплетение языков (а);
полное изображение соединения начал (б, в)

Отдельную группу пиктограмм образуют изображения Земной черепахи (Рис. 20). Являясь, пожалуй, наиболее частыми, они позволяют выстроить ряд, соответствующий их предполагаемой эволюции. Наиболее архаичным является вариант, представленный на Рис. 20 а, он лег в основу большинства последующих начертаний. В версии на Рис. 20 б язык инкорпорирован в тело черепахи и формирует с ней неразрывное единство, форма тела тяготеет к квадрату, но тот пока не выделен в отдельный символ. Внутри тела многочисленные «яйца», вероятно, зоны «пустоты», в которых происходит упорядоченное слияние начал и порождается жизнь. В пользу этого предположения говорит расположение «яиц» — пять классическим пятиугольником и два, над центральным — в зоне «языка»¹.

¹ Позднее, в эпоху Шан, изображения черепах с «яйцами» помешались на блюда для воды *пань* 盤, см. [6, p. 108, fig. 20a,b; p. 110, fig. 22a,b], при этом центральная область изображения черепахи на Рис. 20 а имеет сложную трехслойную структуру. Внешний круг состоит из «яиц», то есть, периферийных зон «пустоты», причем самое крупное, «зрелое», находится в хвосте Черепахи — она «порождает» «пустоту», как обычная черепаха — яйца. Во внутреннем круге находятся 6 символизирующих вихри завитков — предположительно, это ссылка на линию космологического мифа, связанную с культом Мирового древа, в шанском варианте это миф о Полной шелковице. В центре расположено еще одно «яйцо», главная

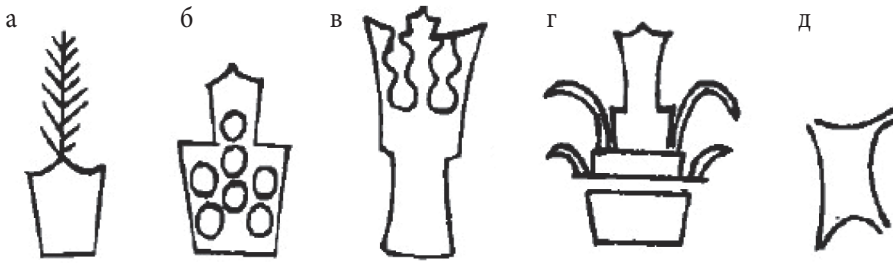


Рис. 20. Варианты символического представления Земной черепахи

Изыскан и утончен символ Земной черепахи на Рис. 20 в. По горизонтальной линии он разбит на две части. Нижняя по форме тяготеет к прямоугольнику, но пока не отделена от верхней в «земной прямоугольник», как на следующем этапе (представлен на Рис. 20 г), ее простейшее строение противопоставляется сложной структуре верхней части, подобно тому, как мирское, профанное, противопоставляется сакральному.

Структура верхней части симметрична относительно вертикальной оси, она состоит из трех выступов, «зубчатых» с внутренней стороны и гладких с внешней, образующих четыре «яйца». Их открытость сверху свидетельствует о том, что это именно «пустотные» зоны. Они расположены вокруг центральной части центрального выступа. В сочетании с обращенными внутрь «зубцами» крайних выступов эти пять зон (центральная зона в окружении «яиц» + четыре «зубца») формируют пять «зубцов» — отсылка к «коронам», пяти горным вершинам в вариантах на Рис. 19. Это «внутренние» горы на «теле» Земной черепахи, само «тело» образовано «пентаграммой» — тремя верхними выступами и двумя нижними углами. Форма «языка» — верхней оконечности центрального «выступа» — аналогична таковой и пиктограммы на Рис. 20 б.

Примечательно строение образа Земной черепахи на Рис. 20 г. Здесь обращают на себя внимание несколько моментов. Во-первых, это отделенность зоны «языка» от нижнего, близкого к прямоугольному, основания, как развитие тенденции на обособление нижней части пиктограммы, намеченной уже в начертаниях на Рис. 20 б и 20 в. Во-вторых, «ступенчатое» строение верхней части говорит о некой иерархии в ее пределах — высший уровень представлен

зона «пустоты», центр мироздания для обеих существовавших в Шан версий космологического мифа — священного брака Небесного змея и Земной черепахи и Среднего мира как Полной шелковицы. В отличие от предыдущих версий мифа, здесь расширение упорядоченного пространства является следствием его «порождения» Земной черепахой. Явного участия Небесного змея не наблюдается, но он представлен символически — тело черепахи образует идеальный круг, как бы являясь слитым с Небесным змеем.

«языком» черепахи (?), но под ним имеются еще два уровня, образующих ее «тело», от которых отходят вбок по два больших и два малых изгиба. Если эти изгибы суть «языки» периферийных гор (более высоких и близких к центральной — более длинные), образующих тело Земной черепахи, то перед нами ее схематическое представление как Мировой горы, и при этом она остается супругой Небесного змея. Не исключено, что это символическое представление образа Земной черепахи лежало также в основе строения соответствующих алтарей, на что намекает наличие иерархии уровней, уподобляя внешний вид ступенчатой пирамиде. К сожалению, варианты этой пиктограммы, способные уточнить предлагаемую трактовку, нам не известны.

Изображения, сходные с приведенным на Рис. 20д, передают идею незамкнутого квадрата, образованного четырьмя дугами. Такие дуги на вариантах начертания, приведенных на Рис. 19, символически обозначают язык Земной черепахи, а образованный ими квадрат — ее форму. Идея передана предельно лаконично и точно, четыре «языка» по четырем сторонам и пустота внутри отражают саму суть Земной черепахи как супруги Небесного змея.

Откуда взялись представления об языках Небесного змея и Земной черепахи? На наш взгляд, у них имелись весьма впечатляющие природные прообразы. Рассмотрим этот момент подробнее.

Отступление третье: истоки идеи о языках космических супругов



Рис. 21. Нисходящая молния

Дождь, воспринимавшийся мифологическим сознанием как излияние Небесным змеем живительной влаги на лоно Земной черепахи, нередко сопровождался громом и молниями, наиболее доступными для наблюдения проявлениями природных сил. Обычными для равнинных местностей являются представления о направлении удара сверху вниз (Рис. 21), но с этим вряд ли безоговорочно согласятся жители гор и предгорий — им хорошо известен другой, восходящий вид молний. Именно он характерен для большинства молний, бьющих вверх с горных вершин, а в последнее время и с высотных зданий (Рис. 22). Когда головная часть нисходящей молнии в достаточной мере приблизится к земле, она вызывает в местах, подверженных ее ударам — вершинах гор, башнях, высотных зданиях и т.д., особенно если они хорошо заземлены, такое силь-

ное электрическое поле, что могут возникнуть разряды, направленные снизу вверх. Например, 75% разрядов, в знаменитое, считавшееся до недавнего времени самым высоким зданием Эмпайр Стейтс Билдинг, высота которого 380 м, направлены вверх.

Если при грозе в равнинной местности преобладают нисходящие молнии, то гроза в горах¹ в некоторых случаях представляет собой сочетание восходящих и нисходящих молний, при этом иногда (в диапазоне от 15



Рис. 22. Восходящая молния

до 50 процентов случаев, в зависимости от условий, см. [15]) условием возникновения восходящей молнии является пришедшийся поблизости от насыщенной электричеством зоны (обычно, вблизи возвышенности) удар молнии нисходящей. При этом не только нисходящие, но и восходящие молнии нередко имеют древовидную структуру (см.: [16]).

Возникает вопрос — а насколько часто можно увидеть восходящие молнии? Так ли они часты, чтобы стать устойчивым элементом картины мира? Для горной местности ответ на этот вопрос будет однозначно положительным. Такие молнии нередки и для отдельных возвышенностей на равнинах — будь то созданные людьми объекты (например, сейчас это высотные здания, телевышки и ветрогенераторы), а ранее это были преимущественно отдельно стоящие или возвышающиеся над остальными холмы и скалы².

В связи с вышесказанным, весьма примечательным представляется местонахождение последней шанской столицы вблизи современного города Аньян. Она находилась недалеко к западу от восточного склона хребта Тайханшань 太行山, восточной же оконечности Лессового плато, проходящего в меридиональном направлении по территории провинций Хэнань, Шаньси и Хэбэй. Восточный склон Тайханшаня представляет собой высокий крутой обрыв, расчлененный долинами рек,

¹ За исключением местностей, в которых выпадает обильный снег и бывают снежные бури — при т.н. «зимних грозах» на восходящие молнии, возникающие на возвышенностях, приходится от 70 до 90 процентов разрядов (см. подробнее: [14]).

² Так Филип Крайдер отмечал [17, р. 330], что как для небоскреба Эмпайр Стейт билдинг, так и для горы Монте-Сан-Сальвадоре в Лугано, Швейцария, доля восходящих молний составляет ок. 75% (применительно к Швейцарии он ссылаясь на данные многолетних исследований К. Бергера [18; 19]).

он препятствует летним муссонам проникать далее на запад. Резкий перепад высот между Великой равниной и Тайханшанем и связанный с ним перепад температуры воздуха создает хорошие условия для накопления электрических потенциалов и образования молний во время гроз. Это справедливо и для II—I тыс. до н.э., тогда климат был более теплым и влажным. Находившаяся поблизости столица Шан оказывалась вблизи места, где происходит взаимодействие Неба и Земли и появляется, соответственно, возможность более эффективно влиять при помощи отправлявшихся шанскими ванами ритуалов на плодородие стад и полей.

В целом же «обмен» молниями между грозовой тучей и вершиной горы выглядел весьма впечатляюще — сначала одна или несколько молний бьют в вершину горы, а потом с нее срывается ветвистая восходящая молния, и всё это сопровождается дождем. Брак космических начал состоялся.

Некоторые итоги

Если исходить из момента разделения начал в мифе на Небесного змея и Земную черепаху, то можно вполне определенно говорить, что миф о Ныряльщике, рыбе Кунь, существовал на территории современного Китая в двух основных версиях — «орудийной» и «безорудийной». В первой орудием разделения начал служит некое рубило, переосмысленное в позднейшем мифе о Гуне и Юе как «уский меч». Осуществляет процесс разделения начал некая птица, составляющая, вероятно, триаду с Небесным змеем и Земной черепахой¹. Сохранились остатки мифологических представлений, соотносившие рыбу Кунь с птицей Пэн (в изложении Чжуан-цзы), вероятно, олицетворением и божеством воздушной среды как пространства между Небесным змеем и Земной черепахой, подателем небесной влаги. Не исключено, что первоначально птица Пэн была некой космической птицей, осуществившей разделение начал и их гармонизацию. «Орудийная» версия была позднее использована в эпоху Чжоу, в мифе о происхождении Юя.

В «безорудийной» версии разделение начал птица осуществляет, выдвигая или выклеывая пространство во рту рыбы, образ этой птицы лег в основу мифологии шанцев, возводивших свой род к некой Темной птице, Сюань-няо. В поздних версиях мифов, следы которых сохранились в китай-

¹ Возможно, отсылкой к этому процессу является упоминание в § 42 «Дао дэ цзина» о том, что «Дао порождает одно. Одно порождает два. Два порождает три. Три порождает десять тысяч вещей. Десять тысяч вещей несет на себе *инь* (Земная черепаха. — С.Б.) и обнимает *ян* (Небесный змей — С.Б.)».

ских письменных памятниках, упоминаний о «разрывании» гигантской рыбы птицей мы не встречали, но возможно, что к этим шанским представлениям имеет отношение поверье, что совы лишены *сяо* 孝 («сыновней почтительности»), потому что разрывают на части своих родителей. Изображения сов очень часто встречаются на шанской ритуальной бронзе.

Археологические материалы не позволяют сделать вывод о большей распространенности одной из этих версий мифа о Ныряльщике, если же исходить из росписей ритуальных сосудов III тыс. до н.э., то можно предположить, что обе версии могли сосуществовать в рамках одного коллектива. Отдельные сюжеты, связанные с мифом о Ныряльщике и его разделении птицей на Небесного змея и Земную черепаху, а также символические изображения этих последних, встречаются в ритуальной утвари культур Мацзяяо, Давэнькоу и Луншаня.

Концепция мироустройства путем разделения начал «разрубанием» породила ряд предметов предназначенной для этого утвари, в частности, секир, ставших символом власти, и ритуальных ножей, форма и орнамент которых указывает на цель их применения — разделение начал в ходе ритуала. Это вполне вписывается в представления о сакральном статусе власти в древних обществах.

Несколько забегаая вперед, отметим, что расцвет космологического культа, основанного на идее бракосочетания Небесного змея и Земной черепахи, связан со становлением неолитической культуры Лянчжу, где он лег, исходя из количества ритуальной утвари с соответствующими орнаментами, в основу государственного культа. В первую очередь он определял строение чрезвычайно распространенных изделий — нефритовых *цунов* 琮, имеющих форму призмы, представляющей в горизонтальном сечении круг, квадрат или их сочетание, и сквозной центральный канал, нередко занимающий большую часть общего объема изделия. Однако эволюция этой линии мифа, начиная с эпохи Лянчжу и до Шан включительно, требует отдельного рассмотрения, чему и будет посвящена вторая часть этой статьи.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Чжан Пэн-чуань*. Чжунго таоцы тупу (Собрание росписей китайских керамических сосудов). Пекин: Вэньу чубаньшэ, 2005. 張朋川. 中国陶器图谱. 北京: 文物出版社, 2005年.
2. *Топоров В.Н.* О ритуале, введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.: «Наука», 1988. С. 7—60.
3. *Евзлин М.* Космогония и ритуал / Топоров В.Н. Предисловие. М.: Радикс, 1993.

4. Рифтин Б.Л. От мифа к роману (эволюция изображения персонажа в китайской литературе). М.: ГРВЛ «Наука», 1979.
5. Ван Цзя. Шиицзи цзяочжу (Сверенные и прокомментированные «Записи, восполняющие утраченное»). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1988. 王嘉. 拾遺記校注. 北京: 中華書局, 1988年.
6. Allan S. The Shape of the Turtle: Myth, Art and Cosmos in Early China. Albany: State University Press of New York, 1991.
7. Сычев Л.П., Сычев В.Л. Китайский костюм. Символика. История. Трактовка в литературе и искусстве. М.: ГРВЛ «Наука», 1975.
8. Блюмхен С.И. Космологические аспекты мифов о «совершенномудрых правителях». Часть I: Миф о Гуне и Юе // Общество и государство в Китае. Т. XLII. Ч. 3. М.: ИВ РАН, 2012. С. 194—224.
9. Блюмхен С.И. Космологические аспекты мифов о «совершенномудрых правителях». Часть II: Миф о Гуне и Юе в эпоху Шан // Общество и государство в Китае. Т. XLIII. Ч. 1. М.: РАН, 2013. С. 336—381.
10. Блюмхен С.И. «Жемчужное дерево» Хуан-ди и гибель городов Луншаня // История и современность. 2007. № 1. С. 138—145.
11. Блюмхен С.И. Становление династии Ся и «Событие 4200BP» в свете исследований китайских и западных учёных // Общество и государство в Китае. Т. XLII. Ч. 1. М.: ИВ РАН, 2012. С. 70—88.
12. Блюмхен С.И. Система триграмм «по Вэнь-вану» и «четыре животных» (сы шоу 四獸) // Великий смысл врат в Сокровенное: Религии, философия и культура Китая. К 60-летию С.В. Филонова. Т. 1. Древняя религия, конфуцианство, буддизм / Колл. авторов / Отв. ред. И.В. Белая. Москва: ИВ РАН, 2022. С. 142—164.
13. Childs-Johnson E. Symbolic Jades of the Erlitou Period: A Xia Royal Tradition // Archives of Asian Art, Vol. 48 (1995). P. 64—92.
14. Upward Lightning from Tall Objects // [Электронный ресурс] URL: <https://ztresearch.blog/education/upward-lightning-from-tall-objects/> (дата обращения: 12.11.2019)
15. Schumann C., Saba M.M.F., Warner T.A. et al. On the Triggering Mechanisms of Upward Lightning // Nature, Scientific Reports, 2019. № 9. [Электронный ресурс] URL: <https://www.nature.com/articles/s41598-019-46122-x> (дата обращения: 12.11.2019).
16. Mason A. Upward lightning on Guatemala mountain captured in striking video // [Электронный ресурс] <https://www.independent.ie/world-news/and-finally/upward-lightning-on-guatemala-mountain-captured-in-striking-video-38377871.html> (дата обращения: 12.11.2019).
17. Krider P.E. 75 years of research on the physics of lightning discharge // Historical Essays on Meteorology 1919—1995. The Diamond Anniversary History Volume of the American Meteorological Society edited by James Rodger Fleming. Boston: American Meteorological Society, 1996. P. 321—352.
18. Berger K. Resultate der Blitzmessungen der Jahre 1947—1954 auf dem Monte San Salvatore // Bulletin des Schweizerischer Elektrotechnischen Vereins, des Verbandes Schweizerischer Elektrizitätsunternehmen, 1955. № 46. S. 405—424.
19. Berger K. Novel observations on lightning discharges: results of research on Mount San Salvatore // Journal of the Franklin Institute, 1967. № 283. P. 478—525.

**КОСМОГРАММЫ ДРЕВНЕГО КИТАЯ:
ЛИНИЯ НЫРЯЛЬЩИКА, НЕБЕСНОГО ЗМЕЯ
И ЗЕМНОЙ ЧЕРЕПАХИ
(Часть II: Ритуальная утварь культуры неолита)**



Введение

Настоящая статья продолжает реконструкцию одной из важнейших, по нашему мнению, линий китайского космологического мифа¹ — линии Ныряльщика, Небесного змея и Земной черепахи (см. подробнее первую часть этой статьи в настоящем сборнике).

С этой линией сплетались, учитывая и используя ее образы и идеи, многие из иных космологических мифов Восточной Азии, подобно тому, как лианы оплетают ствол дерева и опираются на него — и, подобно лианам, затрудняют вид на само дерево.

В первой части статьи мы привели реконструкцию семантики некоторых мотивов и орнаментов на керамической ритуальной утвари китайского неолита ряда культур, в первую очередь локальных вариантов Яншао 仰韶 и Давэнькоу 大汶口. В этой, второй части, мы рассмотрим наглядное отражение этого мифа в оформлении ритуальных комплексов утвари таких знаменитых культур китайского неолита, как Баньшань 半山 (верхнее течение Хуанхэ, ок. 2800—2300 гг. до н.э.) и Хуншань 紅山 (преимущественно Ляонин и Внутренняя Монголия, ок. 4700—2900 гг. до н.э.), а также обратимся к материальному наследию культур нижнего течения Янцзы, известных под обобщающим названием Лянчжу 良渚 (ок. 3500—2200 гг. до н.э.), «золотого тысячелетия» бытования мифа о Небесном змее и Земной черепахе.

¹ К другим важнейшим линиям китайского космологического мифа мы относим такие, как линия Богини-матери и линия Мирового дерева.

Поскольку исследуемый миф является одним из основополагающих для культур Древнего Китая, различные варианты его воспроизведения в ритуальной утвари хотя и взаимосвязаны, но также крайне многочисленны. Для большей достоверности предлагаемой реконструкции мы будем рассматривать не единичные находки, а серии изделий, созданных в рамках одной культуры, это позволит уверенно говорить о неслучайном характере повторяющихся в изделиях черт и особенностей. При этом мы постараемся воздерживаться от использования материалов, имеющих неизвестный или сомнительный провенанс, обращаясь преимущественно к официальным публикациям находок археологами и музеями, как китайскими, так и зарубежными.

Насколько оправдано многообразие затрагиваемых в работе мест, времён и культур? Мы полагаем, что на данном этапе развития исследований материальной и духовной культуры Древнего Китая такой подход вполне оправдан, поскольку результаты этих исследований позволяют рассматривать Восточную Азию как единый регион, обладающий значительным сходством представленных в нем вариантов духовной культуры, а значит и подстилающих ее мифов. Расширение масштабов археологического изучения Древнего Китая предопределило такую особенность региональных исследований, как переход от стадии анализа (максимально полного накопления сведений о предмете исследования) к этапу синтеза нового знания, позволяя выстроить из известных, достаточно репрезентативных элементов обобщенную картину, то есть реконструировать контекст. Такой переход происходит *de facto* в области изучения духовной жизни дописьменного Китая на протяжении уже приблизительно четырех последних десятилетий.

В некоторых случаях мы считаем возможным высказать мнение о наиболее вероятной, с нашей точки зрения, возможности использовании такой утвари. В своих предположениях мы исходим из очевидной цели ее создания — она предназначалась для использования в ритуале. Поэтому, исходя из ее особенностей, таких как форма изделия, его материал и предлагаемая нами реконструкция смысла орнамента, можно сделать осторожные предположения о характере соответствующего ритуала.

При анализе семантики орнамента мы учитывали, что один и тот же его элемент может иметь различные оттенки смысла на различных этапах ритуала. Целью ритуала является изменение текущей ситуации путем обращения к истоку времен, мифологическому времени, что достигалось рядом последовательных ритуальных действий и церемоний. Поскольку желаемое изменение становилось следствием воспроизведения событий мифа в ходе ритуала, подстилающего ритуальное действие, то технически это достигалось последовательным акцентированием смысла элементов, входящих в состав орнамента с космогонической семантикой, тем самым делая его средством визуализации,

как событий мифа, так и вызываемых ритуалом изменений. В отличие от космогонических сюжетов, космологические более статичны, показывают текущее состояние мироздания, его нормальный цикл существования, и направлены на поддержание миропорядка. С точки зрения хронологии, это более поздний этап существования исходно космогонического мифа.

Поскольку предметом статьи является вполне конкретный миф, мы воздержимся от подробного рассмотрения оформления утвари, акцентирующего практические аспекты ритуала и не содержащего отсылку к образам Небесного змея и Земной черепахи. Отличительным признаком такого рода утвари является символическое представление мирового порядка без явно выраженной отсылки к персоналиям рассматриваемого космологического мифа. Такая утварь хороша была для практических целей мироустроительного ритуала, но мало подходит для изучения мифа. Так, например, орнамент «сетка» как символ «пустоты», покрывающий практически весь ритуальный сосуд, хотя и отражает суть Небесного змея как воплощения воздушной стихии, и является производным от сплетения языков Небесного змея и Земной черепахи, но их самих при этом не изображает.

1. Основные константы космологических сюжетов на ритуальной утвари

В первой части настоящей статьи мы обосновали тезис о том, что мироздание представлялось древними насельниками Восточной Азии как соединение языков Небесного змея и Земной черепахи, происходящее в создаваемой таким соединением области — Среднем мире, который позднее стали именовать Поднебесной. Сам Средний мир символически воспринимался как пять мировых гор — четыре периферийных и центральная. Отметим, что уже пятиричность идентичных элементов в оформлении ритуальной утвари может указывать либо на эти пять гор, соотносимых также со сторонами света, планетами и т.п., либо на их носителя — Земную черепаху, чьими языками эти пять мировых гор являются, либо на пять зон взаимодействия Неба и Земли, т.е. на Средний мир, либо на пять языков Небесного змея (например, в виде пяти концентрических окружностей вокруг горла сосуда), либо сразу на всё это или на какую-то комбинацию упомянутых смыслов — точное значение определяется остальными элементами орнамента. В таком многообразии одновременно представляемых смыслов нет противоречия, ведь в мифологии принцип исключенного третьего не действует.

В оформлении ритуальной утвари китайского неолита Мировая гора (один, три или пять пиков), она же Земная черепаха, представлялись несколькими различными способами. Например, на плоском рисунке, это могла быть

неправильная, вытянутая по вертикали пентаграмма (изображенная, например, на рассмотренных в первой части статьи давэнькоуских урнах) или символ пяти вершин, произрастающих из общего основания, при этом центральная обычно выше и больше остальных. Другой вариант представления — квадрат или прямоугольник, в котором либо выделено пять зон линиями от середины каждой из сторон к серединам соседствующих сторон¹, либо он разделен двумя линиями по диагонали, что дает построение, которое можно рассматривать либо как пять точек (угловые и место пересечения — центр), либо как четыре треугольника, сходящихся вершинами в центре — это особая, пятая точка, центральная гора. Либо это пять мест соединения начал, обозначенных как расположенные «конвертом» пять завитков (по схеме «4+1»).

В случае объемного предмета, например, сосуда какой-либо из культур «крашеной керамики», четыре горы изображались на утвари как зоны, создаваемые взаимодействием языков Небесного змея (верхняя часть сосуда, его венчик или параллельные линии вдоль горла сосуда, от которых вниз опускается язык, обычно красного цвета) и Земной черепахи (толстая темная линия вдоль нижней части сосуда, от которой отходит вверх язык, обычно черного цвета; под ней нередко изображались волны мировых вод); главную, центральную гору, она же сакральный центр мироздания, где сходятся Небо и Земля и происходит акт порождения, символизировало находящееся внутри сосуда или предмета ритуальной утвари пространство, «пустота», обрамленное снаружи четырьмя символами периферийных гор. Место проведения ритуала — например, календарного, связанного с завершением одного сезона и наступлением другого, — символически уподобляется такому центру мироздания, и использование в качестве ритуальной утвари должным образом орнаментированного сосуда позволяло, применяя в ритуале симпатическую магию², поддерживать мировой порядок, подпитывая его жертвами.

2. Баньшань: роспись кувшинов ху

Обратимся к ритуальной утвари, имеющей данный тип оформления. Самый богатый «урожай» космограмм такого типа содержат росписи ритуальной утвари совокупности неолитических культур, обобщенно называемых Яншао.

¹ Подробнее это построение будет рассмотрено ниже, при анализе вариантов орнамента в виде восьмиконечной звезды.

² Вид магии, использующий: (а) создание материального образа предмета воздействия, то есть, соответственно оформленной ритуальной утвари; (б) символическое наделение утвари свойствами предмета воздействия (уподобление), тем самым создавая между ними магическую связь; и (в) использование подготовленной утвари в ритуале для оказания магического влияния на предмет воздействия.

На Рис. 1 приведен кувшин ху 壺 культуры Баньшань 半山, считающейся преемником культуры Мацзяяо 馬家窯 (ок. 3300—2650 гг. до н.э.)¹.

Его дизайн лаконичен и с точки зрения ритуала полностью функционален. Самый **нижний уровень** орнамента — «волны» мировых вод, на которых покоится толстая горизонтальная линия черного цвета. Если следовать мифу о Ныряльщике, то на это месте должен изображаться Ныряльщик до начала разделения на Небесного змея и Земную черепаху, но уровня орнамента, отражающего изначальное смешение начал, нет. Не исключено, что таковым считалась не заполненная росписью нижняя часть кувшина, своего рода указание, что «не было вообще ничего», кроме Мировых вод. Линия поверх волнистого орнамента мировых вод символизирует Земную черепаху, этот тезис находит подтверждение на двух следующих уровнях, о чем ниже.



Рис. 1. Сосуд ху
(культура Баньшань)

Этапу разделения начал, порождению Небесного змея и Земной черепахи и сотворения мироздания соответствует **второй снизу уровень**, это центральная часть тулова кувшина. Здесь соединяются ряды «уголков», трактуемых нами как языки Небесного змея и Земной черепахи. Они двух цветов — красного и черного, при этом линии красного цвета не столь многочисленны, но явно выделены — в этой зоне они толще. В первой части этой статьи мы отмечали, что сочетание черных и красных полос в традиционной культуре древнего Китая указывало на соприсутствие в орнаменте мировых начал и называлось *сюань* 玄. Схождение свивающихся линий двух цветов образует четыре окружности красного цвета, занимающих центральный уровень и равномерно расположенных по тулову кувшина. Они изображены красным цветом — символом Небесного змея; в пользу этого тезиса говорит направление образующих эти зоны красных линий — только сверху вниз. При этом линии каждого из цветов могут начинаться как вверху, так и внизу, но они уже обособлены и выровнены относительно друг друга. В мифе это момент разделения начал, пока еще не полностью завершенного, их упорядоченное соединение и порождение мироздания.

Текущему состоянию упорядоченного мироздания соответствует **третий снизу уровень**. Он состоит из толстой опоясывающей линии черного цвета (символ Земной черепахи и синонимичных ей пяти мировых гор) выше второго уровня и пяти параллельных ей тонких линий красного цвета. Это пять

¹ Все иллюстрации взяты из открытых источников.

окружностей — языки Небесного змея, готовые вступить в соединение с языками Земной черепахи. Хаос начальных этапов творения преодолен, Небесный змей полностью отделен от Земной черепахи и готов взаимодействовать с ней. Количество линий обычно соответствует количеству гор и отражаемой стадии мифа. Их может быть пять, как в этом примере, четыре (для периферийных гор, без учета линии центральной горы, ее роль играет венчик кувшина) или иное количество, зависящее от смысла, который придавался орнаменту в целом и этой его части в отдельности, иными словами, от соответствующего мифологического нарратива и основанного на нем ритуала.

Заключительному, полностью упорядоченному состоянию мироздания соответствует **самый верхний уровень**, нижняя часть которого образована толстой линией черного цвета — Земной черепахой, в качестве верхней линии — Небесного змея — выступает круглый венчик кувшина. Между ними упорядоченный узор в виде орнамента из нисходящих и восходящих треугольников, символов полностью находящегося в гармонии соединения языков космических партнеров.

Немаловажную роль в ритуале играла **внутренняя поверхность венчика** кувшина. Она имеет роспись из четырех зон параллельных волн — предположительно, это языки Небесного змея, направленные вовнутрь, к дну кувшина, выполняющего роль Земной черепахи. Одновременно, места стыков этих зон образуют четыре вершины, соответствующие четырем периферийным горам мироздания. Примечательной особенностью такого орнамента является возможность трактовать эти линии и как вогнутые языки Земной черепахи. Такой универсализм семантики изогнутых линий и уголков будет встречаться нам и далее.

Рассмотренный орнамент мы считаем репрезентативным для исследуемого мифа, он свободен от влияния других линий космологических мифов и содержит отсылки к вполне узнаваемым этапам мифа о Ныряльщике. Содержание этапов и расстановка акцентов в других культурах может несколько различаться, ведь локальные версии мифа наверняка существовали, но в любом случае орнаменты ритуальной утвари должны передавать общую идею, пусть и с несколько иными подробностями, то есть быть узнаваемыми. Этот принцип соблюдался, поскольку воспроизводимость отдельных элементов орнамента данного типа на сосудах «расписной керамики» весьма высока.

Вода, налитая в кувшин и выливаемая в процессе ритуала, проходит все наглядно изображенные на кувшине стадии сотворения мира и изливается из горла кувшина ритуально чистой. Орнамент кувшина, подобно духам-стражам дверей традиционного Китая, удалял и гармонизировал любую неустроенность, которая могла содержаться в воде, предназначенной для использования в ритуале. Наиболее вероятная область применения, по нашему мнению, ритуал, связанный с очисткой и усилением животворных свойств воды,

например, в интересах огородничества.

Несколько иные аспекты того же мифа акцентированы на кувшине ху той же культуры Баньшань, приведённом на Рис. 2. К числу важнейших отличий можно отнести заметно более «жирные» черные («земные») линии с зубчиками, на фоне которых становятся менее различимыми красные гладкие («небесные») линии. То есть, при сохранении общего смысла орнамента на тулове кувшина визуальный акцент делается на землю, персонафицируемую Земной черепахой. Зубчики отходят только от черных линий к красным, смысл этого мотива, по нашему мнению, множественность мест взаимодействия мужского и женского начал, его повсеместность, ведь слияние Неба и Земли проходило повсеместно, не замыкаясь на пять гор, они лишь символ земного предела, Земной черепахи. Кроме того, зубчики могут указывать на процесс роста «саморастущей» земли, о которой упоминалось в первой части статьи.

На венчике этого кувшина (Рис. 3) можно выделить три семантически значимых зоны. Самая нижняя — черное кольцо с зубчиками вокруг венчика, что указывает на наличие «воздушного» уровня над этой зоной. «Воздушный» уровень, символизируемый орнаментом «сетка», находится на самом верху венчика. Между черной полосой с зубчиками и «сеткой» находится еще один уровень, он состоит из двух полос (красной сверху и черной, без зубчиков, снизу, то есть, это символы начал в «чистом» виде), между ними находится орнамент из толсто прописанных крупных «уголков». При наклоне кувшина справа налево, когда выливается его содержимое, эти уголки оказываются расположенными в вертикальный ряд, символизируя слияние начал, где нижняя сторона жирно прописанного «уголка» символизирует гору, а верхняя — раздвоенный язык Небесного змея. Кроме того, соединяющиеся под углом или (тем более) пересекающиеся линии уже сами по себе указывают на соединение космических начал. Орнамент идет по кругу,



Рис. 2. Сосуд ху 壺 (культура Баньшань)



Рис. 3. Сосуд ху 壺 (фрагмент)

но и встречное направление уголка на обратной стороне шейки кувшина имеет схожую семантику: обращенный вниз угол верхней части соединяющихся линий символизирует язык Небесного змея, а расходящийся угол в их нижней части — вогнутый, принимающий влагу язык Земной черепахи. В любом случае, один из языков (в первом случае — Змея, во втором — Черепахи) представлен наглядно, а язык партера — символически, но язык Небесного змея всегда вверх, а Земной черепахи — вниз. Иногда в орнаментации кувшинов встречаются два соседних, расположенных параллельно слоя с уголками, развернутыми во встречном направлении. Возможно, как раз универсальность семантики данного типа орнамента сделала его столь популярным в китайском неолите.

3. Хуншань 1: черепашки и «облачные» подвески

Процветавшая в V—III тыс. до н.э. на территории современных пров. Ляонин, Хэбэй и Внутренней Монголии неолитическая культура Хуншань оставила после себя богатое наследие мелкой нефритовой пластики. Ее многообразие позволяет проследить эволюцию способов визуального представления идей от максимальной наглядности до предельной символичности. В рамках исследуемого мифа мы рассмотрим лишь изделия, отражающие представления о Небесном змее, Земной черепахе и их соединении. При этом вне нашего поля зрения останется вторичный культ птицы, приносящей с небес дождь (в позднейших представлениях — птица Пэн 鵬 или феникс), он требует отдельного рассмотрения.

Обратимся к образу Земной черепахи (Рис. 4). В мелкой нефритовой пластике Лянчжу черепаха бывает представлена как вполне натуралистичными



Рис. 4. Нефритовые черепахи культуры Лянчжу

изображениями (Рис. 4 а), так и имеющими символическую нагрузку, но, тем не менее, вполне узнаваемыми (Рис. 4 б).

На символике фигурки, приведенной на Рис. 4 б. остановимся более подробно. Первое, на чем останавливается взгляд — идеально круглая форма панциря с отверстием посередине, что делает ее похожей на диск *би* 璧. Эта форма указывает на присутствие небесного начала, символом которого и является такой круг. Сверху видна голова черепахи и две лапы, этот же набор виден и внизу. Учитывая, что голова Земной черепахи — место соединения ее языка с языком Небесного змея, а также рассмотренную выше роль «пустого» центра, имеющего здесь вид сквозного отверстия, приходим к выводу, что фигурка представляет собой символическое изображение соединения космической пары, где Земная черепаха представлена в относительно редком «трехголовом» варианте. Фигурка симметрична относительно горизонтальной оси, символика взаимообратного вращения космической пары отсутствует. Рассмотрим последний момент подробнее.

Отступление первое:

взаимообратное вращение космической пары

Ниже, на Рис. 5, приведено изображение нефритовых, преимущественно, фигурок типа, получившего название «облачных подвесок» (*юнь син пэй* 云形珮). Наряду с прочими особенностями, они передают идею взаимообратного вращения космической пары, и если на Рис. 5 а эта идея передана вполне наглядно, то строение подвески на Рис. 5 б требует углубленного рассмотрения. Но сначала о самой идее вращения космических партнеров.

Является ли этот момент чем-то новым? Нет, символика взаимообратного вращения — довольно распространенный мотив в оформлении ритуальной утвари. Она присутствует и в росписях приведенных выше изображений баньшаньских кувшинов *ху* (представлена изгибами

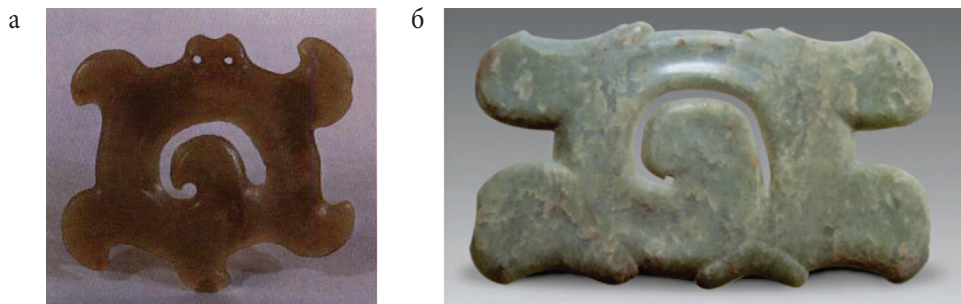


Рис. 5. «Облачные подвески» Хуншаня



Рис. 6. Роспись дна миски *пэнь*
(Мацзяяо) (по: [12, № 221])

языков), и в оформлении ритуальной утвари других культур китайского неолита. Рассмотрим в качестве примера семантику внутренней росписи найденной в Ганьсу миски *пэнь* 盆, относящейся к культуре Мацзяяо (Рис. 6).

Если не считать венчик, то композиция состоит из трех элементов:

1) большого внешнего круга, от которого отходят пять трехконечных отростков вовне и четыре вовнутрь;

2) четырех исходящих из центра отростков, размером и формой схожих в внутренними отростками внешнего кольца, и

3) центра композиции — равностороннего креста.

Первый и второй элементы, судя по изгибу отростков, находятся во взаимно обратном по отношению друг к другу вращении. Внешний круг и его отростки символически изображают Земную черепаху. Пять равномерно расположенных по кругу внешних отростков символически указывают, по нашему мнению, на пентаграмму, а последняя — весьма частый сюжет в мацзяюских росписях. В первой части статьи мы показали, что пентаграмма есть символ Земной черепахи. Тогда внутренние, исходящие из центра отростки — символ Небесного змея. Их четыре, что соответствует как количеству внутренних отростков внешнего кольца (Земной черепахи), так и ее символическому представлению в виде пяти гор (символически представлены равносторонним крестом и его центром).

Возможно, это ранний этап становления традиции, в рамках которой языки Небесного змея изображались исходящими из центра к периферии. Центр при этом рассматривался как место нахождения центральной горы, центр мироздания, место слияния языков космической пары. К исходящим из центра языкам были обращены языки Земной черепахи с четырех направлений, с периферии композиции. Этот вариант соединения мировых начал лег в основу так называемого «орнамента TLV», получившего широкое распространение в оформлении зеркал эпохи Хань, где «Т» — раздвоенный язык Небесного змея, противолежащий ему символ «Л», обращенный перекалиной к перекалине «Т» — символ Земной черепахи, а «V», расположенные между «Л» и «растущие» от периферии к центру — символы четырех периферийных гор мироздания. Что же касается формы отростков на этой миске, мы согласны с китайскими учеными, соотносящими подобные элементы орнамента с птицами.

Обратимся к семантике «облачных подвесок», для чего рассмотрим наиболее распространенные их варианты. Их можно разбить условно на две основных группы: «простые облачные» и «облачные с дождем».

Примеры «простых облачных» подвесок приведены на Рис. 7 а, б. Они характеризуются наличием семи элементов: двух центральных завитков (одного материального, но со впадиной, и другого «пустотного», в виде сквозной выемки), четырех периферийных завитков аналогичного строения, расположенных на двух уровнях, и элемента «ключ», «замыкающего» собой «пустотный» завиток и представляющего не что иное, как направленный вниз раздвоенный уголок — символ языка Небесного змея (что особенно наглядно видно на Рис. 5 б). Как центральный завиток, так и периферийные имеют впадину. Каждый из этих завитков представляет язык Земной черепахи, а символ такого языка — вогнутая дуга. Таким образом, композиция из пяти вогнутых дуг сама по себе является символом Земной черепахи, указывая на пять ее языков, а значит и на пять гор. «Пустотный» завиток не только означает язык Небесного змея, но и в какой-то мере является таковым — он состоит из «пустоты», то есть воздуха. «Замыкающий» его элемент «ключ», язык Небесного змея, иногда вписывается в общую композицию изделия до состояния полной неотличимости (например, на Рис. 7 б), если не знать, куда смотреть — а смотреть следует на направленную вовне оконечность «пустотного» завитка.



Рис. 7. «Простые облачные» подвески

Общая композиция этого вида изделий подобрана так, чтобы уже внешними очертаниями напоминать черепаху. Направленность периферийных «завитков», соответствующих периферийным языкам, несет дополнительную смысловую нагрузку, символизируя встречное круговое движение Неба и Земли. Оно представлено направлением изгиба завитков, расположенных по диагонали друг от друга¹. Особенностью подвески на Рис. 7 а является увеличенный размер верхних боковых завитков — обычно бывает наоборот.

¹ Такой «косой» крест в поддающихся толкованию орнаментах ритуальной утвари неизменно имеет семантику пяти мировых гор с выделением центральной. «Прямой» же крест,

С числом «семь», наглядно представленном в этой разновидности подвесок, иногда связано повторение некоторых элементов орнамента венчиков сосудов, например, семь повторений двух групп орнамента на мацзяясской миске *пэн*, приведенной на Рис. 6. Возможно, число «семь» являлось одной из констант древней нумерологии, символически представляющей сюжет соединения мировых начал, нашедший материальное отражение в «простых облачных» подвесках и содержащий семь элементов.

Композиция подвесок варианта «облачные с дождем» частично совпадает с таковой у «простых облачных», но имеет расширенную семантику, поскольку «ключей» (языков Небесного змея) здесь больше, до девяти включительно. В этом варианте подвесок языки Небесного змея представлены в виде удвоенных удлинённых выступов, наибольшее количество которых (чаще всего, пять, редко три или четыре) обращены вниз и расположены параллельно друг другу, но некоторые развернуты вбок и вверх (Рис. 8 а, б), то есть по сторонам света, поскольку в космограммах, представляющих соединение мировых начал, вертикальный и горизонтальный ракурсы мироздания обычно совмещены.

Важную часть композиции формируют боковые «ключи» — немного отличающиеся глубокими прорезями от остальных «ключей», они формируются как продолжение языков Небесного змея, направленных вверх и вниз (хорошо видно на Рис. 8 б). Мультиплицирование элементов, связанных с Небесным змеем (то есть, символическое подчеркивание вертикали) уравнивалось визуальным акцентированием горизонтально ракурса космограммы. В замысле оформления этого варианта подвесок лежала идея дождя, ниспосы-



Рис. 8. Нефритовые подвески варианта «облачные с дождем»

нередко с выделением вертикальной линии, символизирует связь мироздания по вертикали, через «три пустоты», изображаемых в ритуальной утвари как изделия из расположенных в линию трех колец с отверстиями посередине, но объединенных общим сюжетом или преемственностью очертаний. Сокращенный вариант — с двумя кольцами, но при этом верхнее, соответствующее Небесному змею, всегда меньше нижнего. Эти изделия относятся скорее к линии космологических представлений о Мировом древе как «пустотном колодце миров», от рассмотрения которой мы здесь воздержимся.

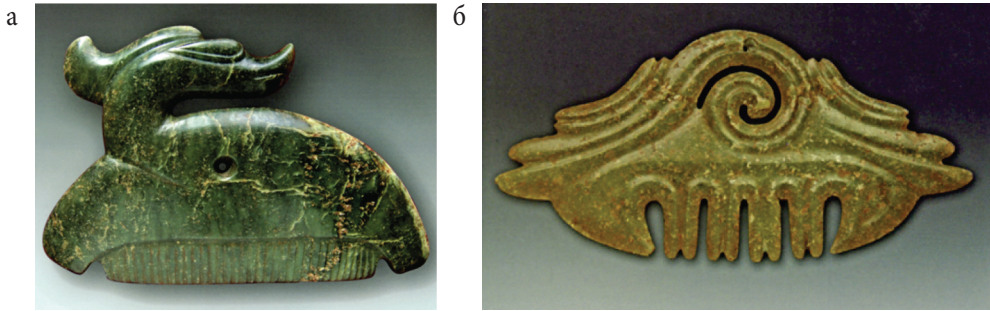


Рис. 9. Подвески с доминированием семантики Небесного змея

лаемого Небесным змеем (Рис. 9 а), при этом Земная черепаха присутствовала лишь символически, а в некоторых случаях даже с трудом узнаваема (например, на Рис. 9 б).

«Глаза» подвесок типа «облачные с дождем» в виде сквозных отверстий находятся в центре композиции. Оформление прилегающей области построено симметрично относительно центральной вертикали, при этом сами «глаза» пребывают в зоне стыка «пустоты»/впадины и выступа, то есть на грани между ними. Это позволяет предположить, что они не относятся полностью ни к одному из персонажей, а представляют собой космический парный объект, скорее всего Солнце и Луну как порождения мировых начал.

Изредка встречаются варианты, представляющие собой переходный этап между «простой облачной» подвеской и «облачной с дождем» (Рис. 10). Данный экземпляр, возможно, отягощен некоторой дополнительной информацией. Во-первых, у символически представленной Земной черепахи деформирована нижняя правая лапа. Поскольку верх соотносился с югом, то эта лапа соответствует северо-западу. Рядом с ней нет «ключа», символа языка Небесного змея, соотносимого с дождем — на северо-западе мало дождей, засушливо? На верхней, южной грани присутствуют две группы «ключей», больших и малых. Большие «ключи» тяготеют к юго-востоку (горы Шаньдуна?), малые, но более многочисленные — к юго-западу (предгорья хребта Тайханшань 太行山?). Если эта гипотеза верна, то приведенное на Рис. 10 изображение Земной черепахи несет дополнительную информацию об ее физическом облике, как он представлялся носителям культуры Хуншань, проживавшим к северу и северо-востоку от среднего и нижнего течения Хуанхэ.



Рис. 10. Усложненный вариант «простой облачной» подвески

Отступление второе: семантика выступов на периферии ритуальной нефритовой утвари

Реконструкция смысла формы и орнамента «облачных подвесок» позволяет понять значение периферийных элементов некоторых изделий из нефрита. Рассмотрим этот момент на примере ритуальных нефритовых секир юэ 戔 / 鉞 и той модификации нефритовых дисков, что предшествовала, на наш взгляд, появлению классических дисков би 璧, и получила в традиционной культуре Китая название сюань цзи 璇璣 («прекрасных яшм»), также известных как цзи хэн 璣衡 («яшмовая мера») и хэн цзи 衡璣 («мерная яшма»)¹. Эти нефритовые изделия, часто (секиры) или всегда (диски сюань цзи) имеют центральное отверстие, а в некоторых случаях орнаментированы упорядоченными группами выступов на периферии изделий — нефритовых секир (Рис. 11 а, б; Рис. 12 а, б) и дисков сюань цзи (Рис. 13 а, б; Рис. 14 а, б).

Хотя секиры выглядят обычными, не исключено, что их внешний вид содержит дополнительную семантическую нагрузку, восходящую к сочетанию космологических символов — круга (дуга острия) и квадрата (верхняя, близкая в плане к квадрату часть). В пользу этого предположения свидетельствуют наличие центрального отверстия, обычного для ритуальной утвари (на уровне или чуть выше верхней пары «зубцов»²), и собственно «зубцов» по краям. Форма «зубцов» и симметричность их расположения относительно осей аналогично расположению боковых «завитков» у обычных «облачных подвесок» (см., например, Рис. 5 б и Рис. 7 а). Каждый «зубец» состоит из двух частей: сдвоенных «зубчиков», как было показано выше, это символ языка Небесного змея, и удлинённый пары «зубцов», один из которых входит в состав сдвоенных «зубчиков» — это символ «завитка», одной из четырех периферийных гор «облачных подвесок». На Рис. 11 а «завиток» изображен вполне наглядно, как и ниже, на Рис. 12 а и Рис. 16. На Рис. 12 б «завиток» присутствует, но такой вариант более технологичен в производстве, поскольку его крайний кончик не подрезан извне, а направлен вверх.

Иными словами, общие очертания секир с «зубчиками» следует понимать как космограмму, представляющую общую картину мироздания,

¹ Последнее связано с трактовкой этих изделий как древних астрономических приборов. См. подробные комментарии цинского палеографа и каллиграфа У Да-чэна 吳大澂 (1835—1902), приведенный в «Исследовании изображений древних нефритов» [2, с. 64—68]. Здесь и далее эстампы нефритовых изделий приведены по: [3].

² Этот принцип соблюдается в целом и на остальных нефритовых секирах, что позволяет предположить символическое деление центрального отверстия на верхнюю, «небесную», и нижнюю, «земную» половины.

а секира, предназначенная для разрубания — разделения начал — превращения хаоса в космос, вполне пригодный для такой символики предмет. В пользу этой гипотезы говорит форма другого типа ритуальных нефритовых секир с фасетным лезвием, изображения которых приведены на Рис. 12 а, б.

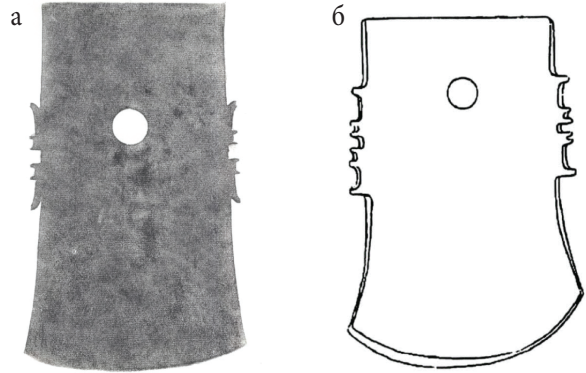


Рис. 11. Обычные секиры с «зубцами»

Секиры этого вида встречаются нечасто, однако они не уникальны, что позволяет говорить о существовании некой традиции. «Зубцы» расположены напротив верхней части центрального отверстия, как и у обычных секир на Рис. 11. Форма секир тяготеет к кругу, при этом тыльник имеет скругленную форму, а лезвие хотя и близко к кругу, но имеет фасеты в форме впадин, формируя выступы — пять на Рис. 12 а, и восемь — на Рис. 12 б. Число «пять», как мы указывали ранее, является указанием на пентаграмму как символ Земной черепахи. Число «восемь» соответствует направлениям и полунаправлениям на стороны света — то есть на мироздание в его горизонтальном ракурсе, представленное восемью ограничивающим пространство элементами. Восьмичастность горизонтального деления Поднебесной была известна издревле, но максимально широкое распространение получила в ритуальной утвари эпохи

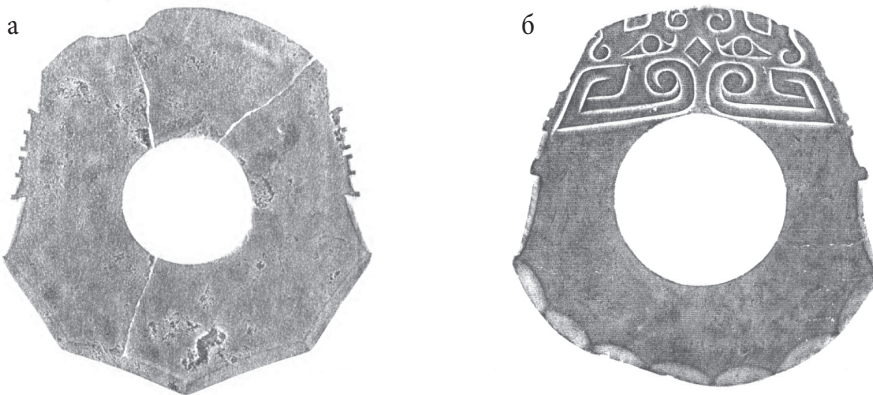


Рис. 12. Секиры с фасетным лезвием

Шан. На Рис. 12 б имеется изображение, близкое к изображениям шанских масок *тао-те* 饕餮, при этом оно начинается от сдвоенных «зубцов», символа языка Небесного змея, и направлено вверх, вовне от круглого отверстия, символа центральной горы и места соединения Неба и Земли, к периферии, а боковые углубленные фасеты подходят вплотную к большим «зубцам» — символам языка Земной черепахи, также на уровне, соответствующем середине центрального отверстия. Фасеты имеют полукруглую вогнутую форму и представляют собой наглядное изображение языков Земной черепахи в виде вогнутой дуги. На фоне нижних фасет верхний край секиры визуальнo теряется, и потому, вероятно, его выделили изображением *тао те*.

Аналогичную семантику имели «зубцы» на большинстве дисков «прекрасных яшм» *сюань цзи* 璇璣. Встречались и «беззубцовые» варианты (Рис. 13 а), в которых наличие начал обозначалось вынесением взаимнообратного вращательного движения в отдельный компонент — выступающие «лапки», аналогичные отросткам, изображенным на мацзяяоской миске *пэн* на Рис. 6. Идея взаимнообратности получала реализацию через двусторонность изделия — если повернуть его обратной стороной, направленность обозначаемого «лапками» движения для данной стороны станет противоположной¹. Сама же

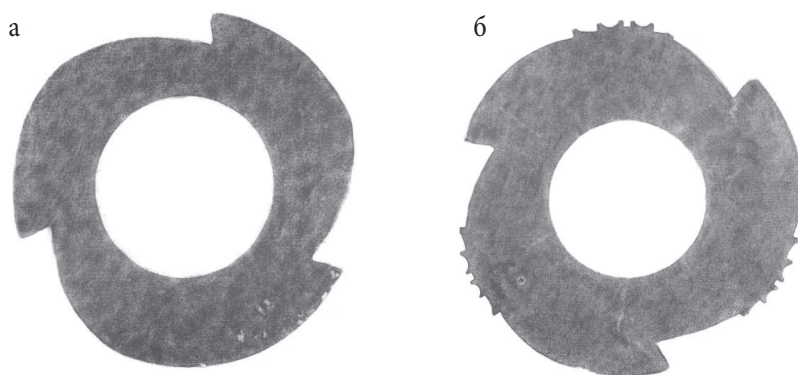


Рис. 13. Диски *сюань цзи* (а: «беззубцовый»; б: классический «зубцовый»)

¹ Небесная сфера движется против часовой стрелки, земная твердь — по ней. В древности преобладали представления о дискретности пространства («пять пределов» (у *фан* 五方), позднее «девять пределов» (*цзю фан* 九方), всевозможные «квадратные» и восьмиричные + центр = девятиричные построения, в том числе «восемь триграмм» (*ба гуа* 八卦)). Если эти же представления о дискретности распространялись и на свод небес (о чем свидетельствуют, например, пять языков Небесного змея, деление небосвода на «дома», созвездия и т.п.), то это порождает зоны, в которых из-за взаимнообратного вращения взаимодействия Неба и Земли не происходит, и такие зоны расположены в шахматном порядке — том

«прекрасная яшма» воплощала в себе соединение обеих начал и их взаимодействие уже благодаря дизайну с «лапками».

Там, где «лапки» присутствуют, их чаще всего три. Такая троичность периферии в рамках китайской космологической традиции может иметь два объяснения: ссылка на трехлапую черепаху *най* 能, в которую в позднейшей версии мифа превратился Гунь после того, как «уским мечом» было разрушено его тело¹, либо ссылка на отрубленную богиней Нюй-ва 女媧 у земной черепахи Ао (написание 鰲 или 鼈) ногу (в некоторых версиях — все ноги), чтобы подпереть Небо, наклонившееся после того, как божество вод Гун-гун 共工, проиграв битву за роль повелителя Поднебесной божеству огня Чжу-жуну 祝融 (вариант: Чжуань-сюю 顓頊), стал биться об одну из подпиравших небосвод гор, Бучжоу 不周, и обломил ее вершину, отчего небосвод наклонился. Как бы то ни было, триподы были очень распространенным видом ритуальной утвари в древнем Китае (например, самые распространенные виды жертвенных сосудов — трипод *ли* 鬲, или трехногий *дин* 鼎). Наособицу стоит сосуд *гуй* 鬺, получивший распространение во времена культуры Луншань. Нижней частью он напоминает трехногую черепаху (отсутствует задняя лапа), а верхней, откуда изливается вода, — голову и клюв птицы (Рис. 14 а), причем в некоторых случаях у нее даже обозначались глаза (Рис. 14 б). Впрочем,

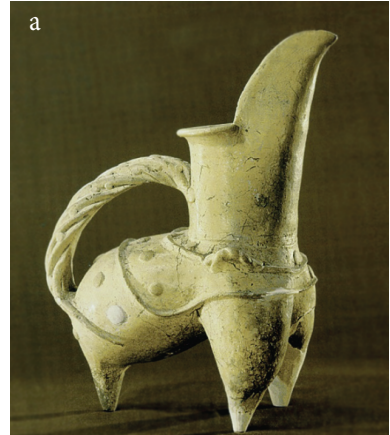


Рис. 14. Сосуды гуй

самом, который заполнял символизирующий Поднебесную круг между языками Небесного змея и Земной черепахи еще на росписях культур «крашеной керамики». Он же автоматически получается при совмещении в рамках одной таблицы 10 «небесных столбов» (вертикаль) и 12 «земных ветвей» (горизонталь) архаичной хронологии *тянь гань ди чжи* 天干地支 или, сокращенно, *гань чжи* 干支.

¹ См. обсуждение этой темы у Б.Л. Рифтина [4, с.114—115], Э.М. Яншиной [5, с. 226, прим. 35] и о связи образа трехлапой черепахи с лягушкой у В.В. Евсюкова [6, с. 92—107].

в культуре Давэнькоу известны единичные случаи оформления нижней части сосудов *гуй* в виде собаки или свиньи, вероятно, в рамках вторичных космологий более низкого уровня. Примечательно, что гора Бучжоу по данным «Каталога гор и морей» (*Шань хай цзин* 山海經) находилась на северо-западе [1, с. 41, 118, 206] — именно эта (нижняя правая, что соответствует северо-западу) лапа Земной черепахи «травмирована» на «облачной подвеске», приведенной выше, на Рис. 10, что может указывать на существование мифа о ремонте Небес и отрубании для этой цели лапы у Земной черепахи уже во времена культуры Хуншань.

Однако возвратимся к «прекрасным яшмам». Еще более явной их семантика как символа соединения Неба и Земли становится, когда символы вращения, «лапки», дополняются попарно собранными символами языков Небесного змея и Земной черепахи, то есть «зубцами». Классический вариант такой «прекрасной яшмы» приведен на Рис. 13 б: три «лапки» дополнены тремя парами «зубцов». Соединение языков выполнено по типу «облачных подвесок», но зон соединения — три, то есть здесь они передают не образ космологического персонажа (тогда одна из таких зон лишняя), в отличие от «облачной подвески» на Рис. 10, а символическое представление самой идеи соединения языков космической пары.

Подобный символизм получил дальнейшее развитие, став причиной появления различных упрощенных вариантов «прекрасных яшм», в которых, например, одиночные пары «зубцов» оформлялись единообразно, без выделения языков «земных» и «небесных» (Рис. 15 а), либо даже без «лапок», но со счетверенными «небесными» «зубцами»

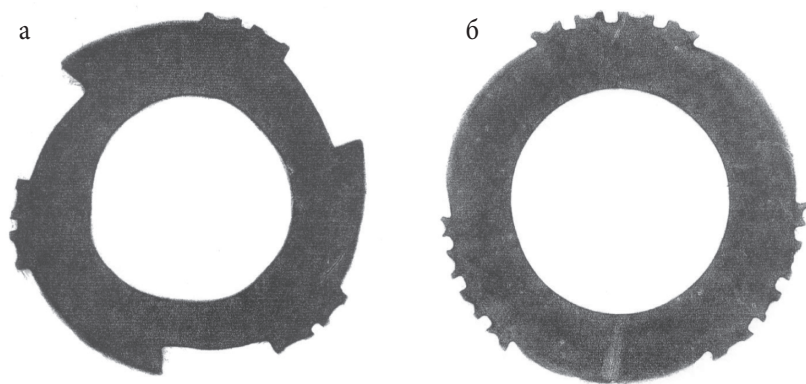


Рис. 15. Диски *сюань цзи*

(а: со сдвоенными «небесными» «зубцами»;

б: без «лапок», но со счетверенными «небесными» «зубцами»)

«зубцов» (Рис. 15 б). Последний вариант можно считать переходным к классическим нефритовым дискам *би*.

Встречаются среди «прекрасных яшм» и варианты с четырехчастным делением, пример такой яшмы приведен на Рис. 16. Ее отличительной чертой является расположение групп языков правильным квадратом вокруг круга, а также тщательная проработка самих языков — малый язык Небесного змея находится не по соседству, а точно в середине большого языка Земной черепахи с загнутыми, подпиленными снизу кончиками закраин, наглядным представлением вогнутой дуги.

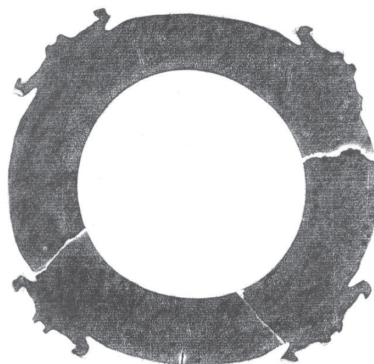


Рис. 16. Диск *сюань цзи* с четырехчастным делением

4. Хуншань 2: «свинодракон» (*чжунлун* 猪龍)

Культ собственно Небесного змея в ритуальной практике Хуншань стоит несколько наособицу. Одной из отличительных черт мелкой нефритовой пластики этой культуры является широкое распространение фигурок в форме свернувшегося в форме буквы «С», почти в кольцо, «дракона» со странной головой, в которой исследователи усмотрели сходство с головой кабана или свиньи¹, и потому называли «свинодраконом» (*чжунлун* 猪龍).

По нашему мнению, не все из именуемых *чжунлунами* фигурок изображают «дракона» уже потому, что дракон (будь то *лун* 龍, *цзяо* 蛟 или какая-то иная из описанных позднее разновидностей) неизменно имеет лапы, хуншаньские же фигурки их не имеют, поэтому речь идет о мифическом существе в облике змея, которого мы считаем Небесным змеем. В пользу этого предположения свидетельствует как материал (нефрит), так и тот факт, что как минимум часть таких фигурок имеет признаки смешанной семантики, то есть представляет собой символ соединения Небесного змея и Земной черепахи, аналогичный хуншаньским же «облачным подвескам».

Рассмотрим фигурки, в которых изображен собственно Небесный змей или в которых его образ доминирует над идеей слияния мировых начал. С этой точки зрения, идеальной является фигурка на Рис. 17 а, это вполне узнаваемый персонаж, тот же, что на Рис. 9 а. Фигурка воплощает изогнутое змеевидное тело, гребень в форме «завитка», символа воздушной стихии, характерный

¹ Наособицу стоит мнение С.В. Алкина, соотносящего хуншаньских нефритовых драконов с личинками насекомых. См. подробнее: [7, с. 67, 158, рис. 87, 88].

удлиненный разрез глаз и морду, не отягощенную деталями неясной этиологии. Его суть — воздушная стихия, «пустота», что и обозначено большим гребнем на голове. Это Небесный змей сам по себе, таким его изображали, например, в каменной выкладке вокруг богатых могил в Хутоугоу 胡頭溝, пров. Ляонин, соотнося усопшего с Верхним миром, а самого змея тем самым делая чем-то вроде транспортного средства, верхового животного. Символом пустоты в этой выкладке служил ряд вертикально установленных вдоль верхней части головы змея керамических сосудов без дна — а что может быть более пустым, чем сосуд без дна?¹



Рис. 17. Нефритовый «дракон» и «свинодракон» культуры Хуншань

Собственно «свинодракон» в его традиционном варианте изображен на Рис. 17 б. К его отличительным чертам относятся раздвоенный расходящийся гребень (более наглядно представлен на Рис. 18 а), круглые глаза, нередко с дополнительным широким ободком (что является в лянчжуских *цунах* отличительной чертой Земной черепахи, о чем ниже), и с волнистым хоботком той или иной длины (то, что он относится к Небесному змею и является именно его, змея, языком наглядно показано на редком варианте *чжулуна* на Рис. 19 б).

Весьма примечателен раздвоенный гребень — если завиток на голове Небесного змея на Рис. 17 а указывает на воздушную стихию символически, то каждая из половин гребня *чжулуна* на Рис. 17 б также имеет форму завитка, а между ними находится «пустота», то есть семантика «пустоты» (в виде двух «завитков») усиливается фактом ее реального наличия между «завитками». Эта идея позднее нашла широкое применение в оформлении шанской бронзы символами Мировых древ по обе стороны от венчика сосуда, их верхняя поверхность очень часто покрывалась завитками — символом воздушных

¹ См. исследование могильника в Хутоугоу и вид каменной выкладки в форме Небесного змея в: [7, с. 45, 117, рис. 35].

потоков, тех «пустотных» ветвей, по которым скачет ворон–Солнце и взбирается жаба–Луна.

Таким образом, *чжулун* представляет собой не изображение мифического существа, а объемную космограмму, в которой представлены в сочетании символы Небесного змея (раздвоенный гребень, символ «пустоты») и Земной черепахи (круглые глаза, иногда с дополнительным ободком), а также показан процесс их соединения (волнистый язык, высунутый из рта *чжулуна*). Очень важным с функциональной

точки зрения является сквозная (чаще всего) прорезь под языком, соединяющая внутреннюю «пустоту» изделия с внешней, позволяя тем самым *чжулуну* оказывать магическое воздействие на окружающий мир. Этому же служит и местонахождение отверстия для подвески — голова Небесного змея и его язык должны быть обращены точно вниз, к земле, или вниз и немного вперед.

Эти же идеи реализованы в нефритовой фигурке, приведенной на Рис. 19 а. Это не *чжулун*, но фигурка передает весь комплекс присущих ему идей — раздвоенный гребень в виде двух завитков и «пустоты» между ними вверху, удлиненные глаза Небесного змея под ними, и заполненное его многократно

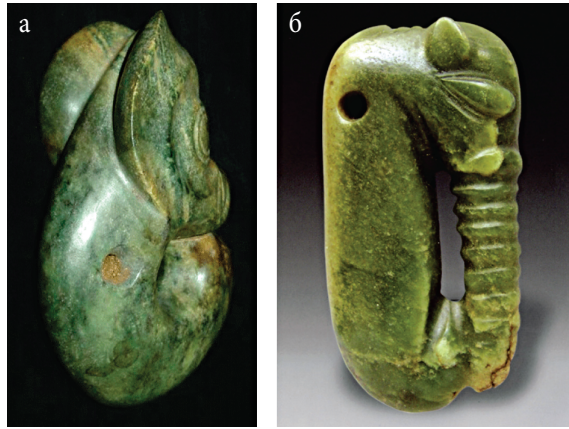


Рис. 18. Хуншаньские *чжулуны*
(а: вид на раздвоенный гребень;
б: Небесный змей и его язык)



Рис. 19. Символика *чжулуна* в иных нефритовых изделиях

повторенным раздвоенным языком пространство под глазами, а в самом низу — заглубленная прорезь, образующая зону контакта между языком и «пустотой» реального мира.

Эта же символика присутствует в кольце *хуань* 环 с выступом, напоминающим рукоять *бин* 柄, откуда и возникло название этого изделия *хуаньбин* 环柄. Здесь идея Небесного змея передана в виде круга, заполненного поперечными линиями, но в нижней части, из которой «растет» рукоять, имеется разрыв (аналог сквозной прорези у *чжулуна*), а сама рукоять покрыта обращенными вниз символами раздвоенного змеиноязычного языка, как и на Рис. 19 а.

5. Лянчжу: нефритовые *цун*ы

Практически синонимична смыслу нефритовых «облачных подвесок» и *чжулунов* семантика значительной части ритуальной утвари комплекса культур, относимых к Лянчжу. Наиболее совершенное оформление идея священного союза Неба и Земли, олицетворяемых Змеем и Черепахой, получила в строении чрезвычайно распространенных изделий этой культуры — нефритовых *цун*ов 琮. Чаще всего они имеют форму четырехгранной призмы со сквозным центральным каналом, с зональным делением по вертикали и горизонтали. Для строения *цуна* характерно сочетание геометрических (круг и квадрат) и символических (личины и их элементы) сюжетов. Наиболее полный, на наш взгляд, вариант лянчжуского *цуна* приведен на Рис. 20.

Этот вариант не относится к самым распространенным — обычно изготовителям хватало двух «ярусов» по вертикали, и «тройной» *цун*, в котором третий ярус полностью повторяет первый, встречается значительно реже более простого, «двойного». Изделие наглядно воплощает идею мироздания как места соединения Неба (круг) и Земли (квадрат), персонифицированных в Небесном змее (первый и третий уровни), обвивающем Земную черепаху (второй уровень), их изображения вынесены на грани призмы.



Рис. 20. Ритуальный предмет *цун* культуры Лянчжу (полная версия)

Образ Земной черепахи легко узнаваем по форме строения глаз и находящемуся между них, направленному вверх треугольнику — символу периферийной мировой горы, одной из четырех, служащих языком Земной черепахи. Пятая, центральная, как и в случае с символикой рассмотренного выше кувшина

культуры Мацзяяо и «облачных подвесок» Хуншаня, представлена «пустотой», находящейся в центре *цуна*.

Небесный змей изображен над черепахой и под ней, символически отражая идею окружения, обвивания. Здесь работает один из базовых принципов мифологической трактовки действительности: «то, что находится между, находится внутри».

Отличительной чертой этого типа изображений является их некоторая избыточность. Она проявляется как в удвоении изображения Небесного змея, приведенного в верхнем и нижнем ярусах, так и в удвоении его символики в этих ярусах — это не только глаза и язык, но и две параллельные линии, неизменно сопровождающие изображения Небесного змея, а следовательно, соотносимые с ним¹. Под глазами у всех персонажей горизонтальный орнамент, уверенно идентифицируемый как «язык» Небесного змея. Его наличие в орнаменте второго «яруса», отданного изображению Земной черепахи, указывает на соединение их языков — напомним, что языками черепахи является пять мировых гор, и на орнаменте второго яруса символ этой горы, поднятого вверх языка, уже присутствует. Примечательно, что идея порождающего «пустоту» соединения языков космической пары здесь представлена лишь символически, как наличие общего цилиндрического корпуса с «пустым» каналом внутри, так и разделяющего ярусы «пустого» пространства, ограниченного внутри стенкой всё того же содержащего «пустоту» цилиндра.

Этот *цун* был найден в могиле М 7 при раскопках лянчжуского кладбища в Яошани 瑶山. Здесь в единственном ярусе орнамента соединены символы Небесного змея (две горизонтальные линии вверху и язык внизу) и Земной черепахи (узнаваемые глаза и символ периферийной горы). В остальном семантика та же, что и у полной версии. Отличительной чертой является отступление от прямого угла у призмы — угол тупой, несколько обтекающий центральный цилиндр, что дает при виде сверху контур, близкий к восьмиугольнику — что



Рис. 21. Ритуальный предмет *цун* культуры Лянчжу (сокращенная версия)

¹ Это заключение подтверждается и иными космограммами китайского неолита. Символ из двух горизонтальных линий является, возможно, отсылкой к двум различным обликам неба, видимому днем («нижнему») и наблюдаемому ночью («верхнему»), что могло трактоваться как его двухслойность, нижний и верхний уровни.



Рис. 22. Цун с преобладанием символики Небесного змея (краткая версия)

само по себе является символом соединения круга и квадрата, Неба и Земли, Среднего мира людей.

Заметно более разнообразны варианты, представленные краткими версиями *цун*ов, часто акцентирующих образ одного из персонажей космической пары, при этом другой персонаж представлен лишь символически. Так, *цун*ы на Рис. 22 и 23 выдвигают на передний план образ Небесного змея, на Рис. 24 — Земной черепахи.

На первый взгляд, этот *цун* не содержит мотива, однозначно соотносимого с Земной черепахой. Круглые глаза без ободка — глаза Небесного



Рис. 23. Цун с преобладанием символики Небесного змея (краткая версия)

змея, две горизонтальные линии в верхней части орнамента выделены, они занимают по высоте почти половину орнамента, выступ под глазами является наглядным изображением высунутого языка, обращенного под углом вниз, что видно на боковых ракурсах, и это не выступ периферийной горы, та неизменно обращена углом вверх. Однако при явном преобладании символики Небесного змея, отсылка

к Земной черепахе здесь также присутствует в виде деления периферии центрального цилиндра, образующего правильную четырехгранную призму.

Аналогичную семантику имеет *цун*, изображенный на Рис. 23, за исключением того, что язык Небесного змея не изображен наглядно, а обозначен лишь символически.



Рис. 24. Цун с преобладанием символики Земной черепахи (краткая версия)

Весьма интересны *цун*ы, в которых визуально преобладает, казалось бы, образ Земной черепахи (Рис. 24 а, б), но это впечатление обманчиво.

Семантика Небесного змея представлена на этом *цуне* тремя элементами. Во-первых, почти полностью сглаженные углы призмы, что делает сечение в целом близким к окружности — символу Небесного змея, при формальном сохранении четырехчастного деления периферии. Во-вторых, наглядное изображение раздвоенного языка Небесного змея в виде перевернутой буквы «Т» между символом периферийной горы и языком Земной черепахи в нижней части орнамента. Отметим, что перекладина «Т» несколько выступает вниз, а язык черепахи вогнут, что заставляет вспомнить о символическом изображении Земной черепахи в виде квадрата их четырех вогнутых дуг, ее языков, приведенном на Рис. 19 д в первой части статьи.

Если рассматривать эти два языка как отдельный комплекс, указывающий на соединение начал, то к чему обращен символ горы? На полных и сокращенных версиях в верхней части, над горой, присутствует изображение Небесного змея или, как минимум, две горизонтальные линии, его символ, здесь же их нет. На наш взгляд, роль этих линий играет общий контур построения — верхняя линия представлена верхней окружностью цилиндра, а нижняя — верхним краем квадрата с орнаментом, тогда становится понятно, почему грань так сильно скруглена — это позволяет трактовать верхний край как дугу, то есть часть окружности, соответствующую этому конкретному квадрату с орнаментом. Такое строение, прямо соотносящее центральный цилиндр с Небесным змеем, усиливает символическую связь внешнего орнамента с внутренней «пустотой» цилиндра.

Наличие языка Небесного змея под символом Земной черепахи в пределах одного яруса вызывало ощущение некоторой незавершенности, ибо отражало их присутствие, но не взаимодействие. Решение этой художественной

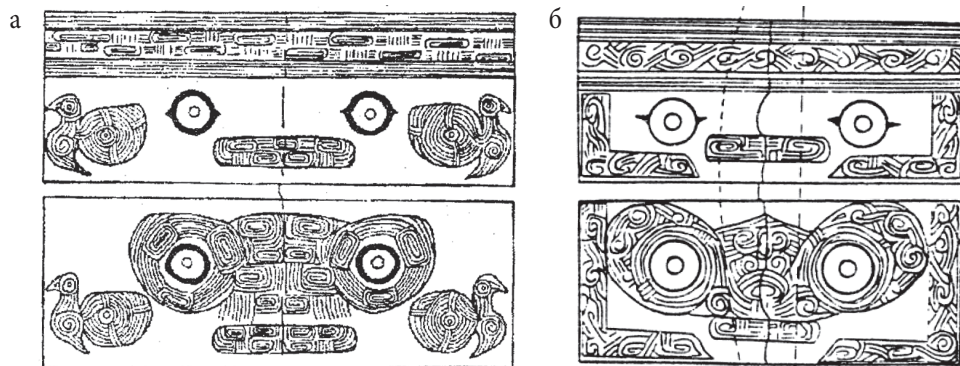


Рис. 25. Цуны с дождем

и космологической проблемы было найдено в орнаментах ряда обнаруженных археологами *цунов*. На Рис. 25 а, б в нижнем ярусе, где гора, язык Земной черепахи, соседствует с языком Небесного змея, пространство между ними заполнено символами, которые довольно реалистично, на наш взгляд, передают идею клубящихся облаков и струй дождя.



Рис. 26. Цун периода поздней Шан

Традиция создания *цунов* не была забыта и они использовались в ритуальной практике до конца Шан. Об этом свидетельствует не только образ Сюань-у, однозначно соотносимый с поздней Шан — ранним Чжоу, но и, например, хранящийся в музее пров. Цзянси *цун*, датируемый поздним периодом Шан, на котором ясно видны обращенные друг к другу головы Небесного змея и Земной черепахи (Рис. 26).

Заключение

На приведенных выше примерах мы постарались показать ту фундаментальную роль, которую играл миф о Ныряльщике и его производные реалии, брак Небесного змея и Земной черепахи, осуществляемый слиянием их языков, в духовной и материальной культуре знаменитых культур Древнего Китая. Разумеется, полностью эту тему исчерпать невозможно, но знание этого мифа может в чем-то помочь понимать и письменную историю. Так, идея о Небесном змее как высшем существе, источнике санкции на верховную власть, без его замены идеей абстрактного Неба, в последний раз была

использована правителем удела Цинь 秦, Вэнь-гуном 文公 (правил 765—716 гг. до н.э.).

К середине VIII в. до н.э. политические противоречия между уделами формально единого чжоуского государства серьёзно обострились. Прошло уже три столетия после падения Шан и триумфального объединения шанских и иных владений под властью выходцев из западных пределов тогдашней Поднебесной — чжоусцев. За это время правящий дом Чжоу пережил взлёт и начал движение к упадку. Выдавливаемые пришедшими с запада цюаньжунами, чжоусцы во времена правления Ю-вана 幽王 (правил 782—771 гг. до н.э.) вынуждены были оставить свои западные владения и перенести столицу из Цзунчжоу 宗周 на восток, в Лои 洛邑; во внутренней политике на передний план стали выдвигаться сильные удельные князья, стремившиеся если не к полной независимости от Чжоу, то к очень широкой автономии — настолько широкой, что границ её иногда было и не увидеть. Лавина была готова обрушиться, и не хватало лишь маленького камешка, повода, который позволил бы запустить давно назревшие процессы. Возможно, таким камешком стал сон, приснившийся в 756 г. до н.э. одной из важнейших политических фигур того времени — Вэнь-гуну, правителю одного из сильнейших уделов — Цинь. Сыма Цянь в гл. 28 «Исторических записок» (《史記》) описывает это событие так:

文公夢黃蛇自天下屬地，其口止於酈衍。文公問史敦，敦曰：“此上帝之徵，君其祠之。”於是作酈時，用三牲郊祭白帝焉。

Вэнь-гун во сне увидел, как жёлтый змей свесился с неба до самой земли, [открытый] рот его остановился напротив долин Фу. Вэнь-гун спросил историкографа Дуня [о значении сна, и] Дунь сказал: «Тем самым Шан-ди приглашает [вас,] правитель, [начать] приносить ему жертвы»¹. После этого

¹ Р.В. Вяткин перевел этот фрагмент так: «Вэнь-гун во сне увидел, как желтая змея спустилась с небес на землю, ее голова лежала на склоне горы Фу. Вэнь-гун спросил астролога Дуня [о значении сна]. Дунь ответил: “Это предзнаменование от Верховного владыки, вам, правитель, следует принести жертвы его духу»» [8, с. 155]. Перевод этот требует некоторых уточнений. В рамках древних космологических представлений, небо соотносилось с мужским началом, поэтому название этого небесного персонажа (хуан шэ 黃蛇) будет правильно перевести не «желтая змея», а «желтый змей» — тем более, что здесь описано некое взаимодействие между небесным существом и землей, служившей олицетворением началу женскому. Само слово хуан 黃 («желтый») в древних текстах имело оттенок «изначальный». Кроме того, нельзя согласиться с переводом выражения *цзы тьянь ся шу ди* 自天下屬地 как «спустилась с небес на землю», потому что знак *шу* 屬 говорит о соединении частей, но не о покидании Желтым змеем неба и его перемещении на землю, потому правильное будет перевести этот фрагмент «свесился с неба до самой земли». Перевод Б. Уотсона («a yellow serpent dangling down from heaven and touching the ground, and its mouth came to rest in the Vale of Fu» [9, p. 7]) также не совсем точен, потому что указывает на прикосновение Желтого змея к земле, мы же считаем, что это маловероятно. Обратим внимание, что при описании

[был] построен [жертвенник] Фучжи¹, где приносились в жертву [божеству Запада] Бай-ди три вида жертвенных животных.

Как отмечает С.М. Георгиевский, «Вэнь счёл толкование Ши-дуня справедливым, — принёс жертву Шан-ди и таким образом восхитил одну из прерогатив государя» [11, с. 84]. Лавина тронулась: «В 753 г. Вэнь[-гун] завёл специальных чиновников, которые должны были излагать историю удела Цинь (главным образом с того времени, когда к этому уделу были присоединены земли западного Чжоуского дома² [т.е. места, где дому Чжоу был пожалован «мандат Неба» — С.Б.]), учредил математический (т.е. астрологический — С.Б.) приказ и самовольно сделал изменения в календаре» [там же, с. 84—85] — иными словами, объявил себя носителем верховной власти, независимым от номинально правящей чжоуской династии. Его поведение стало примером для князей других уделов, они также стали вести себя независимо, «забывая» согласовывать с правящим домом Чжоу важные решения, и 749 г. до н.э. стал первым годом периода Лего 列国 (т.е. «Отделившихся царств»).

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. ШХЦ — Канон гор и морей (Шань хай цзин) / Предисл., пер. и комм. Э.М. Яншиной. М.: Изд-во «Наука» — ГРВЛ, 1977.
2. У Да-чэн. Гу юй ту као (Исследование изображений древних нефритов). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2013. 吴大澂. 古玉圖考. 北京: 中華書局, 2013年.
3. Хуан Жун. Цзунгучжай гу юй тулу (Собрание эстампов, [снятых с] древних нефритов [в антикварном магазине] Цзунгучжай). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1993. 黃溶. 尊古齋古玉圖錄. 上海: 上海古籍出版社, 1993年.
4. Рифтин Б.Л. От мифа к роману (эволюция изображения персонажа в китайской литературе). М.: «Наука» — ГРВЛ, 1979/
5. Яншина Э.М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М.: «Наука» — ГРВЛ, 1984.
6. Евсюков В.В. Мифология китайского неолита по материалам росписей на культуре Яншао. Новосибирск: «Наука» — Сибирское отделение, 1988.

свесившегося с неба Желтого змея, находящаяся у земли часть его тела названа не головой, а ртом, что имеет смысл лишь в том случае, если рот открыт, а рот Небесного змея открыт всегда.

¹ В названии алтаря, знак 丘 鄜 является названием местности, а 丘 時 означает «возвышение на поле (где приносились жертвы небу, земле и духам пяти стран света)» (БКРС, т. 3, с. 43, №. 5324).

² Через 3 года после упомянутого «сна», к 750 г. до н.э., циньский Вэнь-гун полностью отвоевал у цюаньжунов старые чжоуские земли вокруг древнего удела Чжоу — горы Ци 岐 и объединил под своей властью этих мест, в том числе оставшихся там и не ушедших на восток чжоусцев.

7. Алкин С.В. Древние культуры Северо-Восточного Китая: Неолит Южной Маньчжурии. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2007.

8. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи) / Пер. с кит., комм. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина. Т. IV. М.: «Наука» — ГРВЛ, 1986.

9. [Sima Qian.] Records of the Grand Historian: Han Dynasty, 2 vols. Translated by Burton Watson. Revision of 1961 ed. Hong Kong and New York: Renditions / Columbia University Press. 1993.

10. Большой китайско-русский словарь. Под ред. проф. И.М. Ошанина. В 4-х т. М.: «Наука» — ГРВЛ, 1984.

11. Георгиевский С.М. Первый период китайской истории (до императора Цинь-ши-хуан-ди). СПб: Печатня А. Григорьева, 1885.

12. Чжан Пэн-чуань. Чжунго таоцы тупу (Собрание росписей китайских керамических сосудов). Пекин: Вэньу чубаньшэ, 2005. 張朋川。中国陶器图谱。北京：文物出版社，2005年。

О ЖЕНСКОЙ ИПОСТАСИ ЦЗЫ
В ГАДАТЕЛЬНЫХ НАДПИСЯХ
ИЗ ВОСТОЧНОЙ ЧАСТИ ХУАЮАНЬЧЖУАН
(К ВОПРОСУ О СТАТУСЕ ЖЕНЩИН
В ПОЗДНЕСАНСКОМ КИТАЕ)



В октябре 1991 года в ходе археологических раскопок на восточной окраине д. Хуаюаньчжуан (археологический комплекс Хуаюаньчжуан дун ди 花園莊東地, сокр.: Хуадун 花東), приблизительно в 400 м к югу от д. Сяотунь 小屯 в Иньсюе¹ (близ г. Аньян 安陽, пров. Хэнань 河南), где в конце II—го тыс. до н.э. находилась столица древнекитайского государственного образования Шан 商, археологами была обнаружена яма НЗ с гадательными надписями на костях². Всего было расчищено 1583 фрагмента, в том числе 689 фрагментов с надписями, преимущественно представленных черепашьими щитками. Без всякого преувеличения можно утверждать, что хуадунская находка является третьим крупнейшим археологическим открытием гадательных костей в Иньсюе после находок гадательных костей с надписями в яме YH127 на северо-востоке д. Сяотунь в 1936 г. и в южной части Сяотуни в 1973 г. [1, с. 41—42]. Полностью надписи из восточной части Хуаюаньчжуан (далее — хуадунские надписи)

¹ Иньсюй 殷墟 («Развалины Инь») — археологический комплекс столичного города древнекитайского государства Шан 商, или Инь 殷, находится близ г. Аньян 安陽, пров. Хэнань 河南.

² Гадательные надписи на костях — *цзягувэнь* 甲骨文 («надписи на щитках [черепах] и костях [животных]») являются главным аутентичным и синхронным эпиграфическим источником позднешанского периода (ок. 1250/1238 — 1046/102 гг. до н. э.).

были опубликованы в 2003 г. [2], и с тех пор ведется их интенсивное изучение и обсуждение.

В данной статье автором высказывается предположение, что записи гаданий, обнаруженных на гадательных костях из позднешанского археологического комплекса восточной части Хуаюаньчжуан, сделаны от имени аристократической женщины, именуемой в гадательных надписях Цзы 子. Основные аргументы в пользу этой версии охватывают комплекс вопросов, связанных с жертвоприношениями предкам, особенностями ритуальной деятельности, взаимоотношениями протагониста с другими персонажами надписей. Предположение о женской ипостаси Цзы соответствует современным представлениям о высоком статусе шанских женщин, который не ограничивался домашними обязанностями и предполагал широкое участие аристократических женщин в различных видах общественной деятельности.

Главной особенностью хуадунских инскрипций является то, что они фиксируют гадания, которые не относятся к числу мантических сеансов, совершенных шанским ваном или ванскими гадателями по заказу последнего. Дело в том, что значительная часть ныне известных гадательных надписей из Иньсюя составляют категорию «царских гадательных надписей» (ван бу цы 王卜辭), и лишь менее 5% от общего числа надписей составляют записи гаданий, сделанных безымянными гадателями или гадателями, входящими в так называемую «группу Цзы» (Цзы цзу 子組)¹. Центральным персонажем гаданий этой группы является лицо, именуемое в инскрипциях Цзы 子. Нам доподлинно неизвестно, какую должность занимали эти лица и в каких отношениях состояли с шанским ваном. Важным представляется то, что они имели право собственную дивинационную и иную ритуальную деятельность. Наиболее вероятно, персонажи Цзы принадлежали к царскому клану и занимали высокое положение в шанском обществе. К гадательным надписям «группы Цзы» относятся и хуадунские гадания, записи которых, как и ранее обнаруженные гадательные инскрипции, были санкционированы Цзы.

¹ Эта категория гадательных надписей получила название «нецарских гадательных надписей» (фэй ван бу цы 非王卜辭). Несмотря на то, что к этой категории также относят так называемые «нецарские безымянные гадательные надписи» (фэй ван у мин бу цы 非王無名卜辭), их главную и большую часть составляют Цзы бу цы 子卜辭 «гадательные надписи Цзы» [3, с. 6]. По этим надписям можно определенно установить, что заказчиком гаданий выступает лицо, именуемое Цзы. Помимо гадательных надписей из ямы НЗ восточной части Хуаюаньчжуан в корпус гадательных надписей группы Цзы включаются ранее открытые надписи так называемой «группы Цзы» (Цзы цзу 子組), обнаруженные преимущественно в знаменитой яме УН127 Иньсюя, а также в некоторых других ямах и неустановленных местах. При этом Цзы — заказчик данных гаданий и Цзы — хозяин хуадунских гаданий являются разными персонажами [3, с. 158—159, 165].

По поводу социальной идентификации протагониста хуадунских надписей существуют различные точки зрения. Одни исследователи полагают, что хуадунский Цзы приходился родным сыном шанскому вану У-дину 武丁 (1250—1192 гг. до н.э., см.: [4, с. 55]), и в этом случае он отождествляется либо с известным по позднейшим литературным памятникам царевичем Сяо-цзи 孝己¹, либо с теми или иными персонажами гадательных надписей, именуемых Цзы². Другие соотносят его с тем или иным представителем поколения сыновей шанского вана или даже видят в нем царского сановника, который, к тому же, возможно, являлся родоначальником собственного клана, отделившегося от главной ветви царского клана³. По заключению Чан Яо-хуа 常耀華, в настоящее время анализ хуадунских гадательных инскрипций позволяет предположить, что их заказчик состоял в родственных связях с царской семьей и не жил после У-дина, однако точно установить его социальный статус не представляется возможным [3, с. 286].

По нашим сведениям, никто из авторов предложенных версий не сомневается в том, что хуадунский Цзы являлся мужчиной и, как правило, гендерная проблематика исследователями не рассматривается. Так, известный исследователь *цзягувэнь* Хуан Тянь-шу 黄天樹 подчеркивает важность версии о том, что Цзы в хуадунских надписях — это в первую очередь сын, который для своего отца — царя и главы клана (*да цзун* 大宗) являлся младшим родоначальником (*сяо цзун* 小宗)⁴. Однако следует принять во внимание тот факт, что, по меньшей мере, в начале позднешанского периода социальная роль женщины, в особенности, представительницы элиты, была относительно высока и проявлялась в различных сторонах жизни общества.

Шанская эпиграфика свидетельствует о том, что по своему статусу и роду занятий шанские аристократки играли важную роль в жизни общества. Некоторые из их функций можно охарактеризовать как сугубо мужские. Так,

¹ Данный персонаж появляется в некоторых восточножоуских и западноханьских произведениях (см., например, запись под 25-м годом правления У-дина в хронике «Бамбуковые анналы» (*Чжу-шу цзи-нянь* 竹書記年) [5, с. 158]). Версия об отождествлении хуадунского Цзы с Сяо-цзи предложена Хань Цзян-су 韓江蘇 [6]. Напротив, Чан Яо-хуа 常耀華 доказывает, что Цзы не являлся Сяо-цзи [3, с. 272—276].

² Так, Яо Сюань 姚萱 высказывается предположение, что под Цзы в хуадунских надписях подразумевается фигурирующий в надписях «группы гадателя Биня» (*Бинь цзу* 賓組) некий Цзы Жун 子欸(戎), которого китайская исследовательница считает родным сыном У-дина [4, с. 55].

³ Обзор различных версий идентификации хуадунского Цзы см.: [7, с. 37].

⁴ Хуан Тянь-шу исходит из того, что в своем первоначальном значении иероглиф *цзы* 子 означает «сын», позднее же путем расширения семантики им стал записываться шанский титул главы семьи [8, с. 49—50].

Фу Хао 婦好¹, которая, как принято считать, являлась супругой У-дина, занимается военными приготовлениями [10, № 7283] и собирает для похода трехтысячное войско, Фу Цзин 婦姁 отправляется в карательный поход против племени лун-фанов 龍方 [10, № 6585]. Кроме того, женщины совершают подношения, в основном, парами черепаших панцирей, предназначенных для гаданий [10, № 1853, 5545, 6177, 7081], получают приказы шанского вана [10, № 21653], выполняют «дела» правителя [10, № 5495], совершают жертвоприношения царским предкам [10, № 94, 924; 11, № 160], в том числе, в различных местах [10, № 8035]. После смерти некоторые женщины обожествлялись и становились объектами ритуальной деятельности [10, № 629, 32757], а также (как, например, Фу Хао) даже брались в жены давно умершими шанскими правителями и верховным божеством Ди 帝 [10, № 2636, 3637]. В конце позднешанского периода умершие правительницы (супруги и матери ванов) были включены в пятиритуальный годовой цикл и получали подношения наряду с правителями.

Эпиграфические сведения подтверждаются археологическими данными: по составу погребального инвентаря аристократические женские могилы отличаются от мужских лишь меньшим количеством бронзового оружия и наличием бронзовых зеркал [12, с. 141—150], а также иных сугубо женских предметов (нефритовых шпилек для волос и др.). В целом, несмотря на то, что шанские женщины жили в обществе, в котором мужчины ставились выше женщин, тем не менее, в то же время положение женщин не было однородным, представительницы элиты, по-видимому, обладали более значительной ценностью и властью, чем в более поздний период [13, р. 71]. Анализ археологических данных Иньсюя показывает, что хотя женщины занимали вторичные позиции при царском дворе и в обществе, но и в этом положении они обладали высоким иерархическим статусом, основанном на личных достоинствах, проявлявшихся в красоте, благосостоянии, власти, воинской доблести и семейном положении [14, р. 2074]. Если к этому добавить отсутствие явных доказательств, указывающих на мужскую идентификацию Цзы, то гипотеза о том, что под именем этого персонажа скрывается женщина не выглядит невероятной.

¹ В царских гадательных надписях периода У-дина Фу Хао — наиболее упоминаемая фигура группы фу. Ее имя встречается в более ста инскрипциях, посвященных жертвоприношениям, военным кампаниям, родам и болезням этой женщины. В 1976 г. в Иньсюе была обнаружена не разграбленная могила (известна как могила №5) с богатым сопроводительным инвентарем, в том числе бронзовыми сосудами с вырезанными именами Фу Хао и Сы Му-синь 司母辛 (как считается, это посмертное имя Фу Хао). Китайские ученые почти единодушно считают, что Фу Хао являлась супругой шанского вана [9, с. 636—637].

В действительности имеется целый ряд эпиграфических свидетельств, позволяющих поставить вопрос о том, что владельцем хуадунского гадательного «архива» являлась женщина. Конкретнее говоря, ряд совершаемых хуадунским Цзы действий имеют скорее женский характер, нежели мужской.

Основываясь на словоупотреблении слова *цзы* 子 в гадательных надписях, китайские ученые выделяют следующие значения¹: 1) титул, 2) термин родства², 3) род Цзы³ [17, с. 338]. В гадательных надписях также фигурирует сочетание *до цзы* 多子 «многие *цзы*» как собирательное название всей совокупности лиц, называемых Цзы. Большинство имен со знаком *цзы*, выступающим в качестве апеллятива, образованы путем добавления к последнему личного имени (как правило, в следующем порядке: Цзы+личное имя)⁴. Во многом уверенность в мужской принадлежности шанских *цзы* зиждется на том, что исследователи видят в них глав кланов («сыновей»), которые создавались одновременно с пожалованием того или иного удела, расположенного, главным образом, внутри столичного пояса. Действительно, часто личные имена этих Цзы совпадают с топонимами, что позволяет предположить об их связи с практикой пожалования земельных уделов: вступивший в права владения тем или иным уделом получал имя, которым называлась данная местность. Родоначальниками могли быть как родные сыновья правителя, так и отпрыски поколений дедов, отцов или старших и младших братьев вана, включая выходцев из аристократических родов, в разное время связавшихся с царским кланом брачными узами [18, с. 185—187]. Однако, поскольку немалое количество личных имен не привязано к топонимам, то их происхождение имеет другие корни.

Что касается термина *цзы*, то он обладает относительно широкой семантикой. Прежде всего, следует заметить, что в классической литературе знак *цзы*

¹ В китайском языке иероглиф *цзы* имеет целый ряд именных значений: 1) «сын», 2) «[ближайший] потомок, дитя; сын; дочь», 3) «детеныш», 4) «плод, семя», 5) «яйцо; икра», 6) «проценты, доход, прибыль», 7) «мелочь (о мелких предметах и пр.)», 8) «кость, фишка, шашка», 9) «почтенный, досточтимый; сударь, господин; уважаемый учитель (наставник); Вы, он (при обращении)», 10) «человек, муж, деятель», 11) «трактат; мыслители, трактаты мыслителей (философов)», 12) цзы (наследственный титул, виконт» [15, № 5121]. Его первоначальная семантика без труда угадывается в графике шанского знака, который представляет собой пиктографическое изображение ребенка. Видимо, на раннем этапе этим знаком обозначались дети, причем как мужского, так и женского пола.

² Т.е. сын или племянник.

³ Согласно сведениям письменных памятников, шанские ваны принадлежали к роду Цзы [16, с. 14].

⁴ Всего насчитывается 156 имен, записанных этим способом. В то же время в гадательных надписях зафиксировано 29 имен, записанных в обратном порядке — личное имя+Цзы [18, с. 185].

употребляется для обозначения отпрысков обоих полов. Согласно комментариям Чжэн Сюаня 鄭玄 (127—200) к «Ли цзи» 禮記 («Записи о ритуале», глава «Подробное изложение благопристойности» (Цюй ли ся 曲禮下), часть вторая), во фразе — «сыновья и дочери по отношению к отцу и матери называют себя по имени» (цзы юй фу му цзэ цзы мин е 子於父母則自名也) — под цзы подразумеваются дети обоих полов [19, с. 46]. Это свидетельствует о том, что в древности термин цзы служил для обозначения как сыновей, так и дочерей. Примером употребления цзы в значении «дитя» по отношению к дочери могут служить следующие строки из «Канона стихов» (Ши цзин 詩經): «Дитя (дочь) князя Ци, жена князя Вэй» (Ци хоу чжи цзы, Вэй хоу чжи ци 齊侯之子衛侯之妻) («Красавица» (Шо жэнь 碩人)) [20, с. 115]¹.

Здесь следует отметить, что в гадательных надписях упоминается другая группа персонажей — фу 婦 «жена, замужняя женщина»². В надписях фигурирует словосочетание до фу 多婦 «многие жены», что наводит исследователей на мысль, что в семантике термина фу просматривается не только брачный статус и женская принадлежность, но и социальное положение, если расценивать фу как название должности при царском дворе [3, с. 414—418]. Считается, что эта категория включает как жен вана и его братьев, так и жен носителей титула Цзы [18, с. 187]. В большинстве случаев личные имена, добавленные к апеллативу Фу, записываются знаками, имеющими в своем составе детерминатив ньюй 女 «женщина»³. Это позволяет с высокой степенью уверенности утверждать, что лица, имена которых включают термин фу, являлись женщинами. В отличие от этого с гендерной идентификацией персонажей Цзы дело обстоит не столь однозначно.

В шанских гадательных надписях некоторые личные имена с апеллативом Цзы также можно расценивать как женские. Основанием для этого служит наличие графемы ньюй «женщина» в знаках, которым записываются эти имена. Дело в том, что в некоторых случаях к апеллативу Цзы, как и в именах с апеллативом Фу, добавлены имена, записывающиеся знаками с графемой

¹ В переводе А.А. Штукина: «О новобрачная, циского князя ты дочь, Нашему вэйскому князю теперь ты жена» (см. «Песни царства Вэй», «Ты величава собой» (I, V, 3) [21, с. 59]). Этот пример показывает, что в древнекитайском классическом языке иероглиф цзы употреблялся в значении ребенка, независимо от его пола.

² В шанском знаке фу обычно отсутствует детерминатив ньюй 女 «женщина», поэтому более точным соответствием этого знака является современный иероглиф чжоу 帚 «веник, метла» (шанский знак пиктографически изображает веник, сделанный из растений [22, с. 136]). Наряду с этим, встречен знак, записанный с этим детерминативом, и, если принять, что эта графическая форма представляет собой первоначальную форму знака фу, то можно сказать, что в исходном варианте свидетельства женской семантики были очевидны.

³ Имена со знаком фу в своем составе образуются аналогичным способом, что и в случае Цзы: Фу+личное имя.

«женщина» в своем составе, что недвусмысленно указывает на их принадлежность женщинам. В качестве примера можно привести такие имена, как Цзы Фоу 子媯 [10, № 10579], Цзы Чжэн 子妊 [10, № 7145] и других¹. Эти имена также встречаются в сочетании как с апеллятивом Фу, так и с Цзы, например: Фу Чжэн 婦妊 [10, № 2803] и Цзы Чжэн 子妊 [10, № 7145], Фу То 婦妥 [10, № 21793] и Цзы То 子妥 [10, № 20038]. Как представляется, в этих случаях речь идет об одних и тех же женщинах. Причины, по которым их статус в какой-то момент изменился, нам неизвестны, при этом важным является то, что термин *цзы* фигурирует в имени женских персонажей. Кроме того, в некоторых личных именах категории Цзы, для которых отсутствует соответствующая пара в категории Фу, также встречается элемент «женщина», например, Цзы Мэй 子媚 [10, № 14035], Цзы Ань 子窰 [10, № 924], Цзы Бинь 子窰 [10, № 905], на основании чего эти имена можно отнести к женским.

Одним из наиболее надежных критериев для определения пола персонажей гадательных надписей являются записи гаданий о рождении ребенка. В них, как правило, роженицами указываются женщины группы Фу (например Фу Хао 婦好 [10, № 13996], Фу Цзин 婦井(姁) [10, № 14314] и другие) или женщины, чьи имена записываются знаками, включающими элемент «женщина» (без добавления апеллятива Фу), например: Жу 汝 [10, № 14026], Фу 媯 [10, № 14053] и другие. В то же время в некоторых надписях личное имя роженицы записывалось без каких-либо «женских» атрибутов в виде термина *фу* или графемы *нью* (см., например, [10, № 13972]).

В этой связи важное принципиальное значение имеют гадательные надписи, в которых сообщается о «разрешении от бремени» некоторых Цзы (в частности, Цзы Му 子目, Цзы Коу 子昌, Цзы Мэй 子媚):

(1) 貞子目媯不其嘉王占曰惟茲...嘉

Вызывали: Цзы Му разрешится от бремени, не будет благополучно? Ван, разгадав [трещины на костях], сказал: именно этот... благополучно [10, № 14034].

(2) 甲辰卜爭貞子昌媯不其嘉女五月

В [день] *цзя-чэнь* гадали, Чжэн вызывал: Цзы Коу разрешится от бремени, не будет благополучно [для] женщины²? В пятую луну [10, № 14033].

¹ По нашим подсчетам, всего в гадательных надписях содержится 14 имен Цзы с личным именем, обозначавшимся знаком с графемой *нью*.

² Альтернативная интерпретация выражения *бу ци цзя нью 不其嘉女* как «[роды] не будут благополучными, родится девочка?» предполагает, что уже в Шан рождению мальчика предавалось исключительное значение, а рождение девочки считалось «неблагополучием». У нас существуют сомнения по поводу данного толкования. В то же время заметим, что аналогичные представления издревле бытовали в Китае и сохраняются до сих пор.

(3) 貞子媚婉不其嘉 二告

Вызывали: [когда] Цзы Мэй разрешится от бремени, не будет благополучно? Дважды объявлено [10, № 14035].

Все эти надписи датируются первым периодом гадательных надписей, приходящимся на период царствования У-дина. К этому же периоду относятся и хуадунские надписи [4, с. 3]. Особого внимания заслуживает то обстоятельство, что женщины-цзы, рождая детей, должны были состоять в браке. Поэтому различие между женщинами-фу и женщинами-цзы заключается, видимо, не в брачном, а, вероятно, социальном статусе, однако определить, где проходит граница между двумя группами, представляется трудной задачей. Как бы то ни было, судя по гаданиям о «разрешении от бремени», нельзя утверждать, что рожали преимущественно фу и лишь в виде исключения цзы.

Интересным примером гаданий о родах является следующая инскрипция:

(4) 殷貞子婉王占... 惟丁婉...

Кэ вызывал: Цзы разрешится от бремени? Ван, разгадав [трещины на костях] ... именно [в день *дин*] разрешится от бремени... [10, № 13975].

В надписи (4) объект гадания, называемый лишь по апеллятиву Цзы, нам неизвестен, однако важно отметить, что даже без личного имени лицо, именное Цзы, воспринималось шанскими гадателями как женщина. Таким образом, один только факт, что знаком *цзы* в гадательных надписях записываются не только мужчины, но и женщины, заставляет поставить вопрос о гендерной идентичности хуадунского персонажа Цзы. По нашей версии, Цзы — это женщина, принадлежавшая к элите шанского общества. Исходя из этого тезиса, рассмотрим некоторые надписи их хуадунского архива, подтверждающие, на наш взгляд, это предположение.

Прежде всего, следует отметить, что исследователями признается факт принадлежности ряда так называемых «нецарских надписей безымянных гадателей», связанных с культом прародительниц, гадательницам-женщинам [23, р. 46]. Большое количество женских имен, среди которых имеются как получатели культа, так и живущие персонажи, зафиксированы в надписях на гадательных костях, обнаруженных в иньсуйских ямах УН251 и 330, на основании чего эти записи гаданий считаются женскими [4, с. 413]. В виду того, что гадательные надписи одной из групп Цзы тесно связаны с женской деятельностью, Чэнь Мэн-цзя 陳夢家 (1911—1966) предположил, что надписи этой группы были сделаны «царскими наложницами» (*пинь фэй* 嬪妃) [24, с. 167]. Представляется весьма вероятным, что шанская практика гаданий, выходящих за пределы официальной мантики, находилась в руках женщин, имеющих отношение к царскому двору или семье.

Большая часть как хуадунских, так и царских гаданий, посвящена жертвоприношениям шанским мужским и женским царским предкам. В корпусе

хуадунских гадательных инскрипций особняком стоит одна надпись, которую можно трактовать как сообщение о жертвоприношении Сюань-няо 玄鳥 («темная птица»):

(5) 辛卜貞生(往)鳶(玄鳥)疾不死

В [день] *синь* гадали, визнавали: [если] совершим ритуал *ван*¹ для Сюань-няо, болеющий не умрет? [2, № 496].

В древнекитайской традиции с мифологической птицей Сюань-няо связано зарождение шанского рода. По сообщению «Ши-цзина» («Канон стихов», «Гимны дома Шан» (*Шан сун* 商頌), «Темная птица» (Сюань-няо 玄鳥), у А.А. Штукина — «Гимн царям Чэн-тану и У-дину», IV, V, 3):

Ласточка, волей небес опустившись с высот,

Шанских царей порождает прославленный род² [21, с. 305].

Идет ли здесь речь о реальной ласточке или иной, мифологической, птице³, в мифе о Сюань-няо содержится мотив чудесного рождения шанского родоначальника, выражающий идею божественного происхождения предков шанских правителей [27, с. 83]. Согласно древнекитайской традиции, женщина по имени Цзянь-ди 簡狄 проглотила яйцо, которое уронила пролетавшая птица *сюань-няо*, и после этого понесла и родила шанского первопредка Се 契 [16, с. 14]. Вероятно, с поклонением сакральной птице был связан культ древней прародительницы, превращенной в мифологии в мать мужских предков. Можно предположить, что в архаических верованиях образ птицы, считавшейся тотемным животным рода, контаминировался с образом женского предка. Вполне вероятно, что прародительница шанского царского клана представлялась в виде некоей птицы или эта птица являлась ее атрибутом. Позднее эти представления превратились в миф о чудесном рождении мужского царского предка, причем священная птица фигурировала в нем не как животное, связанное с женщиной, а как посланник (т.е. медиатор) верховного бога. Такая трансформация не помешала тому, что птица Сюань-няо начала осмысливаться как женское божество, что, по нашему мнению, фиксируется в вышеуказанной гадательной надписи.

Кроме того, в мифе о темной птице нашли отражение идеи плодородия и продолжения рода, которые воплощались в женской ритуальной практике. По некоторым предположениям, проглатывание Цзянь-ди яйца птицы выражает идею ритуального совокупления, когда женщины один раз в год должны

¹ Согласно альтернативной интерпретации, *ван* 往 имеет значение «направляться в», а Сюаньняо — название местности [25, р. 81].

² В оригинальном тексте: 天命玄鳥降而生商 «Небо повелело *сюань-няо* спуститься и породить Шан».

³ Подробнее о том, черты каких птиц воплощены в образе шанской птицы *сюань-няо*, см. [26, с. 28—34].

были отдаваться мужчинам в храме темной птицы. В древнекитайских представлениях с образом *сюань-няо* связано весеннее празднество, символизирующее оживление природы и долженствующее обеспечить ее плодородие в наступающем сельскохозяйственном году; к тому же, оно носило оргиастический характер [27, с. 47—48, 123].

Похожий на шанскую лигатуру *сюань-няо* 鸞 знак можно обнаружить на бронзовом чайнике *ху* 壺, датируемым позднешанским периодом. В лаконичной инскрипции на этом чайнике в виде знаков *сюань няо фу* 玄鳥婦 (Рис. 1) исследователи усматривают родовую эмблему владелицы сосуда, принадлежавшей к женской группе *фу*. Как считается, надпись на этом чайнике прямо отсылает к шанскому этногенетическому мифу [3, с. 247].

В то же время можно предположить, что создательница данного сосуда являлась служительницей культа *сюань-няо*, при этом важным представляется женская атрибуция шанской сакральной птицы. Вполне вероятно, что в Шан культ *сюань-няо* был связан с деторождением и плодородием, отправлялся жрицами. В надписи (5) сообщается о жертвоприношении Сюань-няо по случаю болезни, поэтому с этим божеством, вероятно, связывались надежды на выздоровление. Как бы то ни было, главным представляется то, что ритуальное подношение Сюань-няо, совершаемое Цзы, может с определенными оговорками расцениваться как один из женских ритуалов и соответственно указывает на женскую идентичность хуадунского персонажа.

Возвращаясь к гадательным инскрипциям из Хуаюаньчжуана, отметим, что в записях гаданий о жертвоприношениях реципиентами подношений Цзы называются такие великие шанские предки-правители, как Шан-цзя 上甲, Да-и 大乙 и Да-цзя 大甲¹. Судя по всему, хуадунская Цзы пользовалась широкими ритуальными полномочиями, что говорит о ее высоком социальном статусе и вероятном родстве с шанским ваном. Однако, по сравнению с царскими жертвоприношениями, ритуальная деятельность Цзы выглядит ограниченной, потому что она не охватывает всей совокупности объектов шанских жертвоприношений (в частности, отсутствуют надписи о жертвоприношениях некоторым далеким предкам и природным божествам).



Рис. 1. Изображение иероглифов *сюань няо фу* 玄鳥婦 на бронзовом чайнике

¹ Судя по гадательным надписям, Шан-цзя — это первый правитель шанцев, с которого начинается ритуальный шанский цикл; Да-и — основатель государства Шан, первый династический правитель Чэн Тан 成湯, Да-цзя 大甲 — старший сын Тана — Тай-цзя 太甲 [9, с. 594, 598, 602].

Упоминания вышеуказанных предков-правителей в хуадунских надписях единичны. Так, насчитывается три надписи о жертвоприношениях для Шан-цзя, одна надпись — для Да-и, четыре надписи — для Да-цзя 大甲. На этом фоне наиболее внушительным представляется культ двух других мужских предков, записанных с помощью термина родства цзу 祖 «прародитель» — Цзу-цзя 祖甲 и Цзу-и 祖乙, гадания о жертвоприношениях которым зафиксированы соответственно в 83-х и 105-ти надписях. На сегодняшний день мнения по поводу того, кто из шанских предков скрывается под этими именами, довольно широко разнятся. Ими могли быть как умершие царские, так и собственные предки хуадунского протагониста, относящиеся к поколению цзу, т. е. дедов и старше. В первом случае ими могут являться одни из умерших шанских правителей, в именах которых присутствуют знаки десятиричного цикла «небесных столбов» (тянь гань) — цзя 甲 или и 乙¹. В случае же принадлежности Цзы к боковой ветви царского клана упомянутых Цзу-цзя и Цзу-и следует считать предками по генеалогической линии Цзы, отличной от царской. Иначе говоря, тогда оба этих предка приходились Цзы дедами или более древними предшественниками. Как бы то ни было, очевидным представляется тот факт, что ритуальная деятельность Цзы отличалась царских ритуалов жертвоприношений.

Резкий контраст с жертвоприношениями мужским предкам составляет ритуальная деятельность Цзы, посвященная женским предкам, а именно — «прародительницам» би 妣 (妣), к числу которых относились женские предки поколения бабок и старше. В этом заключается главное отличие хуадунских ритуалов от царских. В корпусе хуадунских гадательных инскрипций насчитывается 311 надписей о жертвоприношениях для Би-гэн 妣庚, 39 надписей — для Би-цзи 妣己, 30 надписей — для Би-дин 妣丁. Как видим, количество записей гаданий о Би-гэн почти в два раза превышает число надписей о жертвоприношениях для «дедов» Цзу-цзя и Цзу-и. Такое превосходство может свидетельствовать о том, что женские предки расценивались в качестве наиболее предпочтительных объектов ритуальной деятельности потому, что отправителем культа являлась женщина.

¹ Так, например, если протагонист хуадунских гаданий принадлежал к поколению «детей» вана, то в Цзу-и можно увидеть отца У-дина — Сяо-и 小乙, а в Цзу-цзя — дядю У-дина Сян-цзя 象甲 или вана, относящихся к предшествующим поколениям — Цзу-и и Во-цзя 沃甲. Если принять, что субъект хуадунских гаданий — женщина, то здесь возникает вопрос, можно ли говорить о том, что предки, которым Цзы приносила жертвы, были, собственно говоря, ее родовыми предками? Бесспорно, утвердительный ответ возможен в случае, если она принадлежала к этому роду, выполняла повеления вана или была замужем за членом шанского клана (заметим, что брачный статус Цзы нам неизвестен). Согласно эпиграфическим исследованиям, в эпоху Чжоу, когда женщина выходила замуж, она вместе с супругом приносила жертвы родовым предкам мужа [28, с. 91—93].

Судя по содержанию гаданий, культ Би-гэн отличался особым разнообразием и щедростью даров, подносившихся этой прародительнице, о чем, к примеру, сообщается в следующих надписях:

(6) 歲匕(妣)庚牡

Изрубим¹ [для] Би-гэн быка²?

(7) 己卜夷(惠)豕于匕(妣)庚

В [день] *цзи* гадали: именно свинью³ [употребить в жертву] для Би-гэн?

(8) 己卜夷(惠)牝于匕(妣)庚

В [день] *цзи* гадали: именно корову⁴ [употребим в жертву] для Би-гэн? [2, № 3].

(9) 丙歲匕(妣)庚牡祝鬯告夢

В [день] *бин* изрубим [для] Би-гэн овна⁵, совершив подношение жертвенным вином, [ритуально] доложим о сновидении? [2, № 26].

(10) 庚卜才(在)麓歲匕(妣)庚三牡又鬯二至卣(禦)𠄎百牛又五

В [день] *гэн* гадали, в [местности] Лай: изрубим [для] Би-гэн трех овнов, поднесем жертвенного вина две [меры], прибыв совершить ритуал *юй*⁶, дадим обет о заклании сотни быков и еще пяти, [записав это на планках?]⁷? [2, № 27].

(11) 甲辰歲匕(妣)庚牝一祝鬯才(在)麓

В [день] *цзя-чэнь* изрубим [для] Би-гэн одну овцу⁸, совершив подношение жертвенного вина? В [местности] Лу [2, № 37].

¹ К шанскому знаку *суй* 歲 этимологически восходит иероглиф *гуй* 剝 «колоть», «ранить». В его графике содержится элемент, изображающий алебарду или секиру, поэтому смысл выражаемого этим знаком жертвоприношения состоял в том, что заклание жертвы осуществлялось путем его разрубания или разрезания (мы переводим как «изрубить (на куски)». Жертвоприношение *суй* являлось одним из наиболее распространенных шанских ритуалов на протяжении всего позднешанского периода [9, с. 415].

² Знаком *му* 牡 записывается самец крупного рогатого скота. Поскольку в надписи не указано количество приносимых голов, то можно допустить, что закланию подлежал не один, а несколько быков. Это также касается аналогичных случаев с другими жертвенными животными.

³ Возможен также вариант перевода во множественном числе — «свиней».

⁴ Вариант: «коров». В широком смысле *пинь* 牝 — самка крупного рогатого скота.

⁵ Вариант: «овнов». Знаком 牡, условно читаемым как *му* (по аналогии с *му* 牡), записывается самец овцы домашней или шире — мелкого рогатого скота.

⁶ Об этом ритуале речь пойдет ниже.

⁷ Знак *цэ* 𠄎 (册) представляет собой изображение емкости, в которую помещают связанные вместе деревянные (бамбуковые?) планки для записей (археологами эти предметы не обнаружены). Этот ритуал, вероятно, был разновидностью письменного контракта с сакральными силами с обещанием пожертвований [29, р. 29—30, п. 44].

⁸ Знаком 牝, условно читаемым *пинь*, записывается самка овцы домашней и шире — мелкого рогатого скота.

(12) 歲匕(妣)庚白𧈧

[Изрубим для] Би-гэн белого кабана¹? [2, № 53].

(13) 己酉夕翌日舌(磔)匕(妣)庚黑牡一

Вечером [дня] *цзи-ю*, в день совершения ритуала *и-жи*², разрежем на части [для] Би-гэн одного черного быка? [2, № 150].

(14) 辛酉昃歲匕(妣)庚黑牝一子祝

В [день] *синь-ю*, пополудни, изрубив [для] Би-гэн одну черную корову, Цзы совершит ритуал заклинания? [2, № 175].

(15) 己卜夷(惠)白豕于匕(妣)庚又鬯

В [день] *цзи* гадали: именно белую свинью [употребим в жертву] для Би-гэн, совершив подношение жертвенным вином?

(16) 丁卜蚊(殺)二牛𠂔伐𠂔(作)賓匕(妣)庚

В [день] *дин* гадали: забьем двух быков, совершив ритуалы *юй* [и] обезглавливания, сделав [так], ритуально встретим Би-гэн?

(17) 丁卜蚊(殺)宰匕(妣)庚若

В [день] *дин* гадали: [если] забьем жертвенного барана³ для Би-гэн, [будет ли] одобрение?

(18) 丁卜歲匕(妣)庚牡又二𧈧

В [день] *дин* гадали: изрубим [для] Би-гэн быка и еще двух кабанов? [2, № 236].

(19) 己亥卜子于𧈧(戎)𧈧(宿)𧈧(夙)蚊(殺)牢匕(妣)庚用

В [день] *цзи-хай* гадали: Цзы в Жун совершит ритуал *сю* [и] на заре забьет жертвенного быка [для] Би-гэн? Применили [это гадание] [2, № 267].

(20) 𧈧(酒)伐兄丁告匕(妣)庚又伐匕(妣)庚

Совершив ритуалы возлияния вина [и] обезглавливания для Сюн-дина⁴, ритуально доложим для Би-гэн и поднесем обезглавленных [для] Би-гэн? [2, № 236].

Как можно заметить, подношения животными охватывали почти весь круг жертвенных животных, которых, как известно по ванским гадательным надписям, шанцы приносили в жертву предкам и божествам, в их числе — *ню* 牛

¹ Подразумевается ли под «белым кабаном» дикая свинья, является спорным вопросом. К тому же, в природе кабаны с шерстью белого цвета не существуют. Вполне вероятно, в шанских жертвоприношениях цвет играл классифицирующую роль (подробнее о проблеме цвета в шанской ритуальной практике см. [30, с. 28—36]).

² Один из пяти видов жертвоприношений, вошедших в конце позднешанского периода в годовой пятиритуальный цикл жертвоприношений (см., например, [29, р. 47—49]). В данной надписи используется в качестве термина, обозначающего календарный день.

³ Речь идет о баране (баранах), выращенном специально для жертвоприношений.

⁴ Сюн-дин 兄丁 — «Брат Дин», умерший родственник, относящийся к поколению братьев.

«бык», *пинь* 牝 «корова (самка крупного рогатого скота)», *му* 牡 «бык (самец крупного рогатого скота)», *ши* 豕 «свинья», *чжи* 豨 «кабан», *му* 牡 «овен (самец мелкого рогатого скота)», *пинь* 牝 «овца (самка мелкого рогатого скота)», *лао* 宰 «жертвенный баран», *лао* 牢 «жертвенный бык». Примечательно, что лишь для Би-гэн и Цзу-и предназначались животные, отмеченные в хуадунских надписях как черные или белые (для Би-гэн — это белая свинья и белый кабан, черный бык и черная корова). Особого внимания заслуживает количество подлежащих закланию быков — 105 голов [2, № 181]. Никому из других объектов жертвоприношений Цзы столь щедрые дары не полагались. Кроме животных, ритуальные подношения прародительнице включали человеческие жертвы — пленников *фу* 俘 и обезглавленных людей *фа* 伐, видимо, захваченных в ходе специальных рейдов и военных походов. Все это свидетельствует об исключительности культа прародительницы Би-гэн и его важном значении для заказчицы хуадунских гаданий.

Высокое место Би-гэн в религиозно-ритуальной практике Цзы подтверждается довольно обширной географией мест совершения жертвоприношений этой прародительнице. В гадательных инскрипциях (см., например, [2, № 249, 257, 267]) фигурирует целый ряд топонимов — Дунь 亭 (敦) (№ 249), Юн 沿 (雛) (№ 257), Жун 狄 (戎) (№ 267) и другие места, оказавшись в которых Цзы продолжала приносить жертвы своей прародительнице. Вероятно, во всех этих местах устанавливались жертвенники Би-гэн, перед которыми устраивались пышные ритуальные трапезы. О такого рода жертвеннике (*ши* 示) сообщается в следующей надписи:

(21) 丙卜其𦍋(將)匕(妣)庚示歲振(賑)

В [день] *бин* гадали: возложим на алтарь Би-гэн рубленное жертвенное мясо? [2, № 496].

Совершая поездки, Цзы, вероятно, брала с собой некий ритуальный предмет, воплощавший наиболее почитаемую прародительницу. К таким предметам можно отнести таблички предков, известные по более поздним сведениям. Как полагают некоторые исследователи, шанский обычай совершения жертвоприношений в поездках является прообразом чжоуской практики брать с собой в военные походы или инспекционные поездки так называемые «походные таблички предков» (*син чжу* 行主), перед которыми устраивались моления в походных условиях [31, с. 207].

В представлениях хуадунской Цзы Би-гэн мыслилась в качестве сильного духа и покровительницы. Так, к этой прародительнице Цзы обращалась путем подношений в случае дурных сновидений:

(22) 丙子歲匕(妣)庚𦍋告夢

В [день] *бин-цзы* изрубим [для] Би-гэн овна, [ритуально] доложим о сновидении?

(23) 丙子卜子夢裸告匕(妣)庚用

В [день] *бин-цзы* гадали: Цзы приснился [дурной?] сон, совершим винное возлияние [и ритуально] доложим [об этом сновидении] Би-гэн? Применили [это гадание].

(24) 子从虺(殺) 𠂔又鬯匕(妣)庚夢用

Цзы последует забить овна, поднести жертвенное вино [для] Би-гэн, [положить о] сновидении? Применили [это гадание] [2, № 314].

Кроме того, Би-гэн фигурирует в качестве силы, способной избавить от болезней и недугов:

(25) ...¹ 𠂔(腹) 𠂔(禱)匕(妣)庚

[Заболел] живот, совершить ли моление [для] Би-гэн? [2, № 187].

(26) 戊寅卜子[𠂔]又(有)[口]疾于[匕(妣)庚]𠂔𠂔

В день *у-инь* гадали: Цзы [совершит ритуал *юй*]², [ритуально доложит] о болезни рта [для Би-гэн], даст обет о заклании коровы, [записав это на планках]? [2, № 220].

В случае болезни или ранений, угрожающих жизни человека, шанцы совершали ритуальные моления и жертвоприношения, обращаясь за помощью к предкам. Для того, чтобы излечить или защитить некоего персонажа по имени Цзы Го 子𠂔, хуадунский гадатель спрашивает о совершении ритуала *юй* для Би-гэн, а также для других прародительниц — Би-дин и Би-цзи:

(27) 辛卜其𠂔子𠂔于匕(妣)庚

В [день] *синь* гадали: совершим ритуал *юй* [ради] Цзы Го для Би-гэн?

(28) 夷(惠)辰(服)𠂔子𠂔匕(妣)庚

Именно пленников [принесем в жертву] и совершим ритуал *юй* [ради] Цзы Го [для] Би-гэн?

(29) 辛卜其𠂔子𠂔于匕(妣)己𠂔匕(妣)丁

В [день] *синь* гадали: определено совершим ритуал *юй* для Би-цзи совместно с Би-дин? [2, № 181].

Полагаем, что особое место Би-гэн в религиозно-ритуальной деятельности заказчика хуадунских гаданий, а также тот факт, что культ Би-гэн и других прародительниц явно доминировал над культом мужских предков, объясняется тем, что этот культ отправляла высокопоставленная шанская женщина. Создается впечатление, что даже культ наиболее почитаемого из хуадунских мужских предков — Цзу-и, чье имя часто соседствуют с Би-гэн, отличается размахом, возможно лишь потому, что Цзу-и с Би-гэн при жизни связывали кровнородственные или брачные узы. Как представляется, поклоняясь своей прародительнице, Цзы в то же время почитала ее супруга, своего прародителя.

¹ Первый знак неразборчив, однако можно предположить, что речь идет о болезни.

² Знак *юй* 𠂔 в надписи восстановлен.

Доминирование культа прародительниц демонстрирует существенное отличие хуадунской ритуальной практики от царских ритуалов, в которых культ женских предков вана в значительной степени уступал культу мужских предков. Ван как глава государства и шанского клана осуществлял ритуальную деятельность для самых разных категорий духов и божеств, однако, если посмотреть на гадательные надписи, в которых сообщается о ритуалах для прародительниц, то в качестве жертвователей, действующих по поручению вана, наиболее часто выступают женщины группы Фу: в первом периоде — это Фу Хао, Фу Шу 婦鼠, Фу Цзин, Ци И 妻乙 («жена И»), а также некоторые Цзы (например, Цзы Ян 子央, подробнее см. [32, с. 414—420]), в которых, вероятно, следует видеть женщин. Все это указывает на присутствие гендерного фактора в шанской системе жертвоприношений.

В хуадунских надписях часто упоминается ритуал юй 卣, записывающийся знаком, к которому этимологически восходят омонимичные иероглифы юй 御 «управлять», «оборонять» и юй 禦 «молиться об отвращении зла», «останавливать». В тех многочисленных случаях, когда после юй следует прямое и косвенное дополнение (по формуле — «совершить юй [ради] такого-то лица для такого-то предка»), то этим термином выражается обряд, совершаемый ради определенного лица, при этом адресатом ритуала выступает тот тли иной дух предка. Принято считать, что этот обряд представляет собой разновидность экзорцистского ритуала, с помощью которого шанские жрецы, вероятно, изгоняли из объектов ритуала злых духов, заклинали их от несчастий и болезней и оберегали от скверны и недугов. Очевидно, что такого рода ритуальное действие имело форму заклинаний, молений и реже подношений сакральным силам.

В то же время иногда в гадательных инскрипциях объект ритуала юй не указывается, поэтому нельзя исключать, что в данном случае его содержание не сводилось к экзорцизму. Часто в таких надписях указаны цели ритуала, среди которых встречены моления о деторождении и получении поддержки [32, с. 415—423]. Кроме того, гадательные надписи, свидетельствующие о приношении в жертву животных и людей при исполнении ритуала юй, составляют незначительную часть, поэтому этот обряд не следует сводить к жертвоприношению.

В царских гадательных инскрипциях ритуал юй часто совершался по поручению вана теми или иными представителями групп Фу и Цзы. Как полагает Чжэн Хуй-шэн 鄭慧生 (1937—2014), все исполнители данного ритуала являлись женщинами. Согласно выводам китайского ученого, шанский обряд представлял собой ритуальные танцы, в ходе которых жрица, исполняющая роль наподобие той, что играла наместница мертвых (нью ши 女尸) в чжоускую эпоху, имитировала половой акт, хотя в то же время не исключено, что

дело доходило до реального совокупления с мужчинами — наместниками мертвых (*нань ши* 男尸)¹. Чжэн Хуй-шэн проводит параллель между шанским ритуалом *юй* и ритуалами в честь божества Земли — Шэ 社 в княжестве Ци 齊 и молениями божеству Гао-мэй 高禱 о ниспослании потомства². В «Записи о ритуале» (*Ли цзи* 禮記) (глава «Полунные приказы» (*Юэ лин* 月令)) имеется следующий пассаж:

是月也，玄鳥至。至之日，以大牢祠于高禱。天子親往，后妃帥九嬪御。乃禮天子所御，帶以弓韉，授以弓矢，于高禱之前。

«В этот месяц прилетает ласточка (*сюань-няо*). В день ее появления приносят жертвы *да лао*³ для [божества] Гао-мэй. Сын Неба лично направляется [в место проведения церемонии]. Жены и наложницы, возглавляя, [ведут] «девять фрейлин» (*цзю пинь* 九嬪) исполнить [ритуал] *юй*. Тогда совершают возлияние в честь той (фрейлины), [в отношении которой] сын Неба совершил *юй*. Приносят колчан с луком, и вручают [фрейлинам] лук и стрелы перед [алтарем] Гао-мэй».

В комментариях поясняется, что в первом случае *юй* означает «участвовать в церемонии жертвоприношения», а во втором — служит для обозначения зачавшей женщины (т. е. той, по отношению к которой был совершен акт *юй* 御 со стороны сына Неба) [19, с. 178—179]. Иероглиф *юй*, в древности имеющий значение «входить», «приближаться», Чжэн Хуй-шэн истолковывает в данном случае как *линъ синь* 臨幸 «осчастливить высочайшим посещением (*об императоре*)», «спать с наложницей (*об императоре*)» и полагает, что в этом пассаже речь идет об оргиастическом ритуале, в ходе которого женщинами не только имитировался половой акт, но и кто-то из женской свиты императора вступал с ним в половую близость [33, с. 499].

Интересно, что ласточка как птица, связываемая с весенним возрождением, в данном отрывке символизирует божество Гао-мэй, перед алтарем которой зачавшие женщины получают мужские атрибуты — лук и стрелы как символ того, что будут рождены мальчики. Важно отметить, что ритуальную деятельность для божества Земли — Шэ и божеству-свахе Гао-мэй объединяет идея деторождения и особый характер ритуальной коммуникации, принимавшей оргиастическую форму [33, с. 504]. Разумеется, реконструировать детали этого ритуала не представляется возможным. В любом случае интерпретация Чжэн Хуй-шэна заслуживает внимания. Если принять версию китайского учёного,

¹ Следует отметить, что существование института наместников мертвых (*ши* 尸) в эпоху Шан не находит подтверждения в имеющихся в настоящее время источниках этого периода [28, с. 27].

² «Высокая сваха» — божество, у которого просили о ниспослании потомства.

³ Жертвенный скот *да лао* 大牢 включал трех животных — быка, барана и кабана.

согласно которому ритуал *юй* исполнялся жрицами, то частоту сообщений об этом ритуале в хуадунских надписях можно объяснить только тем, что его субъектом являлись женщины.

Судя по гадательным инскрипциям, Цзы не только совершала ритуальную деятельность, но и имела в подчинении лиц, которые обозначаются как *до юй чжэн* (多𠂔正 «многие *юйчжэны*»¹) и *до чэнь* (多臣 «многие служительницы»). Надписи свидетельствуют об участии этих исполнителей повелений Цзы в ритуальной деятельности:

(30) 壬子卜子 曰(以)帝(婦)好入于𠂔(戎)子乎(呼)多 𠂔 正(征)見于帝(婦)好𠂔(肇)紃十生(往)𠂔(縣)

В [день] *жэнь-цзы* гадали: [когда] Цзы приведет Фу Хао, [и они] войдут в Жун, Цзы призовет ли многих *юйчжэнов* совершить ритуал одаривания для Фу Хао, преподнеса десять *цзю*? Направляемся в Сюань [2, № 37].

(31) 己卜𠂔(惠)多臣 𠂔 生(往)匕(妣)庚

В [день] *цзи* гадали: именно многие служительницы совершат ритуалы *юй* и *ван* [для] Би-гэн? [2, № 53].

Обычно эти *чжэны* 正 («управители») и *чэни* 臣 («служители») рассматриваются как мужчины-слуги, выполнявшие распоряжения своего патрона. Однако эти категории нельзя считать исключительно мужскими, что подтверждается одной из царских гадательных надписей, в которой сообщается о разрешении от бремени одной из *сяо чэнь* 小臣 «малой служительницы» [10, № 14037]. Что касается фемининности *юйчжэнов*, то о ней может свидетельствовать их специализация на ритуале *юй*, который, как говорилось выше, являлся, вероятно, сугубо женским.

Часто упоминаемым объектом ритуальной деятельности хуадунской Цзы является некто Цзы Гуй 子癸 (в другом варианте записи — Гуй Цзы 癸子), персонаж, который упоминается в 31 надписи, касающейся преимущественно жертвоприношений. Обычно исследователи в нем видят покойного сына Цзы («Сын Гуй» [6, с. 43—44]). Следует отметить, что в списке шанских объектов ритуальной деятельности умерший родственник, имя которого состоит из знака Цзы и циклического знака *тянь гань*, встречается крайне редко. По всей видимости, у шанцев отсутствовал сколько-нибудь заметный культ умерших детей. Утверждение, что Цзы Гуй являлся сыном хуадунской Цзы, вступает в противоречие с многозначностью термина *цзы*. Поскольку под этим именем может скрываться как умерший ребенок обоих полов, так

¹ *Юйчжэн* — «управитель ритуала *юй*».

² По одной из версий, *цзю* 紃 здесь обозначает расшитую ткань [6, с. 19].

и носители титула *цзы*, связи которых с хуадунской жертвовательницей сложно определить, то имеют право на существования различные варианты толкования этого персонажа.

Рассматривая главного персонажа хуадунских надписей в качестве «царевича» (Prince), А. Шварц полагает, что жена последнего встречается в записях гаданий под наименованиями *Цзы пэй* 子配 и *пэй* 配, которые, исходя из вероятного соответствия шанского *пэй* более позднему *фэй* 妃 («императорская наложница»), американский исследователь интерпретирует как «супруга Цзы» или «супруга» [25, р. 63, п. 34; р. 85]. Следует отметить, что если это так, то в данном случае внимание «царевича» к своей якобы супруге было минимально: слово *пэй* зафиксировано всего лишь в шести инскрипциях на трех гадательных щитках. Не исключая этимологической связи шанского знака *пэй* с позднейшим *фэй*¹, более приемлемым вариантом прочтения, на наш взгляд, является — Цзы Пэй, т. е. некий Цзы по имени Пэй². В хуадунских инскрипциях, в частности, сообщается, что Цзы отправляет Пэя (или Пэй, если речь идет о женщине) к царице — супруге царствующего правителя Фу Хао (Ван-фу Хао 王婦好 или Ван-фу 王婦)³:

¹ Знак *пэй* достаточно редко встречается в гадательных инскрипциях. Не проясняет ситуацию анализ словоупотребления знака *пэй* в ванских надписях. В конкордансе Яо Сяо-суя 姚孝遂 приведено восемь инскрипций со знаком *пэй* [34, с. 1041]. В них этот знак употребляется в глагольном значении («я [совершаю действие] *пэй*» (*юй пэй* 余配) [10, № 5007]), в качестве объекта воздействия высшего божества Ди [10, № 14238], имени или должности (Сяо Пэй 小配 [10, № 31840—31841]), объекта ритуального сожжения, совершаемого ваном, в составе сложного имени (Ци Пэй 其配) или имени Пэй с предшествующим наречием *ци* 其 [35, № 1864]) и личного имени персонажа [35, № 1640]. Что касается перевода сочетания *ци пэй* 其配 в надписи № 1864 как «своя супруга», то он представляется нам необоснованным. Думается, здесь подразумевается некий объект жертвоприношения: 庚寅卜王余燎于其配 «В [день] *гэн-инь* гадали, ван [вызывал]: Мне совершить ритуальное сожжение для Ци Пэй?». Если трактовать здесь *ци* 其 как притяжательное местоимения третьего лица единственного числа, то данная надпись является единственным примером употребления слова *ци* в этом качестве. Учитывая, что другие примеры отсутствуют и что в пришедших на смену шанским гадательным надписям западножозуских инскрипциях на бронзе употребление знака *ци* в функции местоимения не зафиксировано, то можно утверждать, что перевод *ци* как «свой» неверен. Альтернативный вариант интерпретации возможен, если принять, что *ци* здесь выполняет основную функцию — наречия, но при этом занимает необычную позицию: после глагольного сказуемого и перед дополнением [36, с. 29]. В этом случае фразу можно истолковать как — «мне совершить ритуальное сожжение действительно для Пэй?»

² В шанских надписях знак *пэй* записывается как изображение человека, стоящего на коленях перед сосудом для вина. В нем отсутствует «женская» графема *нюй*, которая с большой степенью вероятности указывала бы на то, что носителем этого имени была женщина.

³ В хуадунских надписях Фу Хао именовалась не только, как Ван-фу Хао 王婦好 «Царица Хао» и Ван-фу 王婦 «Царица». Она также упоминается как Ван-фу Му 王婦母 «Ван-фу Мать»

(32) 乙亥卜夷(惠)子配史(使)于星(王婦)好

В [день] и-хай гадали: именно Цзы Пэя (Пэй) послать к Ван-фу Хао?

(33) 夷(惠)配史(使)曰星(王婦)

Именно Пэя послать сказать Ван-фу? [2, № 5].

Судя по этим надписям, можно заключить, что некто Цзы Пэй (Пэй) выполнил поручение Цзы передать Фу Хао ее устное сообщение. Поскольку все сведения об этом персонаже ограничиваются этими надписями, то сказать о нем нечто определенное не представляется возможным.

Еще одним аргументом в пользу интерпретации Пэй как личного имени служит серия лапидарных записей гаданий на одном из фрагментов:

(34) 貞陞(陞)

Вызывали: [для] Шэна.

(35) 貞陞(陞)

Вызывали: [для] Шэна.

(36) 貞配

Вызывали: [для] Пэя.

(37) 貞肉

Вызывали: [для] Жоу.

(38) 貞迴

Вызывали: [для] Туна [2, № 441].

Как можно заметить, предсказания на неизвестную нам тему в этой гадательной серии делались для нескольких лиц, названных по личным именам. В данном случае Пэй — это один из персонажей, в отношении которого совершалось прорицание, и его имя фигурирует в числе имен других персонажей, занимая место между некими Шэн 陞 (陞) и Жоу 肉. Важным представляется то, что Пэй никак не выделяется из общего ряда перечисленных персонажей. Полагаем, что Пэй является личным именем точно так же, как личными именами являются Шэн, Жоу и Тун 迴. Таким образом, Пэй — это один из порученцев Цзы, а не супруга или супруг. Заметим, что в хуадунских надписях едва ли можно обнаружить свидетельства о брачном статусе Цзы¹.

Что касается живых детей Цзы, то к ним обычно относят следующих лиц — Да Цзы 大子 «Большой Цзы» [2, № 480], Чжун Цзы 中子 «Средний Цзы» [2, № 349], Сяо Цзы 小子 «Малый Цзы» [2, № 353] и Сань Сяо Цзы 三

(«Царица Мать») и Ван-фу Нью 王婦女 «Ван-Фу Женщина» («Царствующая Матрона»). «Ван-фу» представляет собой слитное написание знаков ван 王 и фу 婦 (婦) «жена, женщина», что в нашей интерпретации соответствует понятиям «царица», «царствующая».

¹ Примечательно, что, как следует из надписей, шанский ван обращался к супруге (как и к другим женщинам царского круга) по имени, в состав которого входил апеллятив Фу, например, Фу Хао.

小子 «Третий Малый Цзы» [2, № 205]. В хуадунских надписях все они фигурируют как живущие люди. По мнению А. Шварца, эти персонажи являлись сыновьями «царевича»¹.

В действительности сведения об этих «детях», которых можно воспринимать и как сыновей, и как дочерей, в гадательных надписях чрезвычайно скупы. Пожалуй, лишь о двух из них — Да Цзы и Сяо Цзы можно сказать что-то определенное. Судя по двум надписям, оба этих Цзы занимались жертвоприношениями:

(39) ... 子乎(呼) 大子 卬 丁宜 丁丑 王入...

...Цзы призовет Да Цзы совершить ритуал *юй* [ради] Дина и принести подношение *и*? В [день] *дин-чоу* ван войдет ... ? [2, № 480].

(40) 庚戌卜小子舌(刮) 匕(妣) 庚

В [день] *гэн-суй* гадали: Сяо-цзы разрежет (на куски) [жертвенное мясо для] Би-гэн? [2, № 353].

Как следует из этих инскрипций, Цзы собиралась поручить Большому Цзы важное дело — в преддверии прихода вана совершить (вероятно, женский!) ритуал *юй* и сделать подношение жертвенным мясом, разложенным на ритуальных столиках. Малый Цзы занимался разделкой мяса для подношения пра-родительнице Би-гэн. Иной информации об этих Цзы нет. Если бы эти люди были сыновьями (или даже дочерьми) хуадунской Цзы, могло ли её внимание к ним в гадательной практике ограничиваться лишь кругом ритуальных задач? Скорее всего, у матери нашлись бы другие темы для гадания о детях. На наш взгляд, в данном случае речь идет не о детях, а, например, о лицах, обладающих профессиональными жреческими навыками. Вероятно, они и были жрецами или жрицами, находившимися в подчинении Цзы, причем в их наименованиях нашла отражение должностная иерархия (старший, средний, младший). В круг их обязанностей, видимо, входила готовка и подача ритуальных блюд².

Важными являются гадательные надписи, в которых раскрываются отношения между Дином 丁 (У-дином) и его супругой — Фу Хао. По распространенной в настоящее время версии, эти персонажи приходились родителями

¹ По мнению А. Шварца, у Цзы имелся еще и пятый ребенок — второй младший сын, который, видимо, умер в несовершеннолетнем возрасте и после смерти превратился в детского духа Цзы Гуя [25, р. 63].

² Ничто не говорит о том, что именованные аналогичным образом «сыновья» (в частности, Чжун-цзы и Сяо-цзы) приходились родными детьми заказчику гаданий в сяотуньских ванских и не-ванских гадательных надписях. Так, Чжун-цзы в дивинационных инскрипциях группы Цзы совершает подношения [10, № 21566], а в надписях трех периодов (1-го, 2-го и 3-го) является объектом жертвоприношений и вредоносным духом [10, № 20025, 23545, 27642, 3259]. Что касается Сяо-цзы (как отмечается некоторыми исследователями, в его имени Сяо — это имя, а Цзы — титул), то его, на наш взгляд, следует отнести к категории «многих цзы» (*до цзы* 多子) эпохи У-дина [9, с. 664].

Цзы, однако подтверждений этой версии нет. Если отношения Цзы с Дином носят несколько официальный характер, то ее отношения с Фу Хао представляются особенно близкими. Так, в одной из надписей сообщается:

(41) 辛卜呈(王婦)女曰子丁曰子其又(有)疾允其又(有)

В [день] *синь* гадали: Матрона Ван-Фу сказала Цзы: Дин говорит, что Цзы заболит. [Цзы] действительно [заболит]? [2, № 331].

Как следует из данного варианта интерпретации этой надписи, гадатель воспроизводит диалог между Фу Хао и Цзы, в котором первая передает Цзы слова Дина, предрекающие болезнь Цзы. Примечательно, что столь мрачное пророчество передает женщина, а не мужчина. Возникает впечатление, что Цзы связывают наиболее близкие отношения с царицей — Фу Хао. Все это больше похоже на отношения двух женщин, чем на отношения разнополых персонажей.

Дары, которые Цзы преподносит Фу Хао, довольно многочисленны и разнообразны. Это особенно заметно на фоне редких подношений Дину, которые, в основном, ограничиваются животными для жертвоприношений. В целом, коммуникация путем дарения наиболее ярко проявляется в отношениях Цзы и Фу Хао, что можно также расценивать как косвенный аргумент в пользу версии о женской идентификации Цзы.

Говоря о дарах, преподносимых Цзы, обращает на себя внимание вещь, записываемая как *тунь* 屯. По поводу интерпретации этого знака исследователями предлагаются два варианта. Согласно одной точке зрения, это пара обработанных и подготовленных к гаданию черепаших панцирей (пластрон и карапакс)¹, согласно же другой, речь идет о куске ткани, в этом случае шанский знак соответствует позднему понятию *тунь* 純 «кусок (ткани), отрез, штука (шёлковой материи)» [9, с. 494]. В хуадунских надписях шанский знак *тунь* употребляется в сочетании с прилагательным цвета — *бай тунь* 白屯². По нашему мнению, здесь это словосочетание следует интерпретировать в соответствии с толкованием *тунь* как гадательных щитков, где прилагательное *бай* указывает на характерный бело-серый цвет, который приобретали отполированные в ходе подготовки к гаданиям черепаший щитки. Известно, что перед использованием щитки и кости выскабливались и полировались

¹ Например, в ванских надписях можно встретить многочисленные надписи, подобные следующей: «поднести четыре пары (гадательных щитков) и одну (гадательную) кость» (*ши сы тунь ю и гу* 示四屯又一骨) [10, № 15734].

² Нередко это объясняется исследователями как *бай тунь* 白純 «белый кусок ткани» [25, р. 223, п. 334]. Яо Сюань полагает, что здесь речь идет о некоем Бо (伯) Туне, которого предполагалось принести в жертву [4, с. 289]. Кроме того, возможно, знак *бай* 白 «белый» здесь ошибочно записан вместо *бай* 百 «сто», и поэтому речь идет о подношении ста пар черепаших щитков.

так, что они блестели подобно металлическому зеркалу [37, р. 15]¹. В связи с этим предлагаем следующий перевод двух надписей, где под словом *тунь* подразумевается комплект из двух черепаших панцирей:

(42) 甲申卜夷(惠)配乎(呼)曰帝(婦)好告白屯用

В [день] *цзя-шэнь* гадали: именно Пэя (Пэй?) призовем говорить с Фу Хао и доложим о белых *тунях*? Применили [это гадание].

(43) □卜子其入白屯若

...² гадали, [если] Цзы совершит подношение белыми *тунями*, [будет] одобрение? [2, № 220].

Судя по гадательным костям с ванскими надписями, в определенных местах щитков и костей делались специальные документальные записи, фиксирующие их подношение вану, что выражалось знаками *ши* 示 или *жу* 入 в значении «поднести (гадательные щитки или кости)», при этом указывалось имя дарителя и количество даров. Обращает на себя внимание, что дарителями преимущественно выступают женщины категории *фу* [34, с. 1267—1269], которые, вероятно, и занимались подготовкой гадательных предметов. В то же время в числе дарителей *туней* в ванских надписях встречаются немало тех, кто именован Цзы. Чжэн Хуй-шэн рассматривает это как одно из свидетельств того, что под апеллятивом Цзы подразумеваются женщины [33, с. 503]. Таким образом, в вышеприведенных надписях (42) и (43) речь идет как раз о предстоящем подношении хуадунской Цзы гадательных черепаших щитков *тунь*. Раз подношение *туней* было женским занятием, то в этом случае оно добавляет фемининных черт к портрету хуадунского персонажа.

В целом главными темами хуадунских надписей являются жертвоприношения и другие ритуалы, военные кампании, охота и дарообмен. Что касается участия хуадунской Цзы в военных походах, то это нельзя рассматривать как аргумент в пользу мужской версии. В ванских надписях содержится немало надписей, сообщающих об участии в военных походах Фу Хао, поэтому военная тематика хуадунских гадательных инскрипций лишь подчеркивает высокий статус Цзы и согласуется с образом женщины-воительницы, вытекающим из текстов ванских гаданий. То же самое касается охоты, участие в которой, судя по ванским гаданиям, принимали женщины.

Следует признать, что не все ритуалы, совершаемые Цзы, безоговорочно свидетельствуют о женской ипостаси этого персонажа, тем не менее, некоторые из них, обладающие чертами женской обрядности, по меньшей мере, заставляют поставить вопрос о гендерной принадлежности их исполнителя.

¹ Судя по сохранившимся гадательным щиткам и костям, они имеют светло-коричневый или серый цвет. Можно предположить, что в своем первоначальном виде их всех, принадлежащих к одному определенному виду черепах, отличала белизна.

² Здесь первый знак полностью стерт.

Обращает на себя внимание, что наиболее часто в хуадунских надписях встречаются виды и способы жертвоприношений, предполагающих ритуальные пиршества и, тем самым, связанные с кухней.

Как следует из записей гаданий, Цзы и ее слуги занимались подготовкой к жертвенным трапезам и подношением разных блюд. Наряду с такими терминами жертвоприношений как *суй* 歲 «изрубать (на куски жертвенное животное)» и *то* 匕 «разделить на части», «разрезать», «разделать (тушу животного)», часто употребляемым термином является *и* 宜, который интерпретируется как нарезанное кусками мясо, положенное двумя слоями на жертвенный столик [25, р. 92]. Как представляется, разделкой мясных туш занимались мужчины, а приготовление различных мясных яств вполне могло быть в ведении женщин¹. Эти яства подавались как духам, так и людям, и, видимо, были необходимым элементом ритуального застолья. В некоторых случаях пищу готовили не только помощники Цзы, но и она сама, что можно увидеть в следующих надписях:

(44) 乙酉卜夷(惠)[崖(微)]𠄎(鑊)用

В [день] *и-чоу* гадали: именно (Вэй) будет готовить пищу? Применили [это гадание].

(45) 乙酉卜夷(惠)子[𠄎] (鑊)不用

В [день] *и-чоу* гадали: именно Цзы будет (готовить пищу)? Не применили [это гадание] [2, № 372].

Судя по надписи (44), путем гадания Цзы пыталась определить, будет ли некто по имени Вэй готовить пищу². Несмотря на то, что лишь по имени нельзя определить пол этого персонажа, однако из контекста надписей, в которых он появляется, а именно — исполнение ритуала *юй* для Гуй Цзы, [2, № 427], подношение даров Фу Хао [2, № 63], встреча с Фу Хао по поручению Цзы [2, № 195], в этом персонаже просматриваются черты женщины, являвшейся подчиненным и доверенным лицом Цзы.

В фокусе внимания хуадунской Цзы находилось не только приготовление пищи, но и подготовка места пиршества:

(46) 己巳卜子𠄎(修)肉(燕>宴)³用庚

В [день] *цзи-сы* гадали: Цзы совершит чистку [места для] пиршества? Применили [это гадание]. [В день] *гэн* [2, № 391].

¹ В позднейшую эпоху, согласно сведениям, приведенным в «Установлениях Чжоу» (*Чжоу ли* 周禮), женщины, состоящие при дворе вана, занимались приготовлением «раритетных видов пищи» [38, с. 292, ком. 254].

² По всей видимости, этот персонаж следует отличать от одноименного персонажа в царских гадательных надписях.

³ Знак, дешифрованный как *янь* 燕 «ласточка» (здесь это фонетическое заимствование для *янь* 宴 «банкет», «пир»), имеет и другие толкования, подробнее см. [25, р. 102, п. 87].

В этой надписи встречается знак, изображающий метлу рядом с водой. Он дешифрован как *сю* 修 в значении «чистить» и не встречается в царских гадательных надписях. Вероятно, подготовкой места для пиршества, включая его уборку, занимались женщины.

В хуадунских инскрипциях часто упоминается ритуальный танец *у* 舞. И в Чжоу, и в Шан этот танец, как считается, исполнялся преимущественно женщинами-шаманками (*у* 巫, подробнее см. [39, с. 108]). В ванских гаданиях танец *у* нередко встречается в связи с дождем, что позволяет сделать вывод о нем как обряде вызывания дождя [9, с. 457]. В хуадунских надписях исполнителями танца также являются женщины, причем Цзы выступает в качестве их наставницы:

(47) 夷(惠)[媿]舞

Именно [То¹] исполнит танец? [2, № 293].

(48) 戊卜子其溢(佾)妾[舞]

В [день] у гадали: Цзы выстроит в ряд танцовщиц-це²? [2, № 53].

Видимо, не всегда танец *у* имел ритуальное значение. В некоторых надписях говорится о личном исполнении Цзы танцев перед Дином:

(49) 辛卜子其舞 𠂔(拔)丁衍(侃)

В [день] *синь* гадали: Цзы исполнит танец «Ба»³, Дин будет доволен? [2, № 181].

(50) 丙卜丁來視子舞

В [день] *бин* гадали: Дин прибудет посмотреть [на то, как] Цзы исполнит танец? [2, № 183].

Разумеется, эти надписи не являются прямым доказательством феминности Цзы, однако, учитывая тот факт, что под управлением Цзы состояли танцовщицы, можно ожидать, что и она сама являлась женщиной.

Итак, в результате предварительного исследования ряда хуадунских гадательных надписей нами были приведены свидетельства, позволяющие предположить, что заказчиком этих надписей могла выступать женщина, принадлежавшая к элите шанского общества. Прежде всего, к ним относятся частые и обильные жертвоприношения прародительницам, в особенности, Би-гэн, явно превосходившие ритуальные подношения мужским предкам, широкое распространение ритуала *юй*, который, по некоторым данным, являлся женским ритуалом, а также другие надписи различной тематики. Судя по хуа-

¹ Знак, которым записывается имя, частично неразборчив, однако отчетливо видно, что одним из его элементов является графема *нюй*, по которой можно определить, что имя принадлежит женщине.

² В шанской эпиграфике термином *це* 妾 «младшая (второстепенная) жена», «наложница» обозначается вид подневольных женщин.

³ Смысл этого танца не ясен.

дунским гадательным инскрипциям, женщина-Цзы занимала лидирующие позиции, однако при этом едва ли можно определить степень ее социального доминирования и установить ее семейный и общественный статус. За нашей попыткой интерпретировать хуадунские тексты как творения женщины стоит более объемная задача интерпретации шанских гадательных надписей с точки зрения гендерной проблематики. Даже с учетом того, что нам известно в настоящее время, можно утверждать, что шанские аристократические женщины занимались деятельностью, традиционно приписываемой мужчинам (например, участие в военных кампаниях), тем не менее, совершенно не ясно, в какой мере они были независимы в принятии решений и передвижениях. В целом наше предположение о женской ипостаси главного персонажа хуадунских надписей показывает, что, по меньшей мере, на данном этапе позднешанского периода положение женщины-аристократки в обществе не ограничивалось домашним очагом и выражалось в определенной степени независимости и глубокой вовлеченности женщины в жизнь шанского общества.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Лю И-мань. Цзягувэнь дэ ди сань цы да фсянь — Иньсюй Хуаюаньчжуан-дунди цзяоцан цзягу вэньши дэ цзинго (Третья находка гадательных надписей — История открытия панцирей и костей из хранилища в восточной части Хуаюаньчжуан в Иньсюе) // Цзуй синь Чжунго каогу фсянь — Чжунго цзуй цзинь 20 нянь 32 цы каогу синь фсянь (Новые археологические находки в Китае — Тридцать две археологические находки в Китае за недавние двадцать лет). Ред. Сюй Хун, Фань Да-пэн. Цзинань: Шаньдун хуабao чубаньшэ, 2002. С. 38—42. 劉一慢。甲骨文的第三次大发现—殷墟花园庄東地窖藏甲骨問世的经过 // 最新中国考古发现 — 中国最近20年32次考古新发现。许虹, 范大鵬編。济南: 山東画報出版社, 2002年。頁38—42。

2. Иньсюй Хуаюаньчжуан-дунди цзягу (Панцири и кости из восточной части Хуаюаньчжуан в Иньсюе). Ред. Чжунго шэхуй кэсюэюань каогу яньцзюсо (Институт археологии Академии общественных наук Китая). Куньмин: Юньнань жэньминь чубаньшэ, 2003. 3450 с. 殷墟花園莊東地甲骨。中國社會科學院考古研究所編。昆明: 云南人民出版社, 2003年。3450頁。

3. Чан Яо-хуа. Иньсюй цзягу фэй ван буцы яньцзю (Исследование не-ванских гадательных надписей на панцирях и костях из Иньсюя). Пекин: Сяньчжуан шуцзюй, 2006. 539 с. 常耀華。殷墟甲骨非王卜辭研究。北京: 綫裝書局, 2006年。539頁。

4. Яо Сюань. Иньсюй Хуаюаньчжуан-дунди цзягу буцы дэ чубу яньцзю (Первичное исследование гадательных надписей на панцирях и костях из Хуаюаньчжуан-дунди в Иньсюе). Пекин: Сяньчжуан шуцзюй, 2006. 452 с. 姚萱。殷墟花園莊東地甲骨卜辭的初步研究。北京: 綫裝書局, 2006年。452頁。

5. Чжу-шу цзи-нянь и чжу («Бамбуковые анналы» с переводом и комментариями). Пер. и коммент. Чжан Юй-чунь. Харбин: Хэйлунцзян чубаньшэ, 2002. 270 с. 竹書記年譯注。張玉春編。哈爾濱: 黑龍江出版社, 2002年。270頁。

6. Хань Цзян-су. Иньской Хуадун НЗ буцы чжужэнь «Цзы» яньцзю (Исследование «Цзы» — хозяина гадательных надписей из ямы НЗ в Хуадуне в Иньское). Боши сюэ-вэй луньвэнь (Диссертация на соискание ученой степени доктора наук — PhD). Пекин: Бэйцзин шифань дасюэ яньцзю шэньюань (Аспирантура Пекинского педагогического университета), 2006. 229 с. 韩江苏。殷墟華東НЗ卜辞主人“子”研究。博士学位論文。北京：北京师范大学研究生院，2006年。229頁。

7. Бо Сюэ, Ян Хуай-юань. Цзинь ши нянь лай Иньской Хуаюаньчжуан-дунди цзя-гувэнь яньцзю цзуншу (Обзор исследований надписей на панцирях и костях из Хуаюаньчжуан-дунди в последнее десятилетие) // Чэнду шифань сюэюань сюэбао (Научный вестник Педагогического института Чэнду). Т. 31, 2015, № 6. С. 35—44. 柏雪, 杨怀源。近十年来殷墟花园庄東地甲骨文研究綜述 // 成都师范学院学报。冊 31, 2015年, 第6期。頁35—44。

8. Хуан Тянь-шу. Тань тань Иньской цзягувэнь чжун дэ «цзы» цзы — цянй шо «ван» хэ «цзы» тун бань бин бу (Поговорим об иероглифе «цзы» в надписях на щитках и костях из Иньская — одновременно истолкуем термины «ван» и «цзы» в параллельных гаданиях на одном и том же фрагменте) // Гу вэньцзы яньцзю (Изучение древних писем). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2008. Вып. 27. С. 49—54. 黄天树。谈谈殷墟甲骨文中的“子”字—兼说“王”和“子”同版并卜 // 古文字研究。北京：中華書局，2008年。第27期。頁49—54。

9. Го Сюй-дун, Чжан Юань-синь, Чжан Цзянь. Иньской цзягусюэ да цыдянь (Большой словарь слов науки о [надписях] на панцирях и костях из Иньская). Пекин: Чжунго шэхуй кэсюэ чубаньшэ, 2020. 1372 с. 郭旭東, 張源心, 張堅。殷墟甲骨学大辞典。北京：中国社会科学出版社，2020年。1372頁。

10. Цзягувэнь хэцзи (Свод надписей на панцирях и костях). Ред. Го Мо-жо, Ху Хоу-сюань. В 13тт. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1978—1983. 5241 с. 甲骨文合集。郭沫若, 胡厚宣編。北京：中華書局，1978—1983年。5241頁。

11. Инго со цан цзягу цзи (Собрание панцирей и костей из коллекций в Великобритании). Гл. ред. Ли Сюэ-цинй. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1985. 2450 с. 英國所藏甲骨集。李學勤編。北京：中華書局，1985年。2450頁。

12. Ху Цзинь-чжу. Иньской вань шан цзан яньцзю (Исследование позднешанских погребений Иньская). Пекин: Бэйцзин шифань дасюэ чубаньшэ, 2010. 382 с. 胡进驻。殷墟晚商墓葬研究。北京：北京师范大学出版社，2010年。382頁。

13. Linduff Katherine M. Many Wives, One Queen in Shang China // Ancient Queens. Archeological Explorations (Gender and Archeological series, Vol. 5). Ed.: Sarah, M. Nelson. Walnut Creek, AltaMira Press, 2003. 193 p.

14. Ying Wang. Rank and Power among Court Ladies at Anyang // Gender and Chinese Archeology, Vol. 8. Ed. Katheryne Linduff and Yan Sun. Walnut Creek, AltaMira Press, 2004. 7368 p. (e-book).

15. Большой китайско-русский словарь (БКРС). Под ред. И.М. Ошанина. В 4 тт. Т. 2. М.: Издательство «Наука» Главная редакция восточной литературы, 1983. 1100 с.

16. Сы-ма Цянь. Ши цзи (Исторические записки). Чанша: Юэлу шушэ, 1990. 956 с. 司馬遷。史記。长沙：岳麓書社，1990年。956頁。

17. Хань Цзян-су, Цзян Линь-чан. «Инь бэнь цзи» дин бу юй Шан ши жэньбу чжэн (Исправление и дополнение «Основных записей [о деяниях дома] Инь» и подтверждаю-

щие материалы о персонажах истории Шан). Пекин: Чжунго шэхуй кэсюэ чубаньшэ, 2010. 663 с. 韩江苏, 江林昌. 《殷本纪》. 北京: 中国社会科学出版社, 2010年. 663頁.

18. Сун Чжэнь-хао. Ся Шан шэхуй шэнхо ши (История жизни обществ Ся и Шан). Пекин: Чжунго шэхуй кэсюэ чубаньшэ, 1994. 534 с. 宋鎮豪. 夏商社会生活史. 北京: 中国社会科学出版社, 1994年. 534頁.

19. Ли цзи и чжу («Записи о ритуалах» с переводом и комментариями). Ред. Ян Тянь-юй. Т. 1. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2004. 426 с. 礼記譯注. 杨天宇编. 第一册. 上海: 上海古籍出版社, 2004年. 426 頁.

20. Ши цзин («Канон стихов»). Пер. и коммент.: Ван Сю-мэй. Т. 1. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2015. 321 с. 诗经. 王秀梅编. 第一册. 北京: 中華書局, 2015年. 321頁.

21. Шицзин (Книга песен и гимнов). Пер. А.А. Штукина. М.: Художественная литература, 1987. 351 с.

22. Чжао Чэн. Цзягувэнь юй Шан дай вэньхуа (Надписи на панцирях и костях и культура эпохи Шан). Шэньян: Ляонин жэньминь чубаньшэ, 2001. 222 с. 赵诚. 甲骨文与商代文化. 沈阳: 辽宁人民出版社, 2001年. 222頁.

23. Keightley David N. At the Beginning: The Status of Women in Neolithic and Shang China // Nan nü 1/1:1 — 63, 1999. P. 1—63.

24. Чэнь Мэн-цзя. Иньский бу цы цзун шу (Общий свод сведений о гадательных надписях из Иньсюя). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2004. 674 с. 陳夢家. 殷墟卜辭綜述. 北京: 中華書局, 2004年. 674頁.

25. Schwartz Adam C. The Oracle Bone Inscriptions from Huayuanzhuang East: Translated with an Introduction and Commentary. Boston/Berlin: Walter de Gruyter Inc., 2019. 473 p.

26. Куликов Д.Е. Орнитологические мотивы в культуре Шан-Инь и их связь с древнекитайской мифологией // Общество и государство в Китае. Т. XXXII. М.: Вост. лит., 2002. С. 6—42.

27. Яншина Э.М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1984. 248 с.

28. Лю Юань. Шан Чжоу цзи цзу ли яньцзю (Исследование ритуала жертвоприношений предкам в Шан и Чжоу). Пекин: Шаньгу иньшугуань, 2007. 379 с. 劉源. 商周祭祖礼研究. 北京: 商务印书馆, 2007年. 379頁.

29. Keightley David N. The Ancestral Landscape. Time, Space, and Community in Late Shang China (ca. 1200—1045 b.c.). Berkeley: Institute of East Asian Studies University of California, 2002. 209 p.

30. Куликов Д.Е. Цветовая лексика в гадательных надписях и роль цвета в ритуальной деятельности позднего периода Шан-Инь // Общество и государство в Китае. Т. L. Ч. 1. М.: ИВ РАН, 2020. С. 13—46.

31. Чжан Сю-ся, Ци Хан-фу, Цао Цзянь-дунь. Хуа-дун Цзы бу цы юй Инь ли яньцзю (Гадательные надписи хуадунского Цзы и изучение иньского ритуала). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2017. 405 с. 章秀霞, 齊航福, 曹健墩. 華東子卜辭與殷禮研究. 北京: 中華書局, 2017年. 405頁.

32. Цзюй Лун-хуй (Koo Yung Hoi). Цзягувэнь юй Инь Шан шидай шэньлин чунбай яньцзю (Гадательные надписи на костях и изучение культа божеств в эпоху Инь-Шан). Пекин: Чжунго шэхуй кэсюэ чубаньшэ, 2013. 508 с. 具隆会 (Koo Yung Hoi). 甲骨文与殷商时代神灵崇拜研究. 北京: 中国社会科学出版社, 2013年. 508頁.

33. Чжэн Хуй-шэн. Шан дай дэ юй цзи (Ритуал юй в эпоху Шан) // Цзинянь Инъюй цзягувэнь фасянь и бай чжоунянь гоцзи сюэшу яньтаохуй лунъвэнь цзи (Сборник статей международного научного симпозиума, посвященного столетней годовщине открытия гадательных костей в Инъюе). Пекин: Шэхуй кэсюэ вэньсянь чубаньшэ, 2003. С. 496—505. 郑慧生. 商代的御祭 (Ритуал юй эпохи Шан) // 纪念殷墟甲骨文发现一百周年国际学术研讨会论文集. 北京: 社会科学文献出版社, 2003年. 頁496—505.

34. Яо Сяо-суй, Сяо Дин. Инъюй цзягу кэцы лэй цзуань (Тематическая компиляция надписей, вырезанных на панцирях и костях из Инъюя). Т. 1—3. Пекин: Чжунхуа шуцзюй чубаньшэ, 1989. 1501 с. 姚孝遂, 肖丁. 殷墟甲骨刻辭類纂. 北京: 中華書局出版社, 1989年. 冊1—3. 1501頁.

35. Хуайтэ-ши дэн соцан цзягу вэньцзы (Надписи на панцирях и костях из коллекции г-на Уайта и других собраний). Ред. Сюй Цзинь-сюн. Онтарио: Цзянада Хуан-цзя Аньдалюэ боутуань чубаньше, 1979. 430 с. 懷特氏等收藏甲骨文集. 許進雄編. 加拿大皇家安大略博物館出版, 1979年. 430頁.

36. Чжан Юй-цзинь. Цзягувэнь юйфа сюэ (Изучение грамматики надписей на панцирях и костях). Шанхай: Сюэшу чубаньшэ, 2001. 340 с. 張玉金. 甲骨文语法学. 上海: 学术出版社, 2001年. 340頁.

37. Keightley David N. Sources of Shang History. The Oracle Bone-Inscriptions of Bronze Age of China. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, London: California University of California Press, Ltd., 1978. 281 p.

38. Установления династии Чжоу (Чжоу ли): Разд. 1. Небесные чиновники. Цз. 1. Перевод с кит., вступ. ст., коммент. и прил. С. Кучеры. М.: Восточная литература, 2010. 495 с.

39. Гао Го-фань. Чжунго у шу ши (История китайского шаманизма). Шанхай: Шанхай Саньянь шудянь, 1999. 764 с. 高国藩. 中国巫术史. 上海: 上海三联書店, 1999年. 764頁.

КУЛЬТ НЕБА В ШАНСКИХ ГАДАТЕЛЬНЫХ НАДПИСЯХ



Наверное, во всех мировых религиях Небо в той или иной форме является объектом поклонения, и Китай — не исключение. Однако происхождение и ранние формы культа Неба (*тянь* 天) в Китае до сих пор являются предметом дискуссии, поскольку древнейшие письменные памятники, имеющиеся в нашем распоряжении, этот термин практически не упоминают.

Речь, разумеется, о шанских надписях на гадательных костях (*цзягувэнь* 甲骨文) XIII—XI вв. до н.э.¹ Несмотря на то, что подавляющее большинство этих надписей посвящено именно культам и ритуалам, «небо» как объект поклонения в них представлено крайне скудно, если представлено вообще. Роль верховного божества, управляющего небесными явлениями (дождем, ветром), в этих надписях выполняет Ди 帝 [1], образ и культ которого представляют отдельную исследовательскую проблему и не рассматриваются в рамках настоящей статьи.

Скудость сведений о Небе в шанских текстах обычно объясняется тем, что поклонение непосредственно Тянь (Небу) являлось отличительной чертой культуры соседнего государства Чжоу,² и широко распространилось лишь

¹ Подавляющее большинство гадательных надписей найдено на месте столичного центра древнего государства Шан, в районе совр. Аньяна (пров. Хэнань, КНР). Эти надписи — побочный продукт шанских гаданий по трещинам на черепаших щитках и лопаточных костях крупного рогатого скота, которые подвергались сверлению, скоблению и нагреванию, после чего на них появлялись трещины особой формы. Шанские гадательные надписи — самый массовый из письменных источников II тыс. до н.э.

² Центр государства Чжоу находился примерно в 100 км. к западу от совр. города Сиань (пров. Шэньси, КНР).

после разгрома Шан чжоусцами в середине XI в. до н.э. [2—4]. По одной из версий культ Тянь чжоусцы заимствовали у своих северо-западных соседей-кочевников, и речь идет о какой-то ранней форме поклонения Тенгри [3, с. 209]. С другой стороны, слово *тянь* в значении «небо» не обязательно является заимствованием [5, с. 495], а лингвистические основания для отождествления с Тенгри недавно были поставлены под сомнение¹. Но как бы то ни было, поклонение Небу со стороны чжоусцев можно обнаружить уже в древнейших чжоуских гадательных надписях XI в. до н.э. [7, с. 3—4; 8, с. 37].

В шанских гадательных надписях XIII—XI вв. до н.э. тоже встречается иероглиф 天, которым впоследствии будет записываться слово «небо» в древнекитайском языке, но его значение пока до конца не установлено. Этому препятствуют как контексты употребления, так и проблемы палеографического характера.

Нюансы палеографии и этимологии

Строго говоря, слово «небо» в гадательных надписях напрямую увидеть мы не можем: зрительному восприятию поддается не звучащее слово, а лишь его графическая репрезентация [9]. В данном случае графической репрезентацией является иероглиф 天, точнее — его древние формы, представленные на рис. 1 (подробный разбор разнописей см. в: [10]).



Рис. 1. Формы иероглифа *тянь* 天 по: [10, с. 1]

Во-первых, нетрудно заметить, что указанные формы значительно отличаются друг от друга, и не исключено, что на самом деле перед нами несколько разных иероглифов, которые передают на письме разные слова. Как мини-

¹ Древнекитайское произношение слова *tiān* (небо) ранее устойчиво реконструировалось с начальным взрывным *th-, но затем появились аргументы в пользу глухого *t̪-. При реконструкции *t̪[i]n [6, с. 113] вероятность связи с Тенгри падает.

мум, необходимо иметь в виду наличие в шанских текстах похожих иероглифов: *да* 大 «большой» и *фу* 夫 «муж» (рис. 2).

У читателя может возникнуть вопрос: почему, к примеру, форма D4 на рис. 1 считается разнописью иероглифа 天, а не 夫? К сожалению, атрибуция близких форм часто является результатом субъективного выбора конкретного исследователя.

Во-вторых, даже если мы убеждены в том, что перед нами именно иероглиф 天, совсем не факт, что он передает на письме именно слово «небо». Давно известно, что иероглиф изображает человека с выделенной головой и передает в первую очередь слово *дянь* «верхушка/вершина», «макушка/лоб» (впоследствии оно записывалось иероглифами 顛 или 巔) (см.: [7, с. 1; 10, с. 2]). Несмотря на то, что слова «небо» и «вершина/лоб» могут записываться одним иероглифом, до конца не ясно, связаны ли они этимологически, или же речь о простом фонетическом заимствовании (см.: [5, с. 495]). Но в шанских надписях иероглиф 天 — это именно часть тела, о чем красноречиво свидетельствует гадание о головной боли шанского царя [11, № 20975]¹:

庚辰 [卜], 王: 弗广 (疾)朕天。

[В 17-й день] *гэн-чэнь* гадали, царь: [некий дух] не [поразит] болью мою макушку?

Очевидно, что слово «небо» в данном контексте иероглиф передавать не может. Поэтому именно значение «вершина» > «верхняя часть головы» > «макушка, лоб» следует считать базовым при рассмотрении иных вариантов словоупотребления.

Например, название шанской столицы в текстах II—I тыс. до н.э. встречается в двух формах: «большой/великий город Шан» (*да и-Шан* 大邑商) и *тянь и-Шан* 天邑商. Скорее всего, прилагательное *тянь* в данном контексте — это не «небесный», как можно подумать, а «верховный/высший», «головной/главный»² [7, с. 1—2; 10, с. 1—2]. Чередуемость слов *да* «большой/великий» и *тянь* встречается и в контексте ритуальных действий.

В поисках культа Неба

Шанские цари поклонялись как духам предков, так и духам объектов окружающего мира, причем иногда бывает трудно отделить одно от другого [1; 4,



Рис. 2. Иероглифы
да 大 (слева)
и *фу* 夫 (справа)

¹ При цитировании гадательных надписей указывается номер фрагмента кости в публикации.

² Ср. англ. capital «столица» от лат. capita «голова», а также русск. «лобное место».

с. 101—102]. Похожая ситуация наблюдается и с «небом», поскольку имена шанских духов могут включать элемент *тянь*, например:

辛丑卜：乙巳歲于天庚？ [11, № 22094].

[В 38-й день] *синь-чоу* гадали: [в 42-й день] *и-сы* [совершить ритуал] *суй* для Тянь-Гэна

乙巳歲于天癸？ [11, № 22094].

[В 42-й день] *и-сы* [совершить ритуал] *суй* для Тянь-Гуя
天戊五牢 [11, № 22054].

[принести в жертву] Тянь-У пять скотин.

Использование циклических знаков в посмертных именах — одна из наиболее ярких и отличительных черт шанского культа предков. Интересно, что как и в случае с шанской столицей, известны аналогичные имена с элементом *да* «большой/великий»: Да Гэн 大庚¹, Да У 大戊 и пр. Естественной реакцией стало отождествление таких имен [12]. Поэтому встреча иероглиф 天 в ритуальном контексте исследователи обычно не придавали большого значения таким надписям и не видели в них признаки культа Неба.

Лишь в 2007 году Дун Лянь-чи выступил с версией о том, что такой культ в государстве Шан все-таки существовал, и Небо выступало в роли небесного божества, которому шанцы поклонялись [7]. Эти выводы он сделал на основании нескольких надписей, в которых *тянь* выступает участником ритуальных действий без добавления каких-либо циклических знаков, например:

夷(惠) 卬(禦) 斝牛于天。 [13, № 2241]

Следует принести [в жертву] {имя?}² быков для *тянь*.

Примечательно, что практически все надписи, в которых *тянь* можно счесть именем божества или духа, относятся к одной из групп не царских гадательных надписей, так называемой «группе У» (У-цзу 午組)³. Этот факт привел Дун Лянь-чи к выводу о том, что найденный им культ Неба в государстве Шан был «народным», в противовес «царским» культам [7].

Несомненно, ритуальная жизнь в государстве Шан была более разнообразной, чем мы можем увидеть по царским гадательным надписям. Но вряд ли практики не царских надписей можно назвать народными (в традиционном понимании этого термина), ведь заказчиками гаданий и надписей были

¹ В источниках I-го тыс. до н.э. посмертное имя этого царя будет известно как Тай Гэн 太庚, поэтому весьма вероятно, что шанцы записывали слово *тай* «великий» иероглифом 大.

² Смысл иероглифа не ясен. Обычно это имя собственное, и в данном случае оно может быть либо именем владельца быков, либо названием местности, из которой они происходят. Не исключены и иные варианты интерпретации.

³ Подавляющее большинство шанских гадательных надписей описывает гадания, проводимые царем или от его имени. Надписи группы У описывают гадания, проводимые аристократом из числа родственников царя [14].

исключительно аристократы. Народные культы того времени были бесписьменными и не сохранились в источниках.

Но главное — выводы Дун Лянь-чи об отдельном культе Неба были впоследствии оспорены. Как убедительно показали Ван Юнь-чжи и Чжао Вэй, божество *тянь* встречается в контекстах, которые свойственны духам предков, но не духам природы, а имена вида «*тянь* + циклический знак» могли сокращаться до просто *тянь*¹ [10, с. 5—9], например:

天) 𠩺 (禦) 量? 十一月。 [11, № 22093]

Тянь изгонит [зло от] Ляна? 11-й месяц.

夷 (惠) 猷, 天) 量于天庚, 允 𠩺。 [11, № 22097]

Следует [жертвоприношением] кабана изгнать [зло от] Ляна, [обратившись] к Тянь Гэну, действительно {слово неизвестно}.

Если они правы, то Небо все-таки не является отдельным божеством в шанских надписях на гадательных костях. Остается лишь один вопрос: имеет ли элемент *тянь* в именах духов какое-либо отношение к Небу?

Небесные предки?

К сожалению, окончательного ответа на этот вопрос дать нельзя. Во-первых, чисто графически мы не можем быть до конца уверены, что перед нами именно иероглиф 天. Как показал скрупулезный анализ Ван Юнь-чжи и Чжао Вэй, в именах духов используются только формы типа D (рис. 1), которые не встречаются ни в контексте головной боли, ни в названии шанской столицы — наиболее «диагностических» контекстах *тянь* [10]. Проще говоря, у нас нет твердых оснований считать эти формы разнописями 天 за исключением их графической схожести. С таким же успехом это могут быть варианты иероглифа да 大 «большой» или фу 夫 «муж». Не исключено, что перед нами вообще другой иероглиф с неизвестным значением.

Во-вторых, даже если перед нами действительно форма иероглифа 天, следует помнить, что в шанских текстах он передает слово *дянь* «вершина, макушка, лоб» (вероятно также: «верховный, головной» применительно к столице). Чередование имен типа Тянь Гэн 天庚 — Да Гэн 大庚 наталкивает на мысль о том, что перед нами та же пара синонимов, что и в случае со столицей: «великий [предок] Гэн» и «верховный [предок] Гэн»². Еще одним

¹ Аналогичным образом могут сокращаться и иные имена духов. Например, в надписи [11, № 6109] говорится о подношении «отцу» (фу 父) без указания циклического знака.

² Следует иметь в виду, что с уверенностью отождествить этих персонажей мы не можем, поскольку гадания группы У проводились от лица не самого царя, а его родственника (вероятно, дальнего), поэтому некоторые духи предков в них иные, нежели в царских надписях.

эпитетом из той же серии является *шан* 上 «верхний», который также встречается в посмертных именах. В этой связи стоит упомянуть близкий к *тянь* по значению и звучанию термин *дин* 丁, который в шанских надписях, по-видимому, записывает слово *дин* 頂 «макушка» и используется в значении «глава», «лидер» (какого-либо коллектива) [15, с. 58—62]. Не исключено, что элемент *тянь* в именах духов и термин *дин* передают одно и то же слово (или два этимологически близких слова).

Таким образом, попытки найти в Шан поклонение Небу следует пока признать не убедительными, и переломить ситуацию может лишь появление каких-то принципиально новых данных. Термин *тянь* применительно к шанской ритуальной практике скорее следует переводить как «вершина/верховный», нежели «Небо/небесный».

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Куликов Д.Е. О древнекитайском божестве Ди (по материалам эпиграфики эпохи Шан-Инь) // Древний Восток и античный мир. Труды кафедры истории Древнего мира исторического факультета МГУ. Вып. 5. М.: ЭкоПресс-2000, 2002. С. 3—20.
2. Ли Шао-лянь. Инь дэ Шан-ди юй Чжоу дэ Тянь (Иньский Шан-ди и чжоуское Небо) // Ши сюэ юэ кань (Ежемесячный журнал исторических наук), 1990. Вып. 4. С. 9—15. 李紹連. 殷的“上帝”與周的“天”。《史學月刊》，1990年。第4期。第9—15頁。
3. Чжу Фэн-хань. Шан-Чжоу шици дэ тяньшэнь чунбай (Поклонение божеству Неба во времена Шан-Чжоу) // Чжунго шэхуй кэсюэ (Общественные науки Китая), 1993. Вып. 4. С. 191—211. 朱鳳瀚. 商周時期的天神崇拜。《中國社會科學》，1993年。第4期。第191—211頁。
4. Ван Хуй. Шан-Чжоу вэньхуа бицзяо яньцзю (Сопоставительное исследование культур Шан-Чжоу). Пекин: Жэньминь чубаньшэ, 2000. 474 с. 王暉. 商周文化比較研究。北京：人民出版社，2000年。474頁。
5. Schuessler A. ABC Etymological Dictionary of Old Chinese. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007. 656+xx p.
6. Baxter W.H., Sagart L. Old Chinese. A New Reconstruction. New York: Oxford University Press, 2014. 431+xiv p.
7. Дун Лянь-чи. Фэй-ван буцы чжун дэ “тянь” цзы яньцзю — цзянь лунь Шан-дай минь-цзянь цзунь “тянь” вэй чжи-шан шэнь (Исследование иероглифа “тянь” в не царских гадательных надписях — а также о том, что в эпоху Шан в народе почитали “тянь” верховным божеством) // Чжунго вэньцзы яньцзю (Изучение китайских иероглифов), 2007. Вып. 1. С. 1—5. 董蓮池. 非王卜辭中的“天”字研究——兼論商代民間尊“天”爲至上神《中國文字研究》，2007年。第1期。第1—5頁。
8. Чжу Ци-сян. Чжоуянь цзягу яньцзю (Исследование костей и панцирей из Чжоуянь). Тайбэй: Тайвань сюэшэн, 1997. 215 с. + илл. 朱岐祥. 周原甲骨研究。臺北：臺灣學生，1997年。215頁。

9. Сафин Т.А. Пиктограммы в надписях на гадательных костях (часть 1) // Эпиграфика Востока, 2021. Т. 36. № 3—4. С. 120—133.

10. Ван Юнь-чжи, Чжао Вэй. Шан-дай цзя-цзинь вэнь чжун “тянь” цзы гоусин цзи юнфа сяо као (Малое исследование формы и употребления иероглифа “тянь” в надписях на костях и бронзе эпохи Шан) // Гу вэньцзы яньцзю (Изучение древних иероглифов), 2020. Вып. 32. С. 1—9. 王蘊智, 趙偉. 商代甲金文中“天”字構形及用法小考《古文字研究》, 2020年. 第32輯. 第1—9頁。

11. Го Мо-жо (ред.) Цзягувэнь хэцзи (Свод надписей на костях и панцирях). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1978—1982. 13 т. 郭沫若. 甲骨文合集. 北京: 中華書局, 1978—1982年. 共13冊。

12. Янь И-пин. Ши тянь (Дешифровка [иероглифа] тянь) // Чжунго вэньцзы (Китайские иероглифы), 1961. Вып. 5. Цит. по: Сун Чжэнь-хао, Дуань Чжи-хун (ред.) Цзягу вэньсянь цзичэн (Полное собрание трудов по надписям на гадательных костях). Чэнду: Сычуань дасюэ чубаньшэ, 2001. Т. 12. С. 1—3. 嚴一萍. 釋天《中國文字》, 1961年. 第5冊. 後收入: 宋鎮豪, 段志洪主編. 甲骨文獻集成. 成都: 四川大學出版社, 2001年. 第12冊. 第1—3頁。

13. Чжунго шэхуй кэсюэюань каогу яньцзюсо (Институт археологии Китайской академии общественных наук). Сяотунь наньди цзягу (Кости и панцири [найденные в] южной части [деревни] Сяотунь). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1983. 5 т. 中國社會科學院考古研究所. 小屯南地甲骨. 北京: 中華書局, 1983年. 共5冊。

14. Вэй Синь-ин. Сяотунь нань-ди синь чу-ту У цзу бу-цы сянгунь вэньти яньцзю (Исследование вопросов, связанных с новыми гадательными надписями группы У, раскопанными в южной части Сяотунь) // Цзягувэнь юй Инь-Шан ши (Надписи на костях и панцирях и история Инь-Шан), 2017. Вып. 7. С. 116—136. 韋心滢. 小屯南地新出土午組卜辭相關問題研究《甲骨文與殷商史》, 2017年. 新七輯. 第116—136頁。

15. Schwartz A.C. The Oracle Bone Inscriptions from Huayuanzhuang East. Berlin/Boston: De Gruyter, 2020. 487 p.

СИСТЕМА ТРИГРАММ «ПО ВЭНЬ-ВАНУ»
И «ЧЕТЫРЕ ЖИВОТНЫХ»
(сы шоу 四獸)



Историкам духовной культуры Древнего Китая хорошо известна чрезвычайная распространенность на ритуальной утвари изображений, воспроизводящих с незначительными отклонениями символические схемы и орнаменты. Их ритуальное предназначение сомнений не вызывает, а потому их можно рассматривать как источники для изучения «подстилающего» ритуал мифа, воспроизводимого в ходе этого ритуала. Поскольку систематическое изложение древнекитайских мифов (если таковое когда-то существовало) до нашего времени не дошло, их исследователям *volens nolens* приходится прибегать к реконструкциям, и является большой удачей, если удастся понять тот контекст, в котором возник и существовал исследуемый миф, и правильно истолковать связанные с ним изображения.

Одним из ключевых событий истории Древнего Китая, породившим большое число мифов, преданий и легенд, стало завоевание возглавляемой Чжоу 周 коалицией племен западной и юго-западной части китайской ойкумены царства Шан 商, являвшегося на тот момент культурным центром Восточной Азии. Падение Шан и воцарение Чжоу стали поворотным моментом всей истории древнего Китая, сопоставимым по важности только с произошедшим через восемь столетий объединением Китая в 221 до н.э. под властью первого императора — Цинь Ши хуан-ди 秦始皇帝 (259—210 гг. до н.э.).

О действиях чжоуской коалиции в ходе военного противостояния с Шан написано много; они описывались в источниках, важнейшими из которых

являются «Канон документов»¹ (*Шу цзин 書經*) и «Утраченные документы Чжоу»² (*И Чжоу шу 逸周書*). Ход событий достаточно полно очерчен в третьей главе «Основные записи [дома Шан-]Инь» (*Инь бэнь цзи 殷本紀*) и следующей, четвертой главе «Основные записи [дома] Чжоу» (*Чжоу бэнь цзи 周本紀*) «Исторических записок» (*Ши цзи 史記*) великого историка Сыма Цяня 司馬遷 (ок. 145/135 — ок. 86 гг. до н.э.). Чжоускому завоевательному походу и связанным с ним вопросам уделяли внимание и позднейшие исследователи, с той или иной степенью полноты он рассмотрен, например, в монографиях Г.Х. Крила [1, с. 49—78], ряде работ Л.С. Васильева, но в наиболее полном виде в первом томе монографии «Древний Китай» [2, т. 1, с. 210—281], в «Кембриджской истории Древнего Китая» [3, с. 292—317] и в I томе «Истории Китая» [4, с. 639—680].

Относящиеся к этому ключевому моменту сведения общеизвестны, поэтому с точки зрения фактов вряд ли можно сообщить что-либо новое. Однако есть возможность несколько по-другому взглянуть на известное, потому что это известное основывается на официальной идеологической традиции, на чжоуском государственном мифе, а он содержит довольно много недоговорок и лакун.

Одной из таких лакун является идеологическое обеспечение противостояния Шан и Чжоу, за исключением, пожалуй, концепций «небесного повеления» (*тянь мин 天命*) и совершенной мироустроительной силы *дэ 德*, наличие которой позволяло ее носителю претендовать на верховную власть в Поднебесной. Вне поля зрения источников остаются моменты, которые мы сейчас назвали бы «наглядной агитацией», имеющей целью привлечение сторонников и обоснование действий сторон. Об этом тексты победителей-чжоусцев, на основании которых и писалась история их военного похода и возвышения, не упоминают.

В чжоуском письменном наследии при описании похода чжоуской коалиции против Шан упор делается на два момента. Во-первых, на мотивацию, что включает рассказы о порочности последнего шанского правителя Ди-синя 帝辛 (?—1046 гг. до н.э.) и о высоких человеческих достоинствах чжоуского вождя Цзи Чана 姬昌 (ок. 1152 — ок. 1056 гг. до н.э.), получившего имя Вэнь-ван 文王 и удостоенного «небесного повеления» на свержение неугодного Небу шанского вана Ди-синя. Во-вторых, на достигнутый быстро и относительно малой кровью результат военного похода чжоусцев с союзниками на Шан — быстрое покорение шанских уделов и признание ими власти Чжоу.

¹ Другое его часто используемое название — «Чтимая книга» (*Шан шу 尚書*).

² Вариант перевода названия — «Неканонические записи Чжоу».

Об идеологической подготовке этой военной операции, позволившей быстро достичь поставленных целей и сплотившей вокруг Чжоу коалицию племен, письменные источники умалчивают. Тем не менее, духовное наследие древнего Китая сохранило некоторые феномены, которые мы относим как раз к такой идеологической подготовке противостояния с Шан и агитации в пользу Чжоу. Речь идет о двух взаимосвязанных, как будет показано ниже, группах построений, отражающих сходный комплекс идей.

Первая группа — два круговых расположения триграмм. Вместе они не только составляют основу «Канона перемен» (*И цзин* 易經), но имеют и самостоятельное космологическое и политико-философское значение, и как раз его понимание важно для данной статьи.

Система триграмм «по Фу-си» (СТГФС)

Хронологически более раннее (что следует уже из его названия), расположение *сянь тянь* 先天 «[расположение] прежнего Неба», или система триграмм «по Фу-си», приведено на Рис. 1¹.

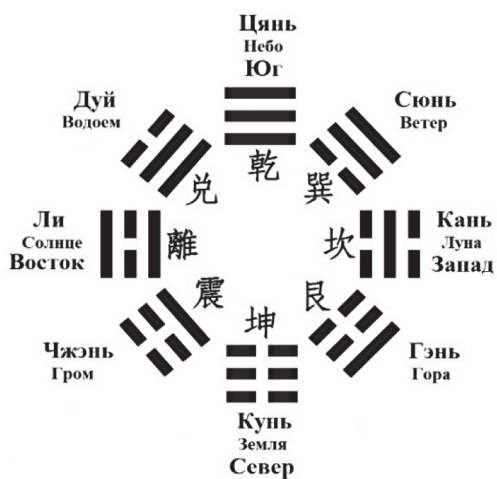


Рис. 1. Расположение «прежнего Неба»
или СТГФС

Уже беглый анализ основных значений триграмм в СТГФС позволяет рассматривать ее как графическое представление облика мироздания, космограмму. Космологические представления каждого народа «описывают пространственно-временные параметры вселенной, т.е. условия, в которых протекает существование человека и помещается все, что может стать объектом мифотворчества» [5, с. 551].

Большинству древних космологов свойственно деление вселенной по вертикали на три или иное, кратное трем число миров. Верхний мир при этом ассоциируется с небосводом и рассматривается как обитель богов

и душ предков, Средний мир — мир человека, а Нижний считается подземным царством, населенным хтоническими созданиями. В горизонтальном ракурсе космологии описывают вселенную как имеющую центр (соотносимый с мировой осью, чаще всего это мировая гора или центральное мировое

¹ Все иллюстрации взяты из открытых источников.

древо) плоскость, при этом на периферии выделяются четыре зоны, совпадающие обычно с 4 направлениями на стороны света, дополняемые иногда 4 полунаправлениями.

Такого рода космологические построения нашли наиболее совершенное отражение в мандалах, но принцип построения мандалы «не только распространен гораздо шире, чем мандала как таковая, но практически универсален...» [6, с. 628]. Мандала и близкие ей по семантике построения представляют собой ту или иную комбинацию круга и квадрата как геометрических символов Неба и Земли; представленные на такой схеме вертикальные и горизонтальные ракурсы совмещены и обозначены одними и теми же символами; все пространство горизонтального ракурса вселенной разбито на восемь секторов, соотношенных с восемью направлениями и полунаправлениями на стороны света.

В классической мандале в центре находится изображение божества или иного символа, олицетворяющего сакральное единство мира и упорядочивающего космос и социум. С помощью центра и помещенного в нем символа воедино сводятся общие бинарные смысловые противопоставления, служащие для описания основных параметров мира.

Все приведенные выше принципы построения таких схем (за исключением центрального элемента, о чем речь пойдет ниже) свойственны и СТГФС.

Система триграмм «по Фу-си» состоит из восьми триграмм, ориентированных по сторонам света в горизонтальном ракурсе и символически представляющих элементы вертикального ракурса мироздания. Они формируют состоящую из восьми сегментов окружность, которая может рассматриваться (исходя как из формы построения, так и из особенностей распределения триграмм по сегментам) как два пересекающихся сторонами квадрата, либо как квадрат, вписанный в круг.

Обратимся к особенностям распределения триграмм в этой системе. Они представляют собой графемы двух типов, симметричные и асимметричные относительно центральной черты. Такая разбивка реализована и в их распределении по сегментам построения (т.е. по сторонам света) — симметричные триграммы находятся на осях направлений на стороны света, асимметричные — на осях полунаправлений.

Это делает возможным анализ построения исходя из принадлежности пар триграмм к одной оси — СТГФС «подталкивает» к такому анализу, ибо каждая пара триграмм, находящаяся на одной оси, имеет строго фиксированное число непрерывных (*Ян*) и прерывистых (*Инь*) черт, расположенных в зеркальном порядке относительно центра оси (и, соответственно, центра всего построения). Это позволяет прийти к следующим выводам.

а) В СТГФС представлены три мира вселенной. Триграммы *Цянь* 乾 и *Кунь* 坤 в вертикальном ракурсе символизируют соответственно Верхний мир, Небо

и Нижний мир, Землю (последнюю — как совершенное воплощение начала *Инь* 陰, сокровенные недра, а не сферу жизнедеятельности человека и среду его обитания, эта соответствующая Среднему миру земная поверхность обозначалась знаком *ту* 土). В горизонтальном ракурсе эта космическая вертикаль соотносится с осью Юг—Север. Со времен Шан данное направление считалось наиболее чтимым, своего рода «становым хребтом» мира, ибо соотносилась с мировой осью, космической вертикалью, это выражалось, в том числе, и в пространственной ориентации захоронений шанских правителей и аристократов вдоль этого направления. Данная ось проходит через Средний мир, символ которого должен, таким образом, находиться в центре всего построения или, по крайней мере, между символами Неба и Земли. Здесь мы сталкиваемся со специфической особенностью СТГФС — постоянного центрального элемента система кругового расположения триграмм не имеет. В поздней древности, на бронзовых зеркалах эпохи Хань 漢 (206 г. н.э. — 220 г. н.э.), где изображения триграмм получили чрезвычайно широкое распространение, в центре изображался чаще всего знак *чжун* 中 («середина»), или миниатюрное изображение горы, символизирующей космическую вертикаль, или какой-либо символ единения мировых начал *Инь* 陰 и *Ян* 陽; однако в некоторых случаях центр оставался незанятым, как и в классической СТГФС.

Если же обратить внимание на все построение, а не только на его центр, то символическое представление Среднего мира обнаруживается без всякого труда — это шесть триграмм, находящиеся между *Цянь* и *Кунь*. Все они состоят из черт двух видов, а значит символизируют явления, являющиеся порождением взаимодействия сил *Инь* и *Ян* и относящиеся, таким образом, к Среднему миру: две симметричные (*Ли* 離 и *Кань* 坎) и четыре асимметричные (*Дуй* 兌, *Сюнь* 巽, *Чжэнь* 震 и *Гэнь* 艮).

На оси «Запад—Восток» находятся триграммы *Ли* и *Кань*, они воплощают начала Огня и Воды, а их космологические значения — Солнце и Луна, соответственно. Мифопоэтическая традиция уподобляла эти светила человеку — они «рождаются», «стареют» и «умирают», что особенно наглядно в случае с Луной. Если ось «Север—Юг» символизирует «космические константы», Небо и Землю, то ось «Запад—Восток» можно определить как ось «космических переменных».

Вместе взятые, эти оси символизируют вселенную в ее пространственном (четыре направления на стороны света и «космическая вертикаль») и временном (четыре времени года, переменный, связанный с течением времени, характер движения светил по небосводу, использование их в солнечнолунных календарях) аспектах.

Четыре оставшиеся триграммы относятся к миру людей. Он мыслился не как нечто замкнутое и от других миров вселенной независимое, а как область,

имеющую множество связей с остальным мирозданием, поэтому всем четырем асимметричным триграммам присвоены «граничные» и «посреднические» значения, они символизируют феномены, как характеризующие мир людей в его границах, так и связывающие этот мир с Верхним и Нижним мирами.

Гора и Водоем (триграммы *Гэнь* и *Дуй*, ось «Северо-Запад—Юго-Восток») представляет собой физические границы Среднего мира, отделявшие Поднебесную от Верхнего и Нижнего миров. Взираясь на гору или опускаясь в водоем или колодец (этому спуску равноценно плавание за море или переправа через реку), герои мифов попадают соответственно на Небо или в подземное царство. То, что лежит между Горой и Водоемом и есть мир людей, Поднебесная. Ось «Северо-Запад—Юго-Восток» является осью «земных констант».

Роль оси «земных переменных» отведена направлению «Северо-Восток—Юго-Запад», на которой находятся триграммы *Чжэнь* и *Сюнь* (Гром и Ветер). Обращение к надписям на гадательных костях времен Шан-Инь позволяет сделать вывод, что ветру древние китайцы отводили роль вестника верховного божества — Шан-ди 上帝. Позднее, в традиционной китайской литературе с порывом ветра нередко были связаны представление о явлении божества, святого, духа предка или, реже, беса. Если предположить, что данная ось может как-то отражать представления о течении времени, то значение триграммы *Сюнь* (Ветер) ассоциируется с прошлым, с жившими ранее и уже покинувшими этот мир, став духами.

Гром, представленный триграммой *Чжэнь* и противостоящий в СТГФС *Ветру*, мог считаться в Древнем Китае вестником воли духов Земли. На первый взгляд такое утверждение кажется парадоксальным, нам привычнее считать Гром связанным не с Землей, а Небом — но так ли считали в Древнем Китае? Во-первых, триграмма *Чжэнь* стоит рядом с *Кунь*, в ней преобладают черты *Инь* — это свидетельствует о более тесной связи Грома с *Инь*, Землей, нежели с *Ян*, Небом; во-вторых, в китайской культурной традиции Гром ассоциируется с драконом, а последний, хотя и наделен способностью взбираться на Небо, — с подземным и подводным миром. Отметим также устойчивую связь представлений о Громе с зачатием, зарождением (женским персонажам классической китайской литературы иногда достаточно было услышать раскат Грома, увидеть дракона в небе или встретиться с ним, пусть даже во сне, чтобы почувствовать себя в положении). Таким образом, ось «Северо-Восток—Юго-Запад» предположительно отражает движение во времени — от зарождения новой жизни до ее превращения в духа. Зрелому возрасту должна соответствовать приблизительно середина оси, она как бы противопоставлена ее крайним точкам, на которых находятся триграммы.

Такое противопоставление отмечено у многих народов, где для обозначения ребенка и старика использовался один термин, а для обозначения взрослого человека — другой.

Наличие в Среднем мире осей «констант» и «переменных» делало его миниатюрным отражением космоса, позволяло в ходе ритуала уподобить Поднебесную вселенной и установить необходимые для магической практики связи между микро- и макроструктурами мироздания. Рискнем предположить, что расположение «прежнего Неба» представляло собой основную космологическую схему мироздания периода поздней Шан.

При рассмотрении системы расположения триграмм «по Фу-си» как космологической схемы становится очевидной ее неполнота — как графическая (она лишена важнейшего, центрального элемента, точнее, в качестве такого элемента выступает пустота), так и семантическая (не отражено место и роль собственно человека во вселенной и Поднебесной). Если рассматривать общекультурный контекст, то в центре, как вселенной, так и Поднебесной, древняя китайская космология и идеология помещали правителя-вана, олицетворявшего собой Средний мир и устраивавшего мироздание (т.е. упорядочивавшего его границы и годовой цикл) посредством ритуала. Роль вана — посредник, связующий в единое целое и гармонизирующий три мира вселенной. В надписях на гадательных костях он именуется *юй и жэнь* 予一人 или 余一人, что обычно переводят как «я, единственный». По нашему мнению, с учетом роли вана как космического медиатора, было бы правильнее понимать знак *и* — как «объединять, сводить воедино», тогда самоназвание следует понимать как «я, связующий [мироздание] воедино». Именно это мы наблюдаем, обратившись к функции центра в СТГФС. Он уравнивает все построение — каждая из принадлежащих к одной оси пар триграмм «обращена» относительно центра (там, где у одной триграммы находится относительно центра черта *Инь*, у другой триграммы пары находится черта *Ян*, и наоборот) и вследствие этого неизменно состоит из трех черт *Инь* и трех — *Ян*. Центр, таким образом, выступает как место, в котором сводятся воедино общие бинарные смысловые противопоставления, посредством которых описываются основные пространственно-временные параметры вселенной и Поднебесной.

Попробуем мысленно подставить в центр кругового расположения триграмм «по Фу-си» иероглиф *ван* 王 («царь», «правитель») и проанализировать правомерность такой подстановки, исходя из выявленных нами значений осей.

Ось «Север—Юг». Вместе с центральным знаком триграммы *Цянь* и *Кунь* образуют классическую триаду Небо — Человек — Земля, символизирующую в китайской культуре единство трех миров вселенной.

Ось «Запад—Восток». Если исходить из значений триграмм, указывающих на направления на страны света, то, вместе с триграммами предыдущей оси,

получим известную со времен Шан-Инь схему у *фан* 五方 («пять пределов»), включающую четыре направления на стороны света плюс центр. Если же отталкиваться от присущих этим триграммам значений «Солнце» и «Луна», то картина может показаться несколько необычной: относительно мировой оси символ вана оказывается на одном уровне с символами светил. Однако такое соседство хорошо соотносится с реалиями древней идеологии — оба светила вместе взятые рассматривались как символ вана и изображались наряду с прочими царственными символами на его знамени (*чан* 常). Миф утверждает, что получению чжоуским царем Вэнь-ваном «мандата Неба», т.е. символа его избранности на царствование в Поднебесной, предшествовало знамение: Вэнь-вану приснилось, что его окутали своим светом Солнце и Луна, то есть он образовал с ними триаду. Эта легенда была приведена в утраченном ныне сочинении «Записи о веках императоров и царей» (*Ди ван ши цзи* 帝王世紀) авторства Хуанфу Ми 皇甫謐 (215—282) и известна по сохранившейся цитате в энциклопедии «Тай-пин ю лань» 太平御覽 («Императорская энциклопедия, [составленная в период правления] Тай-пин») [7, цз. 84, с. 396]:

先是文王夢日月之光著身又鸞鸞鳴於岐作武象之樂。

Перед тем Вэнь-вану приснилось, что сияние Солнца и Луны окутали его тело, и Пурпурный феникс запел на горé Цишань, издавая мелодию призыва к войне¹.

Представления о благовещем характере снов о нисхождении светил как знамении будущего возвышения существовали и позднее², сохранившись

¹ Перевод той части фрагмента, где говорится о «мелодии призыва к войне» требует обоснования. Знаки *цзо у-сян чжи лэ* 作武象之樂 буквально переводятся как «исполнил мелодию у-сян», то есть военного танца. Создание этой мелодии и танца китайская традиция приписывает сыну Вэнь-вана, Цзи Даню 姬旦 (ок. 1087 — ок. 1043 г. до н.э.), после смерти отца получившему титул У-ван 武王, но в данном фрагменте вряд ли речь идет об этом танце. Ссылка на «пение» Пурпурного феникса (читай: Красной птицы) на горе Цишань явно указывает на получение «небесного повеления», т.е. схождение планет в мае 1059 г. до н.э. (см. развернутый анализ этого сюжета в [8]), после чего чжоуский правитель Цзи Чан 姬昌 объявил себя ваном. Сам знак у 武 («воинственный, военный») в данном контексте означает признание нового вана Небом — в силу чего ему дается право мироустройства не только мирными (*вэнь* 文), но и военными средствами (*у* 武), приводя к повиновению непокорных. Об этом и поведал своим пением феникс на горе Цишань.

² Аналогичные представления существовали и в других странах Восточной Азии. Так, Артур Уэйли (1889—1966) приводит предание из Японии: «Сны можно купить и продать или украсть. У японского регента Масатоки, жившего в двенадцатом веке, было две дочери, сводные сестры. Младшей приснилось, что солнце и луна упали ей на колени. “Я должна пойти и спросить Масако, что это значит”, — подумала она. Масако звали старшую сестру, сведущую в истории, мифологии и толковании снов. “Для мужчины это был бы довольно странный сон, — подумала старшая сестра, — и еще более странно, что он приснился женщине”. Ибо она знала: такой сон означает, что человек, о котором идет речь,

как минимум до раннего средневековья. Так, в сборнике новелл Гань Бао «Записки о поисках духов» (*Соу шэнь цзи* 搜神記):

— Когда я, ваша наложница, носила Цэ, я во сне видела вошедшую в утробу луну. Теперь же мне приснилось солнце. Что это может означать?

— Солнце и луна, — отвечивал Цзянь, — есть семена сил: темной *Инь* и светлой *Ян*. Они вместе — знак наивысшей знатности. Не значит ли это, что моих сыновей и внуков ожидает возвышение?

(Пер. Л.Н. Меньшикова; [9, с. 246])

В древних текстах не раз упоминается, что ван способен испускать сияние. Указания на способности правителя «испускать свет», «сиять», связан, возможно, с тем, что эпитет *мин* 明 («сиять, сияющий») применяемый в древних текстах при описании мироустроительной силы *дэ* 德 правителя или «мандата Неба», представляет собой комбинацию знаков *жи* 日 (Солнце) и *юэ* 月 (Луна) — с помощью *дэ*, получив «мандат Неба», ван устраивает вселенную, а Солнце и Луна изофункциональны вану как равные с ним по силе и имеющие сходные функции мироустроители. Таким образом, нахождение гипотетического знака *ван* 王 на одном уровне с обозначающими светила триграммами соответствует нормам древнекитайской идеологии.

Ось «Северо-Запад—Юго-Восток». Символ вана на этой оси находится между символами Горы и Водоема, т.е. между физическими границами обитаемой Поднебесной. Это может указывать на подвластность Поднебесной вану, как о том говорится в «Каноне песен» (*Ши цзин* 詩經):

Широко кругом простирается небо вдали,
Но нету под небом ни пяди нецарской земли.
На всем берегу, что кругом омывают моря,
Повсюду на этой земле только слуги царя!

(Перевод А.А. Штукина [11, с. 280])

Ось «Северо-Восток—Юго-Запад». На этой оси символ вана оказывается между символами Грома и Ветра. Правитель предстает здесь как лицо, испол-

станет правителем страны. Обладая властным и честолюбивым характером, она решила завладеть сном и солгала младшей сестре: «Это предвестник ужасного несчастья. Тебе нужно избавиться от него как можно быстрее». «Как можно избавиться от сна?» — спросила младшая сестра. «Продать его!» — сказала Масако. «Но кто купит дурной сон?» «Я куплю его у тебя», — сказала Масако. «Но, дорогая сестра, как я могу избежать несчастья лишь для того, чтобы увидеть, как оно обрушивается на тебя?» «Так не бывает, — сказала Масако. — Купленный сон не приносит ни удачи, ни несчастья». Платой за сон стало старинное китайское зеркало. Младшая сестра вернулась в свою комнату со словами: «Наконец-то свершилось. Зеркало, которое я всегда хотела, теперь моё». Лишь много лет спустя, когда Масако стала фактическим правителем Японии (1220—1225), ее младшая сестра осознала, что именно потеряла, продав свой сон» [10, с. 73].

няющее волю духов своих усопших предков—ди 帝, верховного божества Шан-ди 上帝 и духов Земли, и, в то же время, как человек в расцвете сил, уже не ребенок, но еще не старик (напомним, что многим древним народам был известен обычай смещать и отстранять от власти человека, у которого стали очевидны признаки наступающей старости).

Важным моментом является соотнесение отражаемых триграммами СТГФС феноменов с концепцией мироустроительной силы дэ. По крайней мере, в некоторых случаях свойства дэ описываются при помощи свойств природных феноменов, причем последние сгруппированы попарно и по отнюдь не произвольному принципу — каждая пара описывающих дэ феноменов неизменно принадлежит к одной оси в круговом расположении триграмм «по Фу-си».

В подобных описаниях на первый план выступает сравнение-описание дэ с помощью вертикальной оси «Небо—Земля», что в горизонтальном ракурсе соответствует направлению «Север—Юг». Преобладание обращений именно к этой паре вполне понятно — ведь основной ритуальной функцией вана, а позднее и императора, была посредническая функция, связующая в одно целое три мира. Приведем примеры описаний дэ правителя через сравнение с дэ Неба и Земли: «[Я] воплотил в себе дэ Неба и Земли», «Тот, у кого сила “дэ” является копией (дэ) Неба и Земли, называется император», «Сила дэ [монарха] соответствует (дэ) Неба и Земли» [12, с. 344, 345, 348 соотв.].

Небо и Земля воспринимаются в данном контексте не только и не столько как природные феномены, а скорее, как совершенные воплощения начал *Инь* и *Ян*:

а) Небо и Земля обладают творческой потенцией не сами по себе, а как воплощения *Ян* и *Инь*, разнообразные сочетания которых и образуют «десять тысяч вещей» (согласно «Канону перемен» (*И цзин* 易經), «Великое дэ Неба и Земли заключается (букв.: называется) в [способности] порождать» [12, с. 342].

б) Существуют однозначные указания на то, что в использовании понятий Небо и Земля в ритуальных формулах речь на самом деле идет о началах *Инь* и *Ян*: «Равняться по силе дэ двум субстанциям», «С древних времен получение сияющего небесного мандата государем было результатом воздействия (его) силы дэ на две субстанции» [12, с. 349, 356].

Дэ может описываться через феномены не только этой оси системы триграмм «по Фу-си», иногда для сравнений привлекаются явления, соответствующие всем четырем «небесным триграммам»: «Сила дэ равна Небу и Земле, сияние — Солнцу и Луне», «Дао [императора] соответствует Земле и Небу, сила дэ сияет подобно Солнцу и Луне» [12, с. 349, 377].

Встречаются описания дэ с использованием «земных осей», например: «Сила дэ совершенномуудрого яростна, как ветер, и внезапна, как гром» [12, с. 378].

Прямых сравнений, связанных с осью Гора — Водоем нам обнаружить не удалось, однако эта ось символизирует Поднебесную, а роль «совершенного дэ» для устройства ваном Поднебесной — общее место в практически каждом описании мироустроительной функции вана.

Таким образом, понятие дэ прямо соотносится с космическими «константами» и «переменными», обозначаемыми триграммами СТГФС, и является характеристикой свойств центра этого построения, уравнивающего систему и соотносимого нами с обладателем «совершенного дэ» — ваном. При этом и сама идея дэ неразрывно связана в китайской политической культуре с понятием центра — как центрального в мироздании положения обладателя «совершенного дэ». Так, в «Беседах и суждениях» (*Лунь юй 論語*) Конфуция говорится: «Правящий при помощи дэ подобен Полярной звезде, которая неподвижна, а все другие звезды [упорядоченно] движутся [вокруг] нее» (Гл. II, афоризм 1).

Система триграмм «по Вэнь-вану» (СТГВВ)

Переосмыслением кругового расположения триграмм «по Фу-си» для достижения текущих политических целей стало расположение *хоу тянь* 後天 ([расположение] «последующего Неба») или система кругового расположения триграмм «по Вэнь-вану» (Рис. 2).

К числу важнейших особенностей этого построения относятся следующие.

Во-первых, в обоих случаях остаются неизменными «константы» мироздания — остались на своих местах направления на страны света в горизон-

тальном ракурсе и космическая вертикаль Небо — [Средний мир] — Земля в ракурсе вертикальном.

Во-вторых, СТГФС — построение полностью упорядоченное, то есть на любой его оси количество непрерывных черт, символизирующих светлое, «мужское» начало *Ян* точно соответствует такому же количеству прерывистых черт — символу темного, «женского» начала *Инь*, и расположение черт по типам симметрично относительно центра построения, тем самым наглядно отражая мировую гармонию начал и разнообразие их сочетаний. В отличие от СТГФС, в СТГВВ баланс по типам черт в пределах одной оси для

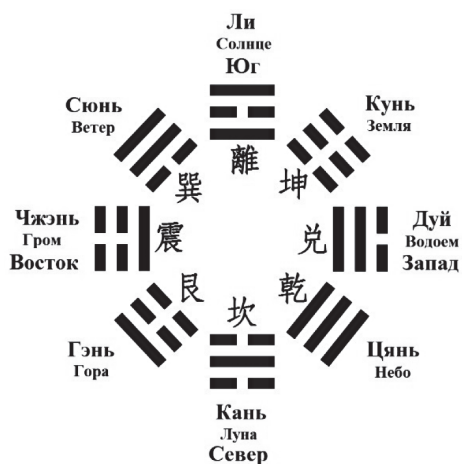


Рис. 2. Схема «последующего Неба» или СТГВВ

полунаправлений не соблюдается, а для направлений — полноценно (с соблюдением симметрии взаимного расположения черт) лишь в оси «Север—Юг» и, с нарушением симметрии расположения черт, в оси «Запад—Восток». Это говорит о нарушении порядка в мироздании, при этом в построении появляются оси с преобладанием начал — на оси «Северо-Запад — Юго-Восток» преобладает начало *Ян*, на оси «Юго-Запад — Северо-Восток» главенствует начало *Инь*.

В-третьих, если в СТГФС имеется единый общий центр, уравнивающий всё построение, то в СТГВВ его нет, зато среди шести триграмм, обозначающих Средний мир, наблюдаются два локальных центра — в западном и восточном секторах построения, занятых соответственно триграммами *Чжэнь* и *Дуй*. Их контекстно-обусловленное понимание будет приведено нами ниже, пока же обратим внимание на прилегающие к ним триграммы осей с преобладанием начал. Примечательно, что триграммы с воплощением светлого начала *Ян* находятся в обоих случаях на «мужской», левой стороне, а с преобладанием темного начала *Инь* — на «женской», правой стороне от *Чжэнь* и *Дуй*. Эти две последние оказываются между упорядоченно размещенными воплощениями начал, — так же, как между ними находился центр всего расположения в СТГФС. Иными словами, вместо единого центра мироздания, персонифицированного в лице правителя-вана, появилось два — на Западе и на Востоке.

В-четвертых, в шанской идеологии единство мироздания воплощал в себе правитель-ван, космический медиатор между Небом и Землей. Эту роль в СТГВВ вполне определенно выполняет находящаяся в западном секторе триграмма *Дуй*, она находится между совершенными воплощениями мировых начал, символами Неба и Земли, триграммами *Цянь* и *Кунь*. Занимающая восточный сектор триграмма *Чжэнь* также находится между символами начал, но они не совершенны, в символизирующих начала триграммах вокруг *Чжэнь* преобладающее начало «разбавлено» чертой другого начала. Это вполне определенно указывает, что истинный ван находится на Западе (читай — «в Чжоу»), именно он является посредником между Небом и Землей, а восточный правитель-ван утратил требуемое совершенство.

В-пятых, названия гексаграмм, расположенных в СТГВВ в восточном и западном секторах, также имеет контекстный смысл. Если в СТГФС триграмма *Чжэнь* означает «гром», то эта же триграмма в западном секторе СТГВВ, находясь в позиции, соответствующей шанскому вану (ибо окружена расположенными на правильных местах, но ущербными проявлениями *Инь* и *Ян*), имеет дополнительный контекстный смысл. Ее название заставляет вспомнить о сюжете, вошедшем в исторические описания, а, следовательно, приемлемом и важном для чжоуской историографии — гибели пораженного

ударом молнии шанского вана У-и 武己 (ок. 1147—1113/1112 гг. до н.э.), прадеда последнего шанского вана Ди-синя. Ван У-и был убит на охоте во время грозы ударом молнии, что было воспринято как кара Неба. Дело в том, что ранее У-и провел кампанию по дискредитации культа Неба (зародившегося задолго до воцарения Чжоу) и выявлению его, культа, сторонников. По описанию Сыма Цяня, этот шанский ван «был совершенно лишен добродетелей. Он [приказал] сделать фигурку человека и назвал ее “духом Неба”. [Затем он] стал играть с этой фигуркой в азартные игры, заставляя приближенных играть за нее. [Когда же] “дух Неба” проигрывал, император поносил и оскорблял его. [У-и приказал] сделать кожаные торбы, наполнял их кровью и, подвесив, стрелял по ним, называя это “стрельбой по Небу”. Как-то У-и охотился между реками Хуанхэ и Вэйхэ, разразилась гроза, и У-и был убит громом» (Перевод Р.В. Вяткина; [13, с. 174]).

Использование символа грома, триграммы Чжэнь, в позиции, соответствующей шанскому вану, вполне определенно указывает на недовольство горних сил. Иное дело, ван западный, чжоуский. В соответствующей ему позиции СТГВВ находится триграмма Дуй. Обозначающий ее иероглиф как сам, так и с ключами янь 言 («речь») и синь 心 («сердце») обозначал «радость». Кроме того, водоем — обязательный атрибут древних святилищ (например, святилища божества Си-ван-му в «Шань хай цзине» 山海經 («Каноне гор и морей»), имеющего, по нашему мнению, чжоуский генезис). Водоем присутствует и в сохранившихся упоминаниях о минтанах 明堂 («Пресветлый зал»), ритуально-храмовых комплексах раннего Чжоу (см. подробнее: [14]). В более древней традиции водоем — горячие ключи, в которых омывается вновь рожденный Ворон-Солнце, прежде чем подняться на ветви находящегося на восточном краю мироздания космического древа — Фусана. Обобщая, можно сказать, что основная идея противостояния Запада и Востока в СТГВВ — наглядно показать, что вана Запада (Чжоу) ждет радость, а ван Востока (Шан) навлек гнев Неба.

В-шестых, места символов Неба и Земли заняли триграммы Ли и Кань, символы Солнца/Огня и Луны/Воды соответственно. Огонь считался началом, покровительствующим чжоуской династии, что отражено в легендах, приводившихся в позднейших письменных источниках, его олицетворением было южное созвездие Красной птицы, ниспославшей Вэнь-вану и всему Чжоу «небесное повеление» о свержении шанского правителя Ди-синя (источники и эволюция этого сюжета подробно рассмотрены нами в [8]).

В верхней, соответствующей Югу и Небу, позиции находится триграмма Ли, символ стихии Огня и Солнца, что указывает в контексте данного построения на покровительство горних сил дому Чжоу и адресованное ему «небесное повеление».

В нижней позиции, соответствующей Северу и Земле, расположена триграмма *Кань*, символ стихии Воды и Луны. Она дополняет космическую вертикаль «Север—Юг», которая оказывается ограничена «космическими переменными», Огнем/Солнцем и Водой/Луной. Это подчеркивает нестабильный, переходный характер ситуации, ведь наблюдение за Солнцем и Луной позволяло создавать и исправлять календарь, что абсолютно необходимо при ведении сельского хозяйства. Изменение календаря и даже такие действия в этом направлении, как строительство башен и террас для наблюдения за светилами, было явным указанием на сепаратизм, стремление обособиться от действующей власти, чьи повеления определяли календарный цикл и тем самым упорядочивали мироздание.

Сама же относящаяся к «космическим переменным» триграмма *Кань* на том месте, которое в СТГФС соответствует Земле, говорит о готовности привести в исполнение волю Неба («небесное повеление»). Такое понимание ее роли обусловлено тем, что в культуре Древнего Китая сохранились следы представлений о том, что при ниспослании и осуществлении наказаний роль Неба заключалась в ниспослании кар, например, наводнения, морового поветрия или засухи, а Земля, покорная воле Неба, приводила ниспосланную кару в исполнение. В подтверждение приведем цитату из «Цзо чжуани» 左傳 («Комментарии Цзо»), автором которого считается историограф царства Лу 魯 Цзо Цю-мин 左丘明 (556—451 гг. до н. э.). В записях, относящихся к первому году правления Чжао-гуна 昭公 (правил 541—510 гг. до н. э.), есть сюжет о том, как Гунсунь Цяо 公孫僑¹ (584—522 гг. до н.э.), министр удела Чжэн 鄭, посещает больного Шу-сяня 叔向 (?—528 гг. до н. э.), хоу 侯² царства Цзинь 晉, где касается в беседе и вопроса об умилоствлении ополчившихся на людей духов:

山川之神，則水旱癘疫之災於是乎禱之；日月星辰之神，則雪霜風雨之不時，於是乎禱之。 [15, p. 1326].

Жертвы духам гор и рек приносятся в случае таких бедствий, как наводнения, засухи и моровые поветрия. Жертвы духам солнца, луны, звезд и созвездий приносятся в случае несвоевременного выпадения снега, инея, [не ко времени начавшихся] ветров и дождей.

Иными словами, если бедствие ниспосылается Небом, то исполнителями являются «духи гор и рек» (ось «Северо-Запад—Юго-Восток» в СТГФС). Духи

¹ Гунсунь Цяо, или Цзы-чань 子產, был высокопоставленным сановником (цином 卿) царства Чжэн в конце периода Чунь-цю (722—479 гг. до н.э.). Он принадлежал к правившему в Чжэн роду Цзи 姬, личным именем было Цяо 僑, и приходился внуком чжэнскому Му-гуну 穆公 (правил в 627/628—606 гг. до н.э.) и сыном Чэн-гуну 成公 (правил 584—571 гг. до н.э.), поэтому его также называют Гунсунь Цяо («Цяо, внук гуна»).

² Следующий за гуном 公, то есть второй в иерархии наследственный титул высшего аристократа.

же небесных светил отвечают за своевременность выпадения осадков, начала сезона ветров и дождей.

Учитывая вышесказанное, обратимся ко второй группе агитационных космограмм времен чжоуского завоевания. Она много более наглядна и содержит композицию с четырьмя животными *сы шоу* 四獸 («четыре животных»).

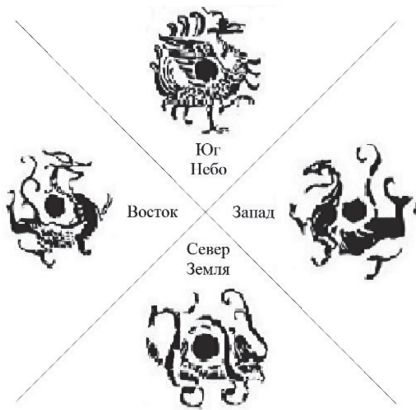


Рис. 3. Распределение «четырех животных» по сторонам света

В эту композицию, входят духи-покровители направлений: Юга — Красная птица (Чжу няо 朱鳥), Востока — Зеленый дракон (Цин лун 青龍), Запада — Белый тигр (Бай ху 白虎), и Севера — Темная воинственность (Сюань-у 玄武) (Рис. 3).

Формально, перед нами схема мироздания в вертикальном и горизонтальном ракурсах, аналогичная двум рассмотренным выше круговым расположениям триграмм, но заметно упрощенная и имеющая не символическое (сочетания мировых начал *Инь* и *Ян*), а образное представление. По смыслу она соответствует СТГВВ (Рис. 4), потому



Рис. 4. Соотнесение «четырех животных» с СТГВВ

что центральную часть построения по горизонтали занимают противостоящие символы не просто Востока и Запада, а дракон и тигр, в контексте того исторического периода соотносившиеся с Шан и Чжоу. Рассмотрим аргументы, подтверждающие этот тезис.

Соотнесение тигра с Западом очевидно из самого построения, а с Чжоу подтверждается рядом свидетельств. Так, археологам хорошо известен факт «внезапного» возникновения (в самом начале периода Западного Чжоу) и широчайшего распространения изображений хищников породы кошачьих (тигр, леопард) на чжоуском оружии — клевцах и секирах. Изображения тигра или барса просуществовали на чжоуском оружии недолго («В целом это украшение не характерно для древнекитайских клевцов; оно внезапно появляется в начале Западного Чжоу и быстро исчезает» [16, с. 49]), но для целей данной статьи важен как раз этот период.

В это же время возникает культ Си-ван-му 西王母 («Мать ванов Запада»), почитавшегося чжоусцами женского божества, чей облик включал в том числе черты тигра и леопарда. В «Каноне гор и морей» (*Шань хай цзин* 山海經) сохранилось описание ее архаичного образа, крайне отличного от позднейших благообразных изображений: «похожа на человека, но с хвостом барса, клыками, как у тигра» [17, с. 44].

Тигры и леопарды были, скорее всего, тотемами чжоусцев, чему имеются подтверждения в письменных памятниках, мифах и эпиграфике. Так, в «Каноне документов» (*Шу цзине* 書經) приведена речь чжоуского правителя У-вана 武王 перед битвой (глава «Воззвание в Му» (*Му ши* 牧誓)), где при обращении к своим войскам он упоминает следующие виды животных: тигр, леопард, черный и бурый медведь, призывая воинов сражаться «как [подобает] тиграм, как [подобает] леопардам, как [подобает] черным медведям, как [подобает] бурым медведям» 如虎如貔如熊如羆.

Символы тигра и леопарда входили в число инсигний чжоуского правителя. Так, в «Записях о ритуале» (*Ли цзи* 禮記), в главе «[Ежегодное] жертвоприношение животного» (*Цзяо тэ шэн* 郊特牲) сказано, что во время ритуала ежегодного жертвоприношения Небу теленка красного цвета использовались шкуры тигров и леопардов для усмирения непокорных 虎豹之皮, 示服猛也.

Количество подобных свидетельств можно легко умножить, однако даже из приведенных данных ясно, что тигр и леопард символически указывали на причастность к чжоусцам, причем традиция эта была наиболее сильна в военном деле. Посланник чжоуского вана, передавая приказ о передвижении войск, должен был предъявить знак своих полномочий — свою половину бирки 符, чаще всего имевшую вид фигурки тигра и называвшуюся хуфу 虎符 («бирка [в форме] тигра») (Рис. 5).



Рис. 5. Бирка хуфу в форме фигурки тигра

Несколько сложнее ситуация с драконом. Его связь с Востоком также очевидна, а сведения о соотношении дракона с шанцами, и в частности, с шанским ваном, в политической риторике времен Западной Чжоу немногочисленны и опосредованы, ведь позднее дракон стало символом законного правителя — чжоуского вана, а позднее китайского императора. Кроме рассматриваемого построения *сы шоу* с драконом в восточном секторе и древней общекитайской традиции соотношения правителя с драконом, можно привести упоминания дракона в текстах к чертам (*яо цы* 爻辭) первых двух гексаграмм «Чжоу и» 周易 («Чжоуских перемен»), хотя этот момент требует дополнительного исследования.

Интересен сам образ дракона. Попытки китайских и западных коллег толковать образ дракона как тотем кажутся нам необоснованными. Причина в том, что тотемами могли становиться лишь реальные объекты мироздания, будь то живые или неживые, вплоть до атмосферных явлений (радуга), однако обязательно реальные. Но это справедливо лишь к первичным тотемам. В сложных обществах, включающих различные коллективы, каждый из которых возводил свое происхождение к собственным первопредкам, существовала потребность в общей, «зонтичной» символике, и по мере интеграции общества становилась всё более актуальной. В обществе, исторически структурированном принадлежностью к тотемам, таким общим, «зонтичным» символом мог стать вторичный тотем — символ, говорящий не о родовой принадлежности, а скорее о политической ассоциации или военной линии подчинения. О применимости такого понимания к рассматриваемым временам, на наш взгляд, свиде-

тельствует фрагмент из вошедшего в состав «Записок о поисках духов» (*Сюшэнь цзи* 搜神記, конец III — нач. IV вв.) Гань Бао 千寶 (?—336) повествование о вылазке Вэнь-вана к границе владений «на охоту»:

呂望釣於渭陽。文王出游獵，占曰：「今日獵得一狩，非龍，非螭，非熊，非羆。合得帝王師。」果得太公於渭之陽，與語，大悅，同車載而還。

«Люй Ван ловил рыбу на северном берегу реки Вэйхэ. [Когда] Вэнь-ван отправился на охоту, гадание показало: “Сегодня на охоте будет добыча, не [“дракон”] лун, не [“безрогий дракон”] чи, не [обычный] “медведь”, не “бурый медведь”. Встретишься с наставником государя”. Действительно, нашел Тай-гуна на северном берегу реки Вэй, завязал разговор, [пришел в] великую радость, и возвратился в одной колеснице с найденным [наставником]».

Предложенный перевод не слишком отличается от обычного (см, например, перевод Л.Н. Меньшикова в [9, с. 225, № VIII.229]), за исключением того, что варианты «добычи» мной изначально заключены в кавычки. Но как тогда понимать ссылки на «драконов» и «медведей»? Начнем с «медведей». Они упоминаются среди тотемов войск чжоуской коалиции в приведенной выше речи У-вана перед битвой при Му-е. То есть, если на раннем этапе развития политической ситуации «медведи» являлись законной «добычей» при военном набеге, то есть, были врагами Чжоу и, возможно, союзниками Шан, то позднее они стали союзными Чжоу, и их тотемы упоминаются наряду с «кошачьими» тотемами самих чжоусцев в обращении У-вана к войскам. По аналогии можно предположить, что и упоминание двух видов «драконов» относится не к реальной охотничьей добыче, не к физическим драконам (каковых и не существует), а к символическим обозначениям каких-то противостоящих Чжоу войск. Если «медведи» были противниками местными, о чем говорит их позднейший тесный союз с Чжоу, то на роль «драконов» лучше всего подходят шанцы. Возможно, о подобных воинских подразделениях идет речь в 6-й строке *яо цы* к гексаграмме № 2 Кунь 坤 «Чжоуских перемен», где сказано в том числе: «Драконы сражаются в глуши» (лун чжань юй е 龍戰于野).

В верхней позиции построения *сы шоу*, соответствующей триграмме Ли в СТГВВ, находится Красная птица. Именно созвездие Красной птицы, а именно ее обращенная к западу «голова», стала местом схождения пяти планет, что было истолковано чжоусцами как вручение им «небесного повеления», и на следующий год чжоуский правитель Цзи Чан 姬昌 (ок.1152 — ок. 1056 гг. до н.э.) объявил себя Вэнь-ваном¹. С тех пор красный, алый или киноварный

¹ Речь идет о схождении планет с максимальным их сближением 28 мая 1059 г. до н.э., прошедшем не над восточным, как в предыдущий раз, когда Шан покорило Ся (схождение с максимальным сближением планет 20 декабря 1576 г. до н.э.), а над западным горизонтом.

цвет стал символом избранности Чжоу, набедренная повязка красного цвета свидетельствовала о принадлежности к кругу получивших «небесное повеление». «Одежда чжоусцев состояла из халата и некоего подобия набедренной повязки — 帶 *фү*... Это был прямоугольный кусок выделанной и окрашенной кожи, закреплявшийся на поясе и спускавшийся ниже колен... чжоуская знать носила набедренные повязки преимущественно красного или алого цвета» [18, с. 69]. Как упоминалось выше, в качестве жертв Небу во время ритуала ежегодного жертвоприношения чжоусцы использовали теленка красного (рыжего) окраса.

В северном секторе построения находится Сюань-у. В сакральной космографии Сюань-у соответствует направлению на Север по горизонтали и низу (недрам земли) по вертикали. В космологии начал, это символ мирового женского начала — через соотнесение с Севером и триграммой *Кунь* 坤 в системе кругового расположения триграмм «по Фу-си» (оно же расположение «прежнего Неба» *сянь тянь* 先天).

Обычно имя этого духа-покровителя Севера переводится как «Сокровенная воинственность» или сходно с этим. Его зооморфное представление, имеющего вид обвитой змеей черепахи, со временем уступило более антропоморфному — дух-покровитель Севера стал изображаться в виде закованного в броню темного воина, а обвитая змеей черепаха превратилась лишь в атрибут этого воина. Но этот процесс имел место много позднее интересующего нас периода, когда облик Сюань-у по-прежнему понимался как обвитая змеей черепаха. Согласно бытовавшему в Восточной Азии поверью, черепахи бывают только самками, а самцами им служат змеи. Этот момент рассмотрен В.Л. Сычевым и Л.П. Сычевым в монографии «Китайский костюм»: «<...> эмблема, изображающая черепаху в объятиях змеи, всегда обозначала Север. Она воплощает союз Земли и Неба и называется *Сюань-у*. Интересно, что дракон здесь выступает в своей древнейшей, змеиной форме. Черепаха с ее могучим панцирем, играющая роль Земли, т.е. космической опоры, — образ, конечно, понятный. Однако в данном случае, скорее всего, имеется в виду не это, а ее исключительная плодовитость или поверье, приведенное в словаре VI в. “Юй пянь” <...>, будто бы черепахи бывают только самками, а самцами им служат змеи (выделено нами. — С.Б.). В искусстве периода Хань эмблема *Сюань-у* очень широко применялась для обозначения Севера. Любопытно проследить связь этого символа с созданными несколькими веками позже архи-

Эта «смена горизонтов» позволила ставить вопрос о передаче «небесного повеления» от Востока (Шан) Западу (Чжоу). Проблематика схождения планет как наглядного подтверждения вручения «мандата Неба» рассмотрена в ряде работ Дэвида Панкениера, от его ранней новаторской статьи «The Cosmo-Political Background of Heaven's Mandate» [19] и до обобщающей монографии «Astrology and Cosmology in Early China» [20].

тектурными памятниками Камбоджи, где и черепаха с воздвигнутой на ней горой, и змея, обвившаяся на этот раз не вокруг черепахи, а вокруг горы, тоже составляют символ первотворчества — так называемую сцену пахтанья млечного океана» [21, с. 28]¹.

То есть, Сюань-у представляет собой архаичную космограмму, в которой олицетворяемое Змеем мужское начало находится в процессе совоплощения с Черепахой, воплощением начала женского. Но тогда законным местом нахождения Змея должен быть Юг, Небо, — то место в построении, которое занято Красной птицей. Здесь будет уместно вспомнить второе название СТГВВ, *хоу тянь* 後天 «[расположение] последующего Неба», наглядным представлением которого является расположение *сы шоу*. Аналогичный вариант построения *сы шоу*, отражающий ситуацию до противостояния Шан и Чжоу, существовать не мог, ибо сама суть построения *сы шоу* — наглядное представление такого противостояния для тех, кто не разбирается в изысканной эстетике и глубоком смысле расположения триграмм в СТГВВ. Однако это не означает, что не существовала какая-то иная наглядная схема, в которой были представлены взаимоотношения Небесного змея и Земной черепахи, отличная от *сы шоу*, где оба мировых начала в зооморфном представлении оказались вытеснены в северный сектор т.е. на место Земли, покорной воле Неба, а символ Небесного змея был заменен символом «небесного повеления» — Красной птицей. Реконструкция такого построения возможна, но требует отдельного исследования.

Еще одним важным моментом является используемое в *сы шоу* название этой космической пары, ставшей из образа мироздания в целом всего лишь символом Севера. Мы полагаем, что название Сюань-у прижилось по нескольким причинам. Во-первых, благодаря легкости соотнесения знака *сюань* 玄 с темным цветом, символом Севера, хотя здесь уместнее использовать знак *хэй* 黑 «черный», также ассоциируемый с Севером и стихиями глубин — земной и водной. Препятствием для использования знака *хэй* является присутствие архаичного символа мужского начала, Небесного змея, то есть, возникла необходимость использовать в названии космической пары знак,

¹ Аналогичные представления бытовали и в традиционном Китае, образ Небесного змея, связанного с мировой горой Куньлунь 崑崙, алломорфом Земной черепахи, сохранился в народных поверьях, о чём свидетельствует, например, описание термина *кунь* 崑 из словаря Палладия и Попова: «на С.-З. баснословная гора, вроде будд. Сумеру называется головою земли. Змей огибает ее три раза. Вершина ее упирается в средину неба; там соединяются солнце и луна, и властвует древний царь Хуан-ди» [22, т. 1, с. 137]. Отметим, что в словаре Палладия-Попова этому знаку приписано чтение *гунь*, современными словарями не подтверждаемое. Однако в словаре Джайлза знак 崑 имеет два чтения — *гунь* [23, с. 822, № 6518] и *кунь* [23, с. 823, № 6537], второе является основным.

отражающий присутствие и взаимодействие сразу двух начал, и *сюань* вполне подходит на роль такого знака (см. о двойственном характере знака *сюань*: [21, с. 38, 39]), что и является второй причиной. Есть и третья — название Сюань-у более подходит всей композиции *сы шоу*, чем одному лишь ее северному сектору. В контексте шанско-чжоуского противостояния, т.е. борьбы двух полярных сторон (*сюань*) вопрос об истинном правителе-ване решался военным путем (у 武). То есть, первоначально Сюань-у называлось, по нашему мнению, всё это построение, известное нам ныне как *сы шоу*.

Актуальность как СТГВВ, так и *сы шоу*, исчерпалась после победы чжоусцев и отстранения Шан от власти, поэтому периодом его активного использования являлось, на наш взгляд, время с момента его создания (не ранее 1059 г. до н.э., поскольку место Юга и Неба занимает Красная птица — прямое указание на схождение планет и «небесное повеление») и до падения Шан после битвы при Му-е, датируемой 1046 г. до н.э.

После низвержения шанцев схема *сы шоу* утратила свою актуальность — восточного Зеленого дракона, символизирующего шанского вана, и самого противостояния Востока с Западом более не существовало. Однако схема *сы шоу* получила достаточно широкое распространение благодаря своей простоте и наглядности, позволяя использовать ее для пояснения изменившейся политической ситуации.

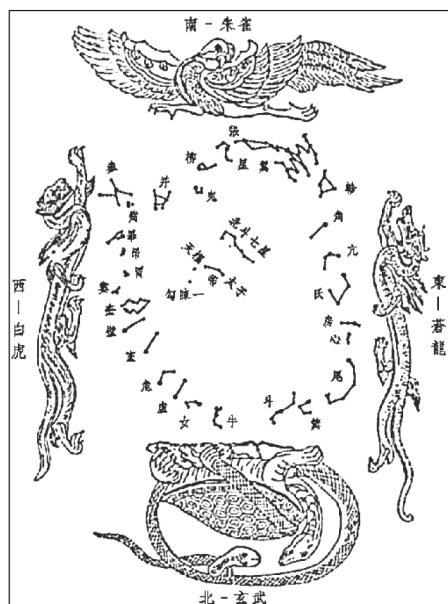


Рис. 6. «Четыре небесных
духа-покровителя»
и контролируемые ими созвездия

В рамках вновь созданного, общегосударственного культа Неба требовалось крепить единство нового государства, созданного в силу «небесного повеления». Идея о том, что ван может стать неугодным Небу и спор с таким ваном за власть может быть решен новым избранником Неба военным путем, после становления Западной Чжоу стала нести совершенно не нужный уже разрушительный потенциал. Поскольку схема *сы шоу* как раз эту идею и отражала, продолжение ее использования было нежелательным, но и вывести из оборота запретом вряд ли бы получилось.

Выход был найден, простой и эффективный — схему *сы шоу* спроецировали на небосвод, объявив каждого из входящих в нее персонажей духом-покровителем соответствующего квадранта небесного купола, отвечающего за соответствующие

семь созвездий этого квадранта (Рис. 6), а всех их совместно — «четырьмя небесными духами-покровителями» (*Тянь чжи сы лин* 天之四靈).

Единственным деликатным моментом при этом оставалась Красная птица (*Чжу няо* 朱鳥). Это южное (у западного края южного квадранта) созвездие, вестник воли Неба в чжоуском государственном мифе, не совсем подходило в качестве небесного покровителя всего квадранта. Вероятно, поэтому название покровителя южного квадранта стало звучать немного иначе, при сохранении смысла: не *Чжу няо*, а *Чжу цюэ* 朱雀, впрочем, и вариант *Чжу няо* из обращения не вышел.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Крил Х.Г. Становление государственной власти в Китае. Империя Западная Чжоу. СПб: Издательская группа «Евразия», 2001.
2. Васильев Л.С. Древний Китай: в 3 т. Т. 1. Предыстория, Шан-Инь, Западное Чжоу (до VIII вв. до н.э.). М.: Издательская фирма «Восточная литература», 1995.
3. CHAC 2006 — The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C. // Michael Loewe, Edward L. Shaughnessy (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1999 (repr. 2006).
4. История Китая с древнейших времен до начала XXI века : в 10 т. / гл. ред. С.Л. Тихвинский. Т. I: Древнейшая и древняя история (по археологическим данным). От палеолита до V в. до н.э. / отв. ред. Акад. РАН А.П. Деревянко. М.: Наука—Вост. лит., 2016.
5. Топоров В.Н. Космогонические мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия. Электронное издание. М., 2008. С. 551—553.
6. Топоров В.Н. Мандала // Мифы народов мира. Энциклопедия. Электронное издание. М., 2008. С. 627— 628.
7. Тай-пин ю лань («Императорская энциклопедия [составленная в период правления] Тай-пин»). В 4 тт. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1995. 太平御覽. 北京：中華書局, 1995年.
8. Блюмхен С.И. У истоков чжоуской идеологии: мифы о Красной птице и Хоу Цзи // Общество и государство в Китае. Т. XLVI. Ч. 1. М.: ИВ РАН, 2016. С. 419—438.
9. Гань Бао. Записки о поисках духов (Соу шэнь цзи) / Пер. с древнекит., предисл. и словарь-указ. Л.Н. Меньшикова. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1994.
10. Waley Arthur. The Secret History of the Mongols and Other Pieces. London: George Allen and Unwin, 1963.
11. Ши-цзин / Пер. А.А. Штукина. М.: Изд-во АН СССР, 1957.
12. Мартынов А.С. Сила «дэ» монарха // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник. 1971 г. / Ред. колл: Л.Н. Меньшиков, С.Б. Певзнер, А.С. Тверитинова, А.Б. Халидов. М.: Наука, ГРВЛ, 1974.
13. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи) / Пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина под общей редакцией Р.В.Вяткина. Вступит. ст. М.В. Крюкова. Т. I. М., 1972.

14. Блюмхен С.И. Хэ ту, Ло шу, минтан и Млечный путь // Общество и государство в Китае. Т. XLIV. Ч. 2. М.: ИВ РАН, 2014. С. 628—649.

15. Zuo tradition = Zuozhuan 左傳: Commentary on the “Spring and autumn annals” / Tr. and introd. by Stephen Durrant, Wai-ye Li, David Schaberg. Seattle, L.: University of Washington Press, 2016.

16. Комиссаров С.А. Новые археологические материалы о раннежозуэском Китае // «Общество и государство в Китае». Т. XII. Ч. 1. М., 1981. С. 47—52.

17. Каталог гор и морей (Шань хай цзин) / Предисл., пер. и комм. Э.М. Яншиной. М.: Изд-во «Наука» — ГРВЛ, 1977.

18. Крюков М.В., Хуан Шу-ин. Древнекитайский язык (тексты, грамматика, лексический комментарий). М.: ГРВЛ, 1978.

19. Pankenier D.W. The Cosmo-Political Background of Heaven's Mandate // Early China. Vol. 20. 1995. Pp. 121—176.

20. Pankenier D.W. Astrology and Cosmology in Early China. Cambridge University Press, 2013.

21. Сычев Л.П., Сычев В.Л. Китайский костюм. Символика. История. Трактровка в литературе и искусстве. М.: ГРВЛ «Наука», 1975.

22. Китайско-русский словарь, составленный бывшим начальником Пекинской духовной миссии Архимандритом Палладием и старшим драгоманом Императорской дипломатической миссии в Пекине П.С. Поповым. В 2-х тт. Пекин, 1888.

23. A Chinese—English Dictionary by Herbert A. Giles. Vols I—III. London: Kelly & Walsh, Ltd, 1912.

М.Ю. Ульянов

ИСАА МГУ им. М.В. Ломоносова,
Институт востоковедения РАН

**ЖРЕЦЫ-МУЗЫКАНТЫ (ши 師)
В ЦАРСТВАХ ВОСТОЧНОЙ АЗИИ
ПЕРИОДА ЧУНЬ-ЦЮ (771—453 гг. до н.э.):
ОБЩИЙ ОБЗОР**

Introibo ad altare Dei...
И подойду я к жертвеннику Божию,
к Богу радости и веселия моего,
и на гусях буду славить Тебя,
Боже, Боже мой!

(Псалм 42)



Введение

Данная статья относится к числу работ по истории периода Чунь-цю (771—453 гг. до н.э.), в которых исследуются социальные и культурные реалии. Она продолжает цикл, посвященный изучению священнослужителей этого времени¹. В данном случае — жрецов-музыкантов группы ши 師². В центре внимания — один из аспектов религиозной сферы (шире — духовной культуры), которая гораздо менее, чем сфера политическая и социальная, освещена источниками и, соответственно, менее изучена.

Сложность исследований реалий периода Чунь-цю в том, что это, пожалуй, самый ранний период в истории Древнего Китая, который хоть сколько-нибудь

¹ В предыдущих статьях нами были рассмотрены две категории жрецов: чжу 祝 (старшие жрецы) и ши 史 (жрецы-интерпретаторы гаданий с помощью стеблей тысячелистника), кроме того отдельное исследование было посвящено даши 大史 — жрецам-исторографам, которые вели анналы царств [1, с. 28—31; 2, с. 13—15; 3, с. 46—70; 4, с. 127—182].

² Ранее, в статье 2017 г., нами была предпринята попытка обосновать то, что одно из значений иероглифа ши связано с названием данной категории жречества. См.: [5, с. 37—49]. В ней были сделаны наблюдения, получившие развитие в данной статье.

подробно описан в письменных источниках. В источниках упомянуто большое число реалий, охватывающих различные стороны жизни общества, но степень их детализации еще слишком незначительна. Дополнительная сложность исследования в том, что храмовая среда являлась замкнутой, поэтому в источниках о священнослужителях говорится не столько в этой естественной для них среде, сколько в среде дворцовой, и реже — в контексте их контактов с относившимися к служилому сословию учителями и выпускниками «массовой» школы [6].

Систематизируя данные о жрецах как представителях отдельной социальной группы периода Чунь-цю, мы пытаемся определить круг их должностных обязанностей, уточнить их положение в обществе, а также установить их роль в культурном процессе своего времени.

На наш взгляд, в период Чунь-цю духовенство представляло собой отдельную социальную группу, отличную от чиновничества (светской бюрократии), на представителей которой в последующем была возложена часть жреческих функций в отправлении государственных и местных культов¹. В рассматриваемое время их отправление было прерогативой особых священнослужителей, под которыми мы подразумеваем тех, чья основная деятельность проистекала в храмовой культурной среде [9, с. 281—283; 10; 6].

Те же, чья деятельность была связана, прежде всего, с дворцовой культурной средой, то есть те, кто занимал гражданские и военные должности, могут считаться светскими людьми. Для исследования реалий периода Чунь-цю такое разделение является существенным, поскольку обе среды тесно соприкасались и между ними существовало взаимопроникновение, при этом храмовая среда сама по себе крайне редко упоминается в источниках.

Будем опираться на сообщения важнейших письменных источников по истории периода Чунь-цю, подвергая их критическому осмыслению, но не отвергая как заведомо недостоверные. Речь идет о сообщениях «Чунь-цю Цзо чжуань» («Комментарий Цзо к “Веснам и осеням”»), «Го юй» («Речи царств») и «Ши цзи» («Исторические записки»)². Всего же жрецы-музыканты

¹ Мы возражаем против укоренившегося ранее подхода, который отрицал наличие духовенства в Древнем Китае. Наиболее категорично по поводу отсутствия в Древнем Китае жречества писал Л.С. Васильев. Так в его работе 1970 г. «Культы, религии, традиции в Китае» собраны основные стереотипы данного подхода, которые сформулированы таким образом: «Статус жрецов-чиновников в древнем Китае настолько необычен, что на нем стоит остановиться подробнее. Прежде всего, никто из них, как правило, не имел ничего общего с жрецами, которые столь хорошо известны историкам на примере большинства других стран древнего Востока» [7, с. 70]. Эта же мысль была повторена в работе 1983 г. «История религий Востока»: «Жрецов в собственном смысле этого слова древний Китай не знал, как не знал он и великих персонифицированных богов и храмов в их честь» [8, с. 254].

² На наш взгляд, гиперкритическое отношение к исторической достоверности сообщений этих источников неуместно. Гораздо перспективнее выработка приемов критики их текста и методов анализа их содержания.

упомянуты в 29 памятниках, в которых говорится о периоде Чунь-цю (см. Приложение).

Важнейшая закономерность сохранения исторической памяти для столь ранних периодов истории такова, что в письменных текстах запечатлеваются только единичные упоминания, способствующие уточнению значения исторических реалий. Так благодаря сообщению «Цзо чжуань» [110405] (506 г. до н.э.) известен список основных категорий столичного духовенства периода Чунь-цю. Это старшие жрецы (*чжу* 祝) (также *чжуши* 祝史), жрецы поминальных храмов (*цзун* 宗) (также *цзунжэнь* 宗人, *чжуцзун* 祝宗), жрецы-интерпретаторы гаданий с помощью панцирей черепах (*бу* 卜) и жрецы-интерпретаторы гаданий с помощью стеблей тысячелистника (*ши* 史) [11, с. 1536]¹. Жрецы первой и второй категорий отвечали за организацию церемоний и совершение жертвоприношений, третьей и четвертой — за проведение гаданий и интерпретацию их результатов. А *ши* 史 во время церемоний являлись исполнителями литургических произведений прозаического содержания (*шу* 書) и чтецами молитв.

В источниках встречаются упоминания столичных и локальных священнослужителей (*у* 巫), чьи задачи заключались в поддержании контакта с местными духами и божествами.

Все жрецы-музыканты обобщенно назывались *гу* 瞽. Благодаря «Го юй» («Речи царств», I.3.3) можно узнать о том, что в эту категорию входили: *ши* 師 — исполнители музыкальных произведений (*инь* 音, *цюй* 曲), сопровождавших религиозные и светские церемонии². По старшинству среди них выделялись старший жрец-музыкант (*даши* 大師) и младший жрец-музыкант (*шаоши* 少師). Но когда конкретизация была не существенна, их всех обобщенно называли «*ши* 師». В ряде источников жрецы группы *ши* 師 могли упоминаться и как *гу*, то есть по названию всей категории жрецов-музыкантов. Например, жрец-музыкант *ши* Куан назван *гу* в «Чжуан-цзы»

Добавим было бы неверным начинать исследование жреческих (как и всех других) должностей периода Чунь-цю с материалов такого «синтетического» памятника, как «Чжоули» («Чжоуские церемонии»). В нем названия должностей несут на себе печать искусственных и идеальных построений, присущих времени борьбы за престол Ван Мана в конце 1 в. до н.э. и попыток проведения глобальных преобразований после его обретения (9—23 гг.). Они, за некоторым исключением, не связаны ни с одним из исторических периодов древности, предшествующих Западной Хань.

¹ Здесь и далее в квадратных скобках указан номер сообщения «Цзо чжуань»: первые две цифры — номер главы; вторые две — номер года правления *гуна* царства Лу; третьи две — номер сообщения «Чунь-цю», с которым сопряжен текст данного сообщения «Цзо чжуань».

² При упоминании сообщений из «Го юй» первая цифра указывает на номер главы, вторая — раздела, третья — отдельной главки. См.: [12; 13, с. 9—10].

(гл. 10 «Взламывают сундуки» (Цюй це 𠩺𠩺)) и в «Ян-цзы фа янь» 揚子法言 («Образцовые речи Ян-цзы» гл. 5 «Спрашивая о духах» (Вэнь шэнь 問神)). Важнейшая задача *ши* состояла в исполнении музыкальных произведений, которые сопровождали религиозные и придворные церемонии.

Кроме них в категорию *гу* входили жрецы-музыканты более низкого положения, объединенные названием *гун* 工: слепые без зрачков (*соу* 瞶) и слепые с бельмом (*мэн* 矇) — исполнители песенно-поэтических произведений¹. Еще более низкое положение занимали музыканты *юэ* 樂 («исполнители музыки»), которые сопровождали церемонии музыкой, например, барабанным боем².

Из всех жрецов-музыкантов категории *гу* именно представители группы *ши* 師 в источниках упоминались чаще других. Популярность именно этих жрецов была обусловлена тем, что некоторые из них оставили заметный след в истории и культуре своего времени, их имена стали нарицательными, а поступки или слова — хрестоматийными. Но поскольку в силу многозначности самого этого иероглифа все его возможные значения в источниках не всегда очевидны, то вопрос методов их определения приобретает большую значимость.

О многозначности иероглифа *ши* 師 и об атрибуции его значения как жрец-музыкант³

Атрибуция исторических реалий — одна из важных задач в изучении истории Древнего Китая. Она связана с такими проблемами герменевтики в исторической науке как «понимание» и «смысл», когда «слово воспринимается как знак, подлежащий истолкованию, указывает на “вещь”, предмет, и на объективные отношения между вещами, которые вскрываются путем интерпретации»⁴.

Далеко не все реалии могут быть легко атрибутированы, особенно если они переданы многозначными и частоупотребимыми иероглифами. К их числу

¹ Это уточнение следует из сообщения «Го юй» («Речи царства Чу», I.7.217) [12, с. 255].

² В «Цзо чжуань» (525 г. до н.э.) сообщается о том, что они били в барабаны (*юэ цзоу гу* 樂奏鼓), участвуя в религиозных церемониях вместе с государем царства и жрецами *чжу* 祝 и *ши* 史 [11, с. 1386—1387].

³ Об этом в более краткой форме говорилось в предыдущей статье [5].

⁴ Мы обращаемся к методам исторической герменевтики, которые были разработаны уже давно и в настоящее время широко используются историками-древниками и медиэвистами [14, с. 233—234, 240—246]. Эти подходы были наиболее ярко реализованы в трудах А.Я. Гуревича, а затем и многих других историков.

принадлежит и иероглиф *ши* 師, который в древнекитайских памятниках имеет множество значений, относящихся к различным сферам жизни общества и не все они, в силу многозначности иероглифа, вполне очевидны. Поэтому прежде необходимо рассмотреть возможные подходы к атрибуции его значения.

Выделим несколько исследовательских задач, которые могут помочь решить поставленную проблему и предотвратить «произвольное конструирование смыслов и значений» [14, с. 234].

Атрибуция реалии, которая передается многозначным иероглифом, предполагает выявление с помощью методов контент-анализа максимально возможного числа их упоминаний в письменных памятниках¹. Далее в каждом контексте выявляются сопутствующие слова, которые образуя с изучаемым словом устойчивую семантическую связь, выступают в качестве его «**признаков**» (грамматически относятся к нему как определения и дополнения), и те слова, которые передают их «**действия**».

Поскольку «признаки» и «действия» могут относиться к различным сферам, то сначала их необходимо систематизировать и типологизировать в зависимости от их тематики. Благодаря этому очерчивается круг значений изучаемого иероглифа. Основной круг значений иероглифа *ши* 師 в источниках связан с военной сферой: «армия», «военачальник», «возглавлять армию». Такое его понимание не вызывает затруднений в силу четкого военно-политического характера контекстов. Если *ши* — это «военачальник», то его действия связаны с ведением военных действий («командовать», «руководить армией», «отдавать команды» и т.п.), его «признаки» — те слова, которые выступают в качестве «дополнений» к нему и передают инструментарий, которым он пользуется (оружие, армия и т.п.), а затем в виде «определений» к нему — которые описывают его как такового, например, передают его качества (воинственный, мужественный, хитроумный) и т.п.

Чуть менее очевидны, но достаточно ясны случаи, когда этот иероглиф входит в состав названий должностей гражданского бюрократического аппарата в сочетании с каким-либо другим иероглифом². Но имеет он и другие

¹ Решение этой задачи облегчается наличием электронных баз текстов письменных произведений (например, *Chinese Text Project*), которые предоставляют возможность получить все контексты упоминания иероглифов.

² В период Чунь-цю также существовала должность *тайши* 太師, которую занимал один из высших руководителей государства, отвечавший за внешнюю политику и военное дело. В царстве Сун слово *ши* входило в состав названий двух высших должностей государства: *юши* 右師 и *цзоши* 左師, которые наряду с четырьмя другими высшими чиновниками входили в состав Совета шести *ши* (лю *ши* 六師). Так же известно название должности *шиши* 士師 — высокопоставленного судебного чиновника царства, судьи. Подробнее см. [5, с. 38].

значения. Например, в таком важном культурообразующем памятнике как «Лунь юй» («Беседы и суждения») иероглиф *ши* встречается 13 раз в пяти различных значениях: 1. «Учитель» и «учиться» — 4 раза (2.11; 7.23; 15.36; 19.22); 2. «Жрец-музыкант» — 4 раза (3.23 — *даши*; 8.15; 15.42; 18.9 — *ши*); 3. Фамилия Ши — 2 раза (11.16, 11.18); 4. «Судья» — 2 раза (18.2; 19.19); 5. «Армия» — 1 раз (11.26)¹.

Сохранилось достаточно контекстов, в совокупности которых могут быть выявлены «признаки» и «действия» *ши* 師 в значении жрецов-музыкантов, многие из них так или иначе связаны с религиозной сферой. «Действия»: участие в религиозных церемониях, исполнение музыкальных и песенно-стихотворных произведений религиозного содержания; «признаки»: слепота, благодаря которой они воспринимались как имевшие особое духовное видение; обладание важнейшими для своего времени знаниями о деяниях божеств, о сакральном пространстве, знамениях и т.п. Содержание контекстов в таких случаях может иметь отношение к религиозной сфере, либо касаться каких-то ее аспектов.

При этом нельзя не заметить, что переводчики «Лунь юя» и других памятников общественной мысли Древнего Китая зачастую видят в *ши* сугубо светских лиц: либо «музыкантов» (даже «капельмейстеров»), либо «наставников»; а в отдельных случаях в результате совмещения этих значений предлагается «учитель музыки» или «наставник музыкантов»². Одновременно остается незамеченным, что при дворах различных царств периода Чунь-цю были вполне себе светские придворные музыканты *линжэнь* 伶人, а в Чжаньго — *юэчжэн* 樂正 и *юэши* 樂師 (придворный церемониймейстер), которые обеспечивали организацию проведения придворных церемоний (с музыкальным сопровождением и танцами), но жреческими полномочиями и статусом, по нашему мнению, они не обладали.

Выбор светской интерпретации иероглифа *ши* в рассматриваемом значении жреца-музыканта, на наш взгляд, обусловлен двумя факторами. Во-первых, жречество в целом, тем более узко специализированные жрецы-музыканты, периода Чунь-цю редко становились предметом специальных исследований³. Во-вторых, в комментариях и в толковых словарях, издававшихся в КНР, которыми пользуются переводчики, религиозное значение чаще всего отсутствует⁴.

¹ Первая цифра: номер части, вторая: номер высказывания в «Лунь юй». Подробнее результаты исследования изложены в нашей статье 2017 г. [5, с. 42—43].

² Эти варианты переводов также были рассмотрены нами в статье 2017 г. [5].

³ Попытка связать музыкантов с духовенством была предпринята в ряде работ современных китайских исследователей [15].

⁴ Так выдающийся комментатор классических памятников Ян Бо-цзюнь (1909—1992), объясняя значения иероглифа *ши* в «Лунь юе» и «Чунь-цю Цзо чжуань», привел следующие

Нет необходимости говорить, что при таком сугубо «светском» толковании рассматриваемой реалии утрачивается представление об одной из важных сторон религиозной жизни древнекитайского общества. Особенно это существенно при переводе и исследовании основополагающих для национальной культуры письменных памятников. Ведь ряд упоминаний «Лунь юя» получают иное звучание, если мы допускаем, что собеседниками Конфуция из числа ши 師 были не некие придворные музыканты или учителя музыки, а представители духовенства.

Упоминания жрецов-музыкантов ши в источниках: аспекты «критики текста»

Жрецы-музыканты ши 師 встречаются в 30 письменных произведениях различных эпох древности: периода Чунь-цю (771—453 гг. до н.э.) — 4, Чжань-го (453—221 гг. до н.э.) — 8, Западной Хань (202 г. до н.э. — 8 г.) — 8, Восточной Хань (27—220 гг.) — 7, к ранним средним векам относятся 3 памятника (см. Приложение). Число сочинений периодов Чжань-го, Западной и Восточной Хань почти одинаково, что свидетельствует о сохранении равного интереса к жрецам этой группы на протяжении всей поздней древности.

Особенно информативны итоговые для больших периодов труды: «Ши цзи», в котором освещается вся древняя история до начала Западной Хань, «Хуайнань цзы» («Философы из Хуайнани») — период Чжань-го, «Чунь-цю Цзо чжуань» — период Чунь-цю, «Лунь хэн» («Весы суждений») Ван Чуна — вся древность до Восточной Хань включительно.

Большая часть сочинений, в которых они упомянуты, относится к памятникам общественной мысли. Однако в рамках исследования исторических реалий важна не общая направленность всего сочинения, а жанровая специфика конкретного фрагмента, в котором содержится упоминание какой-либо реалии.

Их детализация содержится, как правило, в «нарративах» — кратких или развернутых исторических сообщениях с диалогами. Нарративы — одна из наиболее массовых и устойчивых форм сохранения исторической памяти. В конце древности, в периоды Чжань-го и Хань (V в. до н.э. — III в. н.э.), они пользовались большой популярностью. Одни и те же нарративы могут встречаться в различных произведениях древности.

два значения: «музыкант-чиновник» и «учитель музыки». А в «Большом словаре китайского языка» (Хань юй да цзы дянь), в котором приведено 20 (!) значений иероглифа ши 師, в значении близком к рассматриваемому в данной статье он также объяснен исключительно в светском ключе как «название чиновничьей должности» (гуаньмин 官名) с конкретизацией: юэгуань 樂官 (букв. чиновник-музыкант) [16, с. 715—716].

Структура нарратива предполагала наличие некоего общего сюжетно-смыслового ядра и вариантов в содержании речей и выводов, зависящих от тех идей, которые вкладывались в них представителям различных школ¹. Нарратив, безусловно, несет на себе отпечаток литературной обработки, но это не умаляет историчности сохраненных в нем сообщений. Несмотря на то, что известный сейчас вид многие эти памятники приняли к началу I в., содержательное ядро их сообщений восходит к тому периоду, который в них описывается. В нашем случае — к Чунь-цю. К более поздним временам (но до окончательной фиксации текста памятника в древности) могут, по нашим наблюдениям, относиться некоторые идеи, которые вкладывались в речи исторических деятелей.

Далее, применяя предложенный подход, приведем и проанализируем примеры нарративных текстов, в которых говорится о жрецах-музыкантах и о светских придворных музыкантах.

Примеры сообщений нарративов

Как правило, в письменной традиции древнекитайской культуры сохраняется не так много нарративов, в которых детализируются те или иные исторические реалии. Поэтому все они ценны и не могут сбрасываться со счетов. Особенно важны те, в которых упомянуты все признаки, которые помогают атрибутировать рассматриваемую реалию. Например, в «Го юй» (раздел «Речи Чжоу», 2. № 1 [25]) сохранился такой диалог между государем царства Лу и чжоуским сановником:

«Правитель [царства] Лу спросил: “Я опасался, что мне не избежать [гибели] от [царства] Цзинь. Но теперь вы говорите, что в нём возникнут смуты. Позвольте спросить, определено ли это **волей Неба** или связано с действиями людей?”. На что тот ответил: “Я не слепой жрец-музыкант гу и не жрец-историограф ши — откуда же мне знать путь Неба”» [13, с. 90; 12, с. 57].

Здесь важнейшей атрибутирующей характеристикой является то, что жрецы-музыканты категории гу 瞽 (в которую входили и ши 師), как и жрецы ши 史 (интерпретаторы гаданий с помощью тысячелистника) могли понимать и толковать (букв.: «знать» чжи 知) «путь Неба» (тянь дао 天道). Иными словами, опираясь на знания храмовой среды (астрология, мантика,

¹ Структуре и содержанию нарративов в источниках по истории Чунь-цю посвящена наша отдельная статья [17].

интерпретация знамений и пр.), они, по мнению современников, могли заглянуть в будущее.

Далее приведем еще два нарратива, в одном из которых говорится о музыканте-жреце, в другом — о придворном музыканте.

Из речи жреца-музыканта Куана из царства Цзинь

Согласно «Цзо чжуань» ([091404], 559 г. до н.э.), жрец-музыкант шй Куан из царства Цзинь принял участие в обсуждении с правителем этого государства Дао-гуном (572—558 гг. до н.э.) положение в царстве Вэй, где в результате заговора знати государь был вынужден покинуть царство и бежать в царство Ци.

«Жрец-музыкант шй Куан состоял в свите хоу [царства] Цзинь [Дао-гуна]. Хоу [царства] Цзинь сказал: «Люди [царства] Вэй изгнали своего государя. Разве на то не было причин»?

Ответ звучал: «Возможно, по той причине, что их государь был слишком силен. Лучший государь жалует за добрые [деяния] и карает за порочные, воспитывает народ, словно детей, накрывает сверху подобно Небу, питает подобно Земле, народ поддерживает своего государя, любит его как отца и мать, преклоняется перед ним как перед Солнцем и Луной, благоговеет перед ним как перед божеством, боится его как грома и сотрясений. Тогда разве может быть изгнан?

Если государь поклонению божествам придает основное значение, то и народ с надеждами взирает на него. Но если для него главное — принуждение народа, уменьшение расходов на почитание божеств, сокращение числа жертвоприношений, то и народ начинает смотреть на них с пренебрежением, алтари Земли и Злаков остаются без тех, кто совершает богослужения, тогда на что пригоден такой [государь]? И как от него можно было не отделаться? Небо породило людей и поставило над ними государей, заставляя выполнять задачи пастыря, не позволяя им утрачивать свои природные качества (син 性). Если государь считает, что зреет измена, то использует армию, дабы защитить их (людей), но ему не позволительно нарушать меру» [11, с. 1016—1018].

Речь шй Куана хотя и касалась военно-политической тематики, но была проникнута идеями и понятиями религиозной сферы. На наш взгляд, она отражает жреческий подход к характеристике деятельности государя и требований к ней — в центре его деятельности должно быть богослужение и принесение жертв. Понятие син 性 (природа, естественная природная сущность) — явно жреческого происхождения и здесь четко определен ее контекст. В тексте упомянуты важнейшие религиозные понятия: Небо, Земля, Солнце, Луна, а также божества, жертвоприношения, алтари Земли и Злаков. Да и самого

цзиньского государя в разговоре с *ши* Куаном больше интересовали религиозные причины произошедшего, нежели политический аспект.

Еще более очевидным является сообщения западноханьского памятника «Хуайнань цзы» (гл. 6), в котором говорится об исполнении *ши* Куаном 曠 музыкального произведения «Белый снег» (*Бай сюэ* 白雪):

«В прошлом, когда жрец-музыкант *ши* Куан заиграл мелодию “Белый снег”, и божественные твари спустились на землю, налетели ветры и дождь, Пин-гуна охватила немощь, а земли царства Цзинь выгорели от засухи. Вдова [из царства Ци] в отчаянии воззвала к небесам, и гром и молния поразили башню [государя царства Ци] Цзин-гуна, покалечив людей, а море вышло из берегов.

И слепой жрец-музыкант *ши*, и вдова — люди малые, их место равно ведающему пенькой, а вес легче пуха. Однако тот, чья душа напряжена, а дух сосредоточен, способен проникнуть вверх до Девятого неба, потрясти саму Высшую сущность (*цзин*). Отсюда ясно, что от **кары Высшего Неба** не укрыться ни в могильной тьме, ни в глухом уединении, ни в глубокой пещере, ни в опасных горах» [18, с. 89; 19, с. 91].

Однако крайне важно, что Куан здесь назван *гу ши* 瞽師 — это пояснение для читателя, призванное показать, что исполнитель музыкальных произведений *ши* относился к категории слепых жрецов-музыкантов *гу*, в которую, как помним, входили и слепые певцы. В нем только намек на некое историческое предание, но наполнен он даосскими идеями, а также понятиями религиозно-мифического происхождения (что характерно для ранних этапов развития философской мысли): Девятое Небо, Верхнее Небо. Они восходят к представлениям храмовой среды и связаны с религиозной картиной мира. Здесь сказано об особой сакральной силе исполнителя мелодии, которая могла привести к засухе. Едва ли все это было возможно, если бы Куан не был жрецом, а был бы просто талантливым светским музыкантом, который подвизался при дворе и попал в фавор к государям.

Музыкант при дворе: *линжэнь* 伶 (伶) 人

При царском дворе (как минимум, в Чжоу и Чу) были светские лица *линжэнь* 伶人, чьи должностные обязанности были связаны с организацией исполнения музыкальных произведений во время дворцовых церемоний. В источниках их упоминания значительно более редки, они встречаются только в двух памятниках: «Цзо чжуань» и «Го юй».

В «Чунь-цю Цзо чжуань» ([080908], 582 г. до н.э.) при описании царства Чу при чуском Гун-ване (590—560 гг. до н.э.) упомянут *линжэнь* по имени Чжун И 鍾儀, он был знатного происхождения — являлся государем союзного и под-

властного царству Чу владения Юнь 鄆. В «Го юй» и «Чунь-цю Цзо чжуань» в контексте описания отливки колокола в чжоуском домене при Цзин-ване 景王 (544—520) упомянут *линжэнь* по имени Чжоу Цзю 州鳩 («Го юй», гл. «Чжоу юй», часть 3, [30], 521 г. до н.э.). В «Цзо чжуань» он упомянут также и в сообщении за 530 г. до н.э.

Рассмотрим один из этих нарративов о *линжэне* из царства Чу, который попал в плен и в качестве почетного пленника пребывал при дворе государя царства Цзинь. В «Чунь-цю Цзо чжуань» ([080908], 582 г. до н.э.) читаем:

«Государь (*хоу*) [царства] Цзинь осматривал арсенал, повстречал там Чжун И. Задал о нем вопрос: “Облачен в шляпу южного [покроя] и заключен в плен — кто этот человек”? Некий чиновник, отвечая, сказал: “Человек, переданный [нам царством] Чжэн, [он из царства] Чу, их пленник”. [Государь Цзинь] велел освободить его. Позвал и высказал ему слова сочувствия. Тот дважды склонился перед ним в поклоне. Спросил у него о его должности.

Ответ звучал: “Я [придворный] музыкант (*линжэнь*)”.

Гун спросил: “Умеешь исполнять музыку”?

Ответ звучал: “Мой отец занимал эту же должность, разве у меня могло быть иное занятие”?

[Гун] повелел дать ему *цин* (цитру), тот наиграл южную мелодию.

Гун спросил: “Каков твой государь [чуский] ван”?

Ответ звучал: “Это не то, что может знать низкий человек”.

С настойчивостью переспросил его. Тот ответил: “Когда он был наследником, то [*тай*]*ши* и [*тай*]*бао* служили ему, по утрам [*тай*]*ши* Гун-цзы [Ин-ци, а по вечерам [*тай*]*бао* Гун-цзы] Цэ. О другом не ведаю”.

В приведенном нарративе нет ни признаков, ни действий религиозного характера, которые указывали бы на принадлежность Чжун И к храмовой среде, напротив, это беседа двух вполне светских людей, привычных к разговорам при дворе. В этом нарративе также упомянут иероглиф *ши* 師, но как компонент названия одной из высших государственных должностей ([*тай*]*ши*), о чем однозначно свидетельствует то, что в паре с ним указана должность [*тай*]*бао*.

Добавим и то, что иероглиф *ши* мог означать фамилию. В «Цзо чжуань» (710 г. до н.э. [020209]) и «Ши цзи», гл. 33) встречается некий Ши Фу 師服 из царства Цзинь. Поэтому контексты, в которых он упомянут, достаточно четко говорят о нем как о государственном деятеле. Сохранились две его речи. Оценивая его *действия*, можно отметить, что он участвовал в увещевании государя при обсуждении важной внутривластной проблемы, а все основные *признаки*, упомянутые в них, связаны с обсуждением престолонаследия и должного порядка в управлении государством.

Далее кратко охарактеризуем всех жрецов-музыкантов, которых удалось выявить в источниках по истории Чунь-цю. Обратим внимание на сферу их деятельности.

Жрецы-музыканты периода Чунь-цю

Важная особенность сохранения исторической памяти о жрецах-музыкантах группы *ши* 師 в том, что в источниках большинство из них упоминается под своими именами, в отличие от многих безымянных жрецов других категорий.

В письменных источниках сохранились сведения о жрецах-музыкантах *ши* 師 периода Чунь-цю царств: Лу (7 человек), Вэй (2 человека), Цзинь, Ци и Чжэн (по 1 человеку). Как видим, резко выделилось царство Лу. Это объясняется повышенной детализацией всех видов информации в контекстах, так или иначе связанных с именем Конфуция (551—479 гг. до н.э.), который жил в Лу. Все это царства ареала распространения чжоуской культуры.

1. Жрецы-музыканты царства Лу

Известны имена семи жрецов *ши* царства Лу, которые жили в VI — начале V вв. до н.э.

1. Самым ранним из известных жрецов-музыкантов является Цунь 存, который, входя в свиту луского Сюань-гуна (608—591 гг. до н.э.), сопровождал его во время поездок по царству, например, для совершения религиозной церемонии «раскладывания рыбы».

2. Наиболее известным луским жрецом был *ши* по фамилии Сян 襄, который с 523 г. до н.э. обучал Конфуция игре на струнном инструменте *цине* 琴.

3. В «Ши цзи» (гл. 33) упомянут луский жрец-музыкант Цзи 己 (517 г. до н.э.), который предсказал бегство *гуна* своего царства.

4. В «Го юй» (гл. «Речи царства Лу», 2. № 15 [64]) упомянут служивший при поминальном храме одного из знатных родов жрец-музыкант Хай 亥, который оценил поступки некой женщины как добродетельные.

5. В «Лунь юе» упомянуты имена еще двух жрецов-музыкантов Чжи 摯 и Мянью 冕. Музыку первого Конфуций слушал и ею восхищался, а второго принимал у себя дома и о чем-то вел беседы в присутствии своих наиболее доверенных учеников.

6. Общение с жрецами-музыкантами *ши* продолжали и ученики Конфуция. В «Ши цзи» и «Ли цзи» рассказано о диалоге между жрецом-музыкантом И 乙 и учеником Конфуция по имени Цзы-гун 子貢 (520—456 гг. до н.э.), в котором он изложил свое мнение (как представителя духовенства) о каждом из разделов «Ши цзина».

2. Жрецы-музыканты царства Вэй

1. Жрец-музыкант Цао 曹 жил в царстве Вэй в правление вэйского Сянь-гуна (576—559 гг. до н.э.). Его имя упомянуто в «Чунь-цю Цзо чжуань», а также в сочинении Сыма Цяня «Исторические записки» (гл. 37 «Наследственный дом вэйского Кан-шу»). В 559 г. до н.э. им по повелению государя во время его трапезы с некоторыми представителями знатных и влиятельных родов была исполнена строфа из «Оды клеветникам» (Цяо янь 巧言). Цао исполнял песню так, чтобы донести идею своего государя и одновременно вызвать у приглашенных аристократов сильные эмоции, буквально гнев, и тем самым спровоцировать их на мятеж. Несколько ранее он должен был обучать наложницу своего государя музыке, но был с ней излишне строг и за это был побит им.

2. Вэйский жрец-музыкант Цзюань 涓 служил при вэйском Линь-гуне (534—493 гг. до н.э.) и исполнял государственные мелодии своего царства. С ним встречался и полемизировал о сути таких мелодий жрец-музыкант Куан из царства Цзинь.

3. Жрец-музыкант Куан из царства Цзинь

Жрец-музыкант Куан 曠 относился к числу наиболее известных и прославленных людей своего времени, поэтому упоминается чаще других жрецов этой группы, в наибольшем числе памятников разного времени (в 26-ти из 30-ти). Он был интересен на протяжении всей древности. Куан жил в первой половине VI в. до н.э. во времена цзиньских монархов Дао-гуна (572—558 гг. до н.э.) и Пин-гуна (557—532 гг. до н.э.), был приближен к ним. В «Чунь-цю Цзо чжуань» первое сообщение о нем относится к 559 г. до н.э., последнее — к 534 г. до н.э. Он был от природы наделен особыми способностями в музыкальной сфере, прославился как виртуозный музыкант, который исполнял ритуальные мелодии на цине 琴 (семиструнный щипковый музыкальный инструмент) и на сэ 瑟 (щипковый инструмент в 25 струн). Ему приписывалось создание ряда широко известных в период Чунь-цю музыкальных произведений, например, «Белый снег» (Бай сюэ 白雪).

Несмотря на слепоту, он некоторое время занимал должность первого министра своего царства.

4. Жрец-музыкант царства Ци

Известны два упоминания, возможно, одного и того же старшего жреца-музыканта (даши 大師) царства Ци, жившего при циском государе Цзин-гуне 景公 (547—490 гг. до н.э.). В обоих случаях он упомянут в источниках без указания имени.

Из биографии Конфуция, сохраненной в «Ши цзи» (гл. 37), известно, что, находясь в царстве Ци в 517—510 гг. до н.э., он слушал музыку в исполнении этого жреца, а затем продолжил свое музыкальное образование под его руководством.

А в «Мэн-цзы» (гл. «Лян Хуй-ван 2» 梁惠王下) есть упоминание о некоем старшем жреце-музыканте *ши*, который создавал музыкальные произведения не только для церемоний, но и для развлечения упомянутого государя. Можно предположить, что речь идет об одном и том же человеке.

5. Жрец-музыкант царства Чжэн

Согласно «Ле-цзы» (глава «Тан вэнь» 湯問), жрец царства Чжэн по имени Вэнь 文 обучался музыкальной игре у того же жреца-музыканта из царства Лу по имени Сян 襄, который учил Конфуция.

Из сообщений источников можно узнать какие инструменты использовали жрецы-музыканты и какие музыкальные произведения они исполняли.

Музыкальные инструменты и музыкальные произведения

Выполнение профессиональных обязанностей жрецами группы *ши* было сопряжено с игрой на музыкальных инструментах. На основе сообщений источников можно составить список инструментов, которые использовались ими для сопровождения и религиозных, и дворцовых церемоний.

Жрецы-музыканты исполняли музыкальные произведения:

- на струнных щипковых: *цин* 琴 (цитра) и *се* 瑟 (гусли);
- на ударных: *гу* 鼓 (барабан), *тао* 鼈 (барабанчик), *цин* 磬 (литофон);
- на духовых: *гуань* 管 (флейта), *юй* 竽 (свирель), *шэн* 笙 (губной органчик).

В «Цзо чжуань» встречается понятие *цюйсянь* 曲縣 — набор инструментов (колокола, литофоны), которые использовались во время церемоний.

Судя по всему, жрецы специализировались на каком-либо одном инструменте, который во время проведения церемонии был закреплен за ними, но многие музыканты владели сразу несколькими. Например, известный жрец-музыкант Сян из царства Лу, который обучал Конфуция игре на *цин* (цитре), во время церемоний должен был играть на ударном инструменте — *цин* (литофоне).

В источниках упоминается ряд исполнявшихся ими музыкальных произведений. Их можно объединить в две группы:

1. Имеющие индивидуальные названия — название одного произведения, которое также могло быть связано с названием церемонии (как У), во время

которой оно исполнялось. В источниках можно найти носящие характер предания сведения, о том, когда они были созданы, а, порой, и кем.

Название	Источники	О создании	Исполнение в период Чуньцю
«Северные окраины [города] Чжаогэ» (<i>Чжаогэ бэй би</i> 朝歌北鄙)	«Хуайнань цзы» (гл. 1, 20) «Ши цзи» (гл. 24)	Согласно преданию, создано в конце Шан-Инь	Шанский <i>ши</i> Янь 師延 при Ди Сине (XI в. до н.э.), Вэйский <i>ши</i> Цзюань 師涓 перед цзиньским Пин-гуном (557—532 гг. до н.э.)
«[Литургия] У[-вана]» (<i>У</i> 武) ¹	1. «Ли цзи» (гл. Юэ <i>цзи</i> 樂記). 2. «Кун-цзы цзя юй» (гл. <i>Бянь юэ цзе</i> 辯樂解). 3. «Ши цзи» (гл. 24)	Согласно преданию, создано в начале периода Западное Чжоу (11—10 вв. до н.э.), авторство приписывается Чжоу-гуну	Кун-цзы услышал о ней от <i>нэйши</i> 内史 западночжоуского домена Чан Хуна в 496 или 495 гг. до н.э.
«Девять напевов» (<i>Цзю шао</i> 九韶) или «Напевы» (<i>шао</i> 韶)	1. «Ле-цзы» (гл. Чжоу <i>Му-ван</i> 周穆王). 2. «Чу цы» (<i>Юань-ю</i> 遠遊). 3. «Хуайнань цзы» (гл. 1, 11, 13, 18, 20). 4. «Ши цзи» (гл. 24, 47) и др.	Создание приписано мифическому Шуню 舜	Слушал Конфуций. Исполнялось при жертвоприношениях
«Белый снег» (<i>Бай сюэ</i> 白雪)	1. «Хуайнань цзы» (гл. 2; 6). 2. «Синь сюй» 新序 (гл. <i>Цза ши и</i> 雜事一). 3. «Лунь хэн» (гл. <i>Гань сюй</i> 感虛)	О создании неизвестно	Исполнял на струнном инструменте жрец-музыкант Куан при цзиньском Пин-гуне (557—532 гг. до н.э.)

¹ Данное музыкальное произведение сопровождало важнейшую для государств Восточной Азии чжоуского круга храмовую церемонию. Об *У* 武 («[Литургия] воинственности»), также *Да у* 大武 («[Литургия] великой воинственности»), в основе которой, судя по сообщениям «Ши цзи» (Исторических записок) и «Ли цзи» («Записей о церемониях»), лежали события, связанные с чжоуским завоеванием Шан [20, с. 86—88].

2. Имеющие терминологическое («музыковедческое») название, которое включает музыкальные термины, указывающие на особенности исполнения. В названиях этих произведений есть один из пяти иероглифов, передающих ноты пентатоники: *гун* 宮, *шан* 商, *цзюэ* 角, *чжи* 徵, *юй* 羽 (иероглифы 角 и 徵 имеют иное, отличное от привычного, чтение). Их обобщенно называли «пять звуков» (*у шэн* 五聲 или *у инь* 五音). Они соответствуют европейским: *до*, *ре*, *ми*, *соль*, *ля* [21, с. 19]. Поскольку такое название могло относиться к различным сочинениям, то в источниках о времени их создания и авторстве не говорится.

Название	Источники	Исполнение в период Чуньцю
<i>Цин шан</i> 清商 (ре мажор)	1. «Хань Фэй цзы» (гл. «Десять ошибок») 2. «Ши цзи» (гл. 24) 3. «Лунь хэн» (гл. «Записки о чудесах» (Цзи яо 紀妖)) 4. Ин Шао. «Фэн су тун и» 風俗通義 («Проникновение в смысл поветрий и обычаев»), глава «Шэн инь» 聲音, раздел «Музыкальный инструмент сэ сь»	Упомянута ши Куаном во времена цзиньского Пин-гуна (557—532 гг. до н.э.)
<i>Цин цзюэ</i> 清角 (ми мажор)	1. «Ле-цзы» (гл. Тан вэнь 湯問) 2. «Хань Фэй цзы» (гл. Ши го 十過) 3. «Хуайнань цзы» (гл. 2, с. 34, гл. 3, с. 58) 4. «Лунь хэн» (гл. Гань сюй 感虛)	Исполнял ши Куан на ударном инструменте при цзиньском Пин-гуне (557—532 гг. до н.э.)
<i>Цин чжи</i> 清徵 (соль мажор)	1. «Хань Фэй цзы» (гл. «Десять ошибок»); 2. «Ши цзи» (гл. 24) 3. «Лунь хэн» (гл. «Записки о чудесах» (Цзи яо 紀妖)) 4. Ин Шао. «Фэн су тун и» 風俗通義 (гл. Шэн инь 聲音, раздел «Музыкальный инструмент сэ сь»)	Упомянута ши Куаном во времена цзиньского Пин-гуна (557—532 гг. до н.э.)
<i>Цзюэ шао</i> 角招 (ми минор)	«Мэн-цзы» (гл. Лян Хуй-ван 2 梁惠王下)	Исполнял старший жрец-музыкант царства Ци во времена цинского Цзин-гуна (547—490 гг. до н.э.)

Название	Источники	Исполнение в период Чуньцю
Чжи шао 徵招 (соль минор)	«Мэн-цзы» (гл. Лян Хуй-ван 2 梁惠王下)	Исполнял старший жрец-музыкант царства Ци во времена циского Цзингуна (547—490 гг. до н.э.)

В названиях этих произведений встречается один из двух иероглифов: *ци* 清 и *шао* 招. Иероглиф *цин* всегда стоит перед названием ноты, а *шао* — после. Весьма вероятно, они передают мажорное и минорное звучание (лад). Если так, то название таких музыкальных произведений включает опорную ноту (тонику), от которой она построена. Соответственно, в них переданы особенности «тональности» (тоника+лад) древнекитайской музыки: по аналогии с европейской ре-мажор (*цин-шан*), соль-минор (*чжи-шао*) и т.п.¹

Сохраненная в источниках большая совокупность данных о жрецах этой группы дает возможность описать сферы их служебной и внеслужебной деятельности.

Основные функции жрецов-музыкантов ши

Суммируя сообщения упомянутых памятников, можно сказать, что в период Чуньцю жрецы-музыканты *ши* выполняли задачи, которые могут быть объединены в три группы: их обязанности были связаны с их деятельностью как жрецов-музыкантов, а также как собственно жрецов в храмовой культурной среде и собственно музыкантов в дворцовой культурной среде.

Группы задач	Задачи
I. Связанные с их профессиональной деятельностью как жрецов-музыкантов	1. Исполнение музыкальных произведений во время храмовых церемоний 2. Исполнение произведений вне церемоний перед мирянами 3. Создание музыкальных произведений 4. Создание песенно-поэтических произведений

¹ Все они обладают огромной силой эмоционального воздействия. Приведем названия некоторых наиболее известных выдающихся произведений европейской классики, созданных в указанных тональностях. Ре мажор: сюита № 3 И.С. Баха; ми мажор: Прелюдия и фуга из первого тома «Хорошо темперированного клавира» И.С. Баха; соль мажор: Маленькая ночная серенада В.А. Моцарта; ми минор: вальс № 2 А.С. Грибоедова; соль минор: Фантазия и фуга соль минор И.С. Баха; Симфония №1 («Зимние грезы») П.И. Чайковского.

Группы задач	Задачи
II. Связанные с их профессиональной деятельностью как жрецов	1. Накопление и передача религиозных знаний 2. Накопление и передача прото-научных и рациональных знаний 3. Обучение игре на музыкальных инструментах жрецов
III. Связанные с их пребыванием при дворе	1. Участие в политическом процессе: в политической борьбе и даже в управлении 2. Исполнение музыкальных произведений во время дворцовых церемоний 3. Аккомпанемент во время трапезы государя 4. Сопровождение государя во время поездок 5. Обучение игре на музыкальных инструментах светских людей

Основные должностные обязанности жрецов-музыкантов *ши* были связаны с исполнением музыки в храмовой среде во время религиозных церемоний, когда они играли в основном на щипковых инструментах *цинъ* 琴 и *сэ* 瑟. Очевидно, что все эти музыкальные сочинения передавались из поколения в поколение. Можно предполагать, что их создание также являлось задачей жрецов-музыкантов этой группы.

Храмовая культурная среда в то время была тесно связана с дворцовой, поэтому жрецы-музыканты участвовали как в религиозных, так и в придворных церемониях. И там, и там они выполняли свои прямые задачи музыкантов.

Во время церемоний при дворе и сопровождая своих государей в поездках в составе свиты, они исполняли различные музыкальные произведения, включая государственные мелодии (*цюй* 曲) — своего рода гимны царств. Они также исполняли музыкальные и песенно-поэтические произведения во время трапезы государя. Исполняемые ими произведения были призваны наставлять (*чжэнь* 箴) и усовещивать (*сун* 誦) государей.

Некоторые из *ши* вольно или невольно могли быть причастными к политической борьбе — один из них, жрец *ши* Куан из царства Цзинь, даже на некоторое время стал первым министром.

Как и жрецы других категорий, они были вовлечены в процесс накопления, осмысления, упорядочивания, сохранения и передачи сведений о религиозной картине мира. Удерживая в памяти различные песенно-поэтические произведения, они сохраняли и передавали мифические и легендарные сказания, содержащие сведения о «Священной истории» — о происхождении природных объектов и божеств, деяниях божеств, культурных героев, предков государей различных династий и пр.; о сакральном пространстве и том,

что его наполняло: растениях, животных, духах, природных объектах (горах, водоемах и пр.).

Такая широта охвата сфер их деятельности определила их особую «публичность» — открытость для разных слоев населения. Музыка и ритуал объединяли различные слои общества, и жрецы-музыканты оказывались своего рода связующим звеном между ними и могли передавать мирянам знания, которые накапливались в храмовой среде.

Заключение

В завершении важно подчеркнуть, что деятельность жрецов-музыкантов этой группы, которые исполняли свои служебные обязанности в различных культурных сферах: храмовой, дворцовой и за их пределами, имела особый общественно значимый характер. Характерное для них отсутствие «профессиональной» замкнутости (в отличие от жрецов других категорий) и знание основ духовной культуры своего времени, позволяло им не только участвовать в церемониях или развлекать, а также способствовало тому, что они могли передавать часть своих знаний представителям других культурных сред.

Особенно это было востребовано среди представителей нарождающейся интеллектуальной культурной среды, учителей и учеников массовых (чиновничьих и философских) школ. Для них эти жрецы становились источником ценных знаний не только об особенностях проведения ритуалов и их духовном наполнении, но и о прото-научных и рациональных представлениях. Например, о природе: о погодных и климатических явлениях; о ранне-философском осмыслении мантики, на основе которой формировались натурфилософские представления; а также о картине Неба (небесных светилах и их божественных аналогах — божествах и духах), календарных исчислениях и пр. Один из механизмов передачи таких знаний, который отражен в источниках, был сопряжен с обучением музыке (случай Конфуция).

В итоге, можно зафиксировать, что во второй половине периода Чунь-цю (со второй половины VI в. до н.э.) они оказали заметное влияние на процесс формирования новой социальной группы, «служилых», которая начинала комплектоваться в то время из числа представителей различных социальных групп. Именно среди них появлялись не только чиновники, но и мыслители, чья активная деятельность ярко окрасила следующий после Чунь-цю исторический период Чжань-го.

Царства	Цзинь	Вэй	Вэй	Цзи	Лу	Лу	Лу	Лу	Лу	Лу	Лу	Лу	Чжэн	Ци	Всего
Жрецы	Куан 師曠	Цзюань 師涓	Цао 師曹	Цзи 師己	Сян 師襄	Чжи 師摯	И 師乙	Цунь 師存	Мянь 師冕	Хай 師亥	Вэнь 師文	да ши 大師			
Чунь-цю															
Чунь-цю Цзо чжуань	5		1	3							1				10
Го юй	2			1				1		1					5
Лунь юй						2			1						3
Вэнь-цзы	2														2
Чжань-го															
Ле-цзы	2				1						2				5
Чжуан-цзы	4														4
Мэн-цзы	2										1	1			4
Сюнь-цзы	1														1
Цюй Юань, Чу цы, Девять песен	1														1
И Чжоу шу	1														1
Хань Фэй-цзы	6	1													7
Ляой ши Чунь-цю	1	1		1							1				4
Зап. Хань															
Хуайнань-цзы	9	1			1						1				12
Сьма Цянь, Ши цзи	2	1	2	2	1	1	1	1			1	1			12

Царства	Цзинь	Вэй	Вэй	Лу	Лу	Лу	Лу	Лу	Лу	Лу	Лу	Чжэн	Ци	Всего
Жрецы	Куан 師曠	Цзюань 師涓	Цао 師曹	Цзи 師己	Сян 師襄	Чжи 師摯	И 師乙	Цунь 師存	Мянь 師冕	Хай 師亥	Вэнь 師文	да ши 大師		
Шо юань	5													5
Синь сюй	3													3
Янь те лунь	3													3
Ли цзи	1						1							2
Хань ши вай чжунань					1									1
Ян Сюн. Ян-цзы фа янь	1 (гу)													1
Вост. Хань														
Ван Чун. Лунь хэн	7	1		1		1								10
Бань Гу. Ханьйиу	4													4
Ин Шао. Фэн су тун и	2			1										3
Ван Фу. Цянь фу лунь	2													2
Сюй Шэнь. Шовэнь цзецзы	1													1
Сюй Гань. Чжун лунь	1													1
Ши мин		1												1
Ранние средние века														
Ван Су. Кун Цун-цзы	1				1									2
Ван Су. Кун-цзы цзя юй							1							1
Фань Е. Хоу Хань иу	5													5
Всего	74	6	3	9	5	4	3	1	1	1	7	2		

* В таблице указано число наративов, в которых упомянут тот или иной жрец-музыкант ши.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Ульянов М.Ю. О религиозных церемониях в период Чуньцю (771—453 гг. до н.э.): по данным Чуньцю Цзочжуань // Ломоносовские чтения. Востоковедение. Тезисы докладов научной конференции (Москва, 14 апреля 2014 г.). М., 2014. С. 28—31.
2. Ульянов М.Ю. Жречество древнего Китая периода Чуньцю (771—453 гг. до н.э.): по данным Чуньцю Цзочжуань («Весны и осени» господина Цзо») // Ломоносовские чтения. Востоковедение. Тезисы докладов научной конференции (Москва, 20 апреля 2015 г.). М., 2015. С. 13—15.
3. Ульянов М.Ю. Старшие жрецы чжу при дворах правителей царств периода Чуньцю (771—453 гг. до н.э.): по данным Чунь цю Цзо чжуань // Общество и государство в Китае. Т. XLV. Ч. 2. М.: ИВ РАН, 2015. С. 46—70.
4. Ульянов М.Ю. Жрецы ши 史 при дворах правителей царств периода Чуньцю: по данным Чуньцю Цзочжуань и Го юй // Общество и государство в Китае. Т. XLVI. Ч. 2. М.: ИВ РАН, 2016. С. 127—182.
5. Ульянов М.Ю. Ши 師 в период Чуньцю (771—453 гг. до н. э.) — жрецы или «наставники»: трудности перевода и их преодоление // Прикосновение к вечности. Сборник статей. М., Издательство ПСТГУ, 2017. С. 37—49.
6. Ульянов М.Ю. К характеристике социальных и культурных процессов периода Чуньцю (771—453 гг. до н.э.): от школы «дворцовой» к школе «массовой» // Ломоносовские чтения. Востоковедение. Тезисы докладов научной конференции (Москва, 15 апреля 2019). М., 2019. С. 25—27.
7. Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М.: Наука, 1970. 484 с.
8. Васильев Л.С. История религий Востока. М.: Наука. 1983. 266 с.
9. Ульянов М.Ю. О понятии «культурная среда» и особенностях создания письменных произведений в период Чунь-цю (771—453 гг. до н.э.) // Ломоносовские чтения. Востоковедение. Тезисы докладов научной конференции (Москва, 20 апреля 2015 г.). М., 2015. С. 281—283.
10. Ульянов М.Ю. К характеристике процесса сохранения исторической памяти в Древнем Китае периода Чунь-цю (771—453 гг. до н.э.) // Древнейшие государства Восточной Европы. 2013 год. Зарождение историописания в обществах Древности и Средневековья. М., Университет Дмитрия Пожарского, 2016. С. 71—167.
11. Чунь-цю Цзо чжуань чжу (Комментарий к «Чунь-цю Цзо чжуань») Пекин: Пекин шуцзюй, 2000. 1736 с. 春秋左傳 注。北京，北京書局，2000年。1736頁。
12. Гоюй (Речи царств) / Перевод с китайского, вступление и примечания В.С. Таскина. М.: Наука. 1987. 472 с.
13. Го юй (Речи царств). Шанхай: Шанхай гуцзи, 1978. 728 с. 國語。上海：上海古籍。1978年。728頁。
14. Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст. М.: Наука, 1990. С. 230—267.
15. Ли Го-тао. Лунь юэгуань юаньчжу юй угуань (Происхождение музыкантов-чиновников из шаманов-чиновников) // Цинхай миньцзу дасюэ сюэбао (цзялюй кэсюэ бань), 2010, № 3. С. 49—58. 黎国韬。論乐官源出于巫官// 青海民族大学学报(教育科学版), 2010年。第3期。頁49—58。

16. Ханьюй дацзидянь (Большой словарь китайского языка). Пекин: Ханьюй дацзидянь, 1994. Т. 3. 965 с. 汉语大词典。第三册。北京, 汉语大词典, 1994。册3。965頁。

17. Ульянов М.Ю. Структура и содержание повествований в Чуньцю Цзочжуань («Комментарий Цзо к “Веснам и осени»»): к характеристике исторической прозы в древнекитайской литературе // Проблемы литературы Дальнего Востока. Сборник материалов VI международной конференции. 25 по 29 июня 2014 г. Том. 2. СПб., 2014. С. 110—126.

18. Хуайнань цзы (Философы из Хуайнани) / Чжуцзы цзичэн. Т. 7. Пекин: Пекин шуцзюй, 1956. 576 с. 淮南子 / 諸子集成。北京, 北京書局, 1956年。册7。576頁。

19. Философы из Хуайнани. Хуайнаньцзы. Пер. Л.Е. Померанцевой. М.: Наука. 2016. 527 с.

20. Гребнев Г.А. Эволюция памяти о чжоуском завоевании Шан на примере одного текста // Восток (Oriens), 2016, № 4. С. 76—103.

21. Ду Я-сюн. Шан хэ, Шан дяоши Шан дай иньюэ (Нота Шан — опорная: шанская тоника, музыка шанского времени) // Чжунго иньюэ, 2007, № 3. С. 18—24. 杜亚雄。商核, 商调式, 商代音乐 // 中国音乐 2007 年。第 3 期。頁 18—24。

Конфуцианство



СВЕДЕНИЯ О КОНФУЦИИ В «КУН-ЦЗЫ ЦЗЯ ЮЙ» («ШКОЛЬНЫЕ БЕСЕДЫ КОНФУЦИЯ»)



Введение

«Школьные беседы Конфуция» (Кун-цзы цзя юй 孔子家語) — сборник произведений, большинство из которых представляют собой философские диалоги между Конфуцием (551—479 гг. до н.э.), его учениками и другими людьми. Как сказано в «Послесловии» (Хоу сюй 後序) к «Кун-цзы цзя юй», после смерти Конфуция ученики собрали записи о его жизни и тексты бесед с ним, на основе чего были составлены «Суждения и беседы» (Лунь юй 論語). Из текстов, не вошедших в это произведение, и был скомпонован «Кун-цзы цзя юй» [1, с. 560].

Дошедший до нас вариант памятника связывают с именем учёного периода Троецарствия (220—280) Ван Су 王肅 (195—256), который отредактировал текст и снабдил его авторским предисловием [2, с. 10, 91—95]. В настоящее время «Кун-цзы цзя юй» состоит из 44 глав в 10 цзюанях. В течение многих веков между учеными не утихал спор о том, является ли Ван Су автором «Кун-цзы цзя юй» или только компилятором сведений, содержащихся в различных произведениях («Ши цзи», «Чунь-цю Цзо чжуань», «Го юй», «Сюнь-цзы», «Мэн-цзы», «Ли цзи», «Да Дай ли цзи», «Шо юань» и др.). Некоторые специалисты полагали, что Ван Су был только редактором оригинального варианта «Кун-цзы цзя юй», упоминавшегося в «Записях о Хань» (Хань шу 漢書): Чжу Си 朱熹 (1130—1200), Чэнь Шоу-ци 陳壽祺 (1771—1834), Дж. Легг (J. Legge, 1815—1897), А. Форк (A. Forke, 1867—1944) [2, с. 12—15]. Другие считали, что Ван Су собрал фрагменты сведений о Конфуции из различных

древнекитайских памятников и скомпилировал их: Ван Бо 王柏 (1197—1274), Фань Цзя-сян 范家相 (ум. 1771 г.), Сунь Чжи-цзу 孫志祖 (1737—1801), В. Грубе (W. Grube, 1855—1908), П. Пельо (P. Pelliot, 1878—1945) и О. Франке (O. Franke, 1863—1946) [2, с. 12—15, 21—36]. Результатом исследования этого вопроса Р.П. Крамерсом (R.P. Kramers) было предположение, что дошедший до нас памятник содержит части изначального «Кун-цзы цзя юй» без изменений, но часть текста была изменена Ван Су в соответствии с его взглядами [2, с. 193].

Конец разногласиям частично был положен археологическими находками 1970-х гг., когда в двух захоронениях эпохи Западная Хань (202 г. до н.э. — 8 г. н.э.) были обнаружены тексты на бамбуковых планках, сходные с главами «Кун-цзы цзя юй» [3, с. 9; 4, с. 189—190]. С этого времени памятник занял своё место в ряду произведений доцинской эпохи, а его исследованию начали уделять больше внимания, хотя споры относительно происхождения дошедшего до нас варианта все еще ведутся.

«Кун-цзы цзя юй» является ценным источником по церемониальной культуре Древнего Китая и философии раннего конфуцианства. Кроме того, он содержит сведения о жизни и деяниях Конфуция и его учеников. Данная статья будет посвящена рассмотрению сведений о Конфуции в «Кун-цзы цзя юй», представленных объёмными фрагментами нескольких глав, и сравнению их с информацией, содержащейся в других древнекитайских произведениях.

Сведения о Конфуции распределены по главам «Кун-цзы цзя юй» не в хронологическом порядке. В главах 1 «Был сяном¹ в Лу» (Сян Лу 相魯), 2 «[Когда] начали [применять] казнь» (Ши чжу 始誅), 19 «Цзы Лу впервые увидел [Кун-цзы]» (Цзы Лу чу цзянь 子路初見) говорится о периоде его службы лускому Дин-гуну 定公 (509—495 гг. до н.э.); в главах 39 «Разъяснения об истоках фамилии» (Бэнь син цзе 本姓解) и 11 «Обдумывая [историю] Чжоу» (Гуань Чжоу 觀周) описывается происхождение его рода; в главе 40 «Разъяснение записок о кончине [Кун-цзы]» (Чжун цзи цзе 終記解) говорится о последних днях его жизни, похоронах и трауре учеников.

В данной работе были исследованы только наиболее крупные фрагменты текста, содержащие сведения о Конфуции. Множество кратких упоминаний рассеяно по главам всего памятника, выявить их до выполнения полного перевода на русский язык не представляется возможным. В тексте статьи и Приложении представлены публикуемые впервые в историографии соответствующие фрагменты глав «Кун-цзы цзя юй».

¹ Сян 相 — помощник правителя. Упоминания о том, что Конфуций был сяном, одновременно занимая разные должности, говорят о том, что звание сяна мог иметь любой высший сановник.

Происхождение Конфуция

Большое количество сведений о происхождении Конфуция содержится в главе 39 «Разъяснения об истоках фамилии» (*Бэнь син цзе* 本姓解). В ней представлен полный список предков Конфуция, живших в периоды Западное Чжоу (1027—771 гг. до н.э.) и Чунь-цю (770—453 гг. до н.э.). Род Конфуция, согласно этому списку, восходит к одному из сыновей предпоследнего шанского вана Ди-и 帝乙 (1084/1080—1061/1051 гг. до н.э.) — Чжун-сы 仲思 по имени Янь 衍¹. Его старшему брату Вэй-цзы Ци 微子啟 после покорения Шан чжоусцами (1027 г. до н.э.) было пожаловано владение Сун 宋, куда Чжоу-гун 周公 переселил шанцев. Чжун-сы после смерти Вэй-цзы стал гуном Сун. Таким образом, родословная Конфуция возводится к шанскому правящему дому.

В древнекитайских произведениях родословной Конфуция уделено не слишком много внимания: некоторые сведения имеются в сочинении Ван Фу 王符 (76/85—157/167) — «Суждения сокровенного человека» (*Цянь фу лунь* 潜夫論), глава «Описание родов и фамилий» (*Чжи ши син* 志氏姓); «Ши цзи»², главы 38 «Наследственный дом сунского Вэй-цзы» (*Сун Вэй-цзы ши цзя* 宋微子世家) и 47 «Наследственный дом Конфуция» (*Кун-цзы ши цзя* 孔子世家); «Чунь-цю Цзо чжуань»³, глава «Чжао-гун» 昭公. Только часть приводимой в этих произведениях информации совпадает с текстом главы 39 «Бэнь син цзе». Некоторые сведения противоречивы, написание отдельных имён различается (см. ниже).

В главе 39 «Бэнь син цзе»⁴ приведены 15 имён предков Конфуция: Ди-и, Чжун-сы (его другие имена: Вэй-чжун 微仲, Янь 衍 и Се 泄), Сун-гун Цзи 宋公稽, Дин-гун Шэнь 丁公申, Сян-гун Си 襄公熙, Фу Фу-хэ 弗父何, Сун-фу Чжоу 宋父周, Ши-цзы Шэн 世子勝, Чжэн Као-фу 正考甫, Кун-фу Цзя 孔父嘉, Цзы-му Цзинь-фу 子木金父, Гао-и 睪夷, Фан-шу 防叔, Бо Ся 伯夏, Шу-лян Хэ 叔梁紇.

В родословной Конфуция также содержатся сведения о том, как дважды представители рода утрачивали более высокий социальный статус. Так, основателем рода Конфуция стал один из сыновей предпоследнего шанского вана, который после смерти своего брата Вэй-цзы унаследовал владение Сун

¹ В «Ши цзи» (глава 47) говорится о том, что предки Конфуция были иньцами: «Наш [род] начался с иньцев» (*юй ши инь жэнь е* 予始殷人也).

² «Исторические записки» (*Ши цзи* 史記) — труд историографа империи Хань Сы-ма Цяня 司馬遷 (145/135—ок. 86 г. до н.э.).

³ «Комментарии Цзо к Чунь-цю» (*Чунь-цю Цзо чжуань* 春秋左傳) — памятник древнекитайской исторической прозы, комментарии Цзо Цю-мина 左丘明 (556—451 гг. до н.э.) к канонической летописи царства Лу «Чунь-цю» 春秋 («Вёсны и осени»).

⁴ Полный перевод фрагмента главы 39 см. в Приложении.

и титул *гуна*. Уже в пятом поколении начиная с Фу Фу-хэ¹ представители рода утратили титул *гуна* и стали сунскими *цинами*. В девятом поколении начиная с Кун-фу Цзя они стали просто «родичами гунов» (*гун-цзу* 公族).

Также в этой главе говорится об обстоятельствах заключения брака между родителями Конфуция — его отцом — Шу-лян Хэ 叔梁紇 и матерью — Чжи Цзай 徵在, а также рождения и женитьбы самого Конфуция. По-видимому, сведения о процедуре сватовства уникальны. Также примечательно, что имя матери Конфуция помимо «Кун-цзы цзя юй» упоминается только в «Ли цзи» (глава «Тан-гун» 檀弓).

В «Цянь фу лунь» список предков короче, чем в «Кун-цзы цзя юй». Всего упоминаются 10 человек: Минь-гун 閔公, Фу Фу-хэ 弗父河, Сун-фу 宋父, Ши-цзы 世子, Чжэн Као-фу 正考父, Кун-фу Цзя 孔父嘉, Цзы-му Цзинь-фу 子木金父, Ци-фу 祁父 (Фан-шу 防叔), Бо Ся 伯夏, Шу-лян Хэ 叔梁紇. Меньшее, по сравнению с «Кун-цзы цзя юй», количество названных предков, компенсируется упоминанием имени Минь-гуна, предшественники которого перечислены в «Ши цзи» в главе 38 «Сун Вэй-цзы ши цзя».

Этот список имеет одно значимое отличие: в нём отцом Фу Фу-хэ назван Минь-гун, а в «Кун-цзы цзя юй» — Сян-гун Си (брат Минь-гуна). По свидетельству Сы-ма Цяня, сын Минь-гуна (будущий Ли-гун) захватил власть в Сун, убив младшего брата своего отца Ян-гуна Си, имя которого можно соотнести с упомянутым в «Кун-цзы цзя юй» братом Минь-гуна Сян-гуном Си. Там же сказано, что сына Минь-гуна звали Фу-сы 鮒祀. Таким образом, если бы Фу Фу-хэ, согласно «Цянь фу лунь», был сыном Минь-гуна, тогда он был бы наследником престола. А если совместить сведения, содержащиеся в «Кун-цзы цзя юй» и «Ши цзи», то получается, что Фу Фу-хэ (сын Сян-гуна Си) и его потомки были отстранены от власти сыном Минь-гуна.

Но и в самом фрагменте главы 39 «Бэнь син цзе» есть противоречие. Там сказано, что начиная с Фан-сы (имя Ли-гуна, который, по свидетельству главы 11 «Гуань Чжоу» захватил власть в Сун, и которому Фу Фу-хэ уступил престол) представители рода были сунскими *цинами*, т.е. это может означать, что потомки Ли-гуна были отстранены от власти, а не потомки Фу Фу-хэ. Возможно, автор текста ошибочно указал имя Фан-сы, говоря о понижении предка Конфуция в социальном статусе. В противном случае это может указывать на существование альтернативной родословной сунского правящего дома, поскольку именно эта часть родословной Конфуция в «Цянь фу лунь» противоречит сведениям, приведенным в «Кун-цзы цзя юй». Сы-ма Цянь в описании этого эпизода мог намеренно умолчать о деталях отстранения от власти предка Конфуция.

¹ В тексте главы говорится о том, что статус предков Конфуция был понижен начиная с Фан-сы 方祀 — брата Фу Фу-хэ.

Сведения о том, в какой момент предки Конфуция утратили право на власть в Сун, также расходятся. В главе 11 «Гуань Чжоу» (а также в «Ши цзи» и «Чунь-цю Цзо чжуань») говорится, что Фу Фу-хэ уступил престол Ли-гуну. В главе 39 «Бэнь син цзе» сказано, что начиная с Фан-сы они были сунскими *цинами*, а начиная с Кун-фу Цзя — просто «родичами *гунов*». В «Цянь фу лунь», напротив: Чжэн Као-фу был помощником (*цзо* 佐) сунских *гунов*, а начиная с Цзы-му Цзинь-фу представители рода стали *ши* 士.

Фрагмент «Цянь фу лунь» (глава «Чжи ши син»):

閔公子弗父河生宋父，宋父生世子，世子生正考父，正考父生孔父嘉，孔父嘉生子木金父。木金父降為士，故曰滅於宋。金父生祁父，祁父生防叔，防叔為華氏所偪，出奔魯，為防大夫，故曰防叔。防叔生伯夏，伯夏叔梁紇，為鄆大夫，故曰鄆叔紇，生孔子。

Сын Минь-гуна Фу Фу-хэ родил Сун-фу, Сун-фу родил Ши-цзы, Ши-цзы родил Као Чжэн-фу, Као Чжэн-фу родил Кун-фу Цзя, Кун-фу Цзя родил Цзы-му Цзинь-фу, Му Цзинь-фу был понижен [в статусе] и стал *ши*, поэтому говорят — «[власть их рода] уничтожена [*гунами*] Сун». Цзинь-фу родил Ци-фу, Ци-фу стал угрозой роду Хуа и бежал в Лу, [там] стал *да-фу* из Фан, поэтому называют [его] Фан-шу. Фан-шу родил Бо Ся, Бо Ся [родил] Шу-лян Хэ, [тот] стал *да-фу* из Цзоу, поэтому его называют Цзоу Шу-хэ, [он] родил Кун-цзы.

«Ши цзи», в отличие от «Кун-цзы цзя юй» и «Цянь фу лунь», не содержит столь подробных сведений. Часть предков Конфуция перечислена в главе 38 «Сун Вэй-цзы ши цзя» — это имена правителей царства Сун: Вэй-чжун, Сун-гун Цзи, Кун-фу Цзя. Однако Сы-ма Цянь не счёл необходимым связать этих людей с родом Конфуция. Во всяком случае, текст главы не позволяет говорить об этом.

Указанием на связь рода Конфуция с родом правителей царства Сун может служить фрагмент главы 47 «Кун-цзы ши цзя»:

孔丘，聖人之後，滅於宋。其祖弗父何始有宋而嗣讓厲公。及正考父佐戴，武，宣公，三命茲益恭。

Кун Цю, потомок святомудрого, [власть их рода] была уничтожена [*гуном*] Сун. Его предок-*цзу* Фу Фу-хэ начал [править] владением Сун, но уступил [его] Ли-гуну¹. Что до Чжэн Као-фу, [то он] был помощником трёх *гунов*: Дай-[гуна], У-[гуна] и Сюань-[гуна]², выполнение их] повелений усилило почтение [к нему].

Таким образом, в этом фрагменте, с одной стороны, говорится о принадлежности предков Конфуция к правящему дому Сун («уступил власть Ли-гуну»), с другой — о том, что его предок Чжэн Као-фу 正考父 был помощ-

¹ Ли-гун 厲公 умер в 859 г. до н.э.

² Перечислены правители Сун: Дай-гун 戴公 (799—766 гг. до н.э.), У-гун 武公 (765—748 гг. до н.э.) и Сюань-гун 宣公 (747—729 гг. до н.э.).

ником правителей Сун, т.е. род со временем утратил возможность претендовать на престол. О родственных связях Фу Фу-хэ и Ли-гуна Сы-ма Цянь умолчал.

Глава 47 «Кун-цзы ши цзя» начинается с упоминания имён прадеда, деда и отца Конфуция (Кун Фан-шу, Бо Ся и Шу-лян Хэ). Следовательно, в жизнеописание Конфуция в категорию его предков попали только пять человек: Фу Фу-хэ, Као Чжэн-фу, Кун Фан-шу, Бо Ся и Шу-лян Хэ. С осторожностью, поскольку в «Сун Вэй-цзы ши цзя» имя Фу Фу-хэ не упоминается, можно считать, что в число предков Конфуция также можно включить правителей царства Сун до Ли-вана, которому Фу Фу-хэ уступил престол.

Те же самые сведения о Фу Фу-хэ и Чжэн Као-фу, упоминаемые в «Ши цзи» (глава 47), можно также увидеть в «Кун-цзы цзя юй» (глава 11 «Гуань Чжоу»): 孔子，聖人之後也，滅於宋。其祖弗父何，始有國而受厲公。及正考父，佐戴，武，宣，三命茲益恭 и «Чунь-цю Цзо чжуань» (глава «Чжао-гун»): 昭公：孔丘，聖人之後也，而滅於宋。其祖弗父何，以有宋而授厲公。及正考父佐戴，武，宣，三命茲益共¹.

Текст, следующий за этим фрагментом, позволяет утверждать, что эти сведения в «Ши цзи», «Чунь-цю Цзо чжуань» и «Кун-цзы цзя юй» были взяты из одного и того же источника.

Таким образом, в «Кун-цзы цзя юй», по сравнению с другими произведениями, представлены наиболее полные сведения о предках Конфуция (названы 15 имён), а также содержится описание сватовства его отца. Значительная часть этой информации уникальна и не могла быть взята из других источников.

Сы-ма Цянь явно использовал те же сведения о происхождении Конфуция, которые содержатся также в главе 11 «Гуань Чжоу», однако очевидно не имел в качестве источника текст, подобного фрагменту главы 39 «Бэнь син цзе». Несмотря на имеющиеся в «Ши цзи» косвенные указания о том, что род Кун-цзы восходит к шанским ванам, Сы-ма Цянь не сделал акцент на этой детали и в жизнеописании Конфуция упомянул имена только пяти предков, а в главе 38 «Сун Вэй-цзы ши цзя» ничего не сказал об отстранённом от власти предке Конфуция сыне Ян-гуна Си.

В «Цянь фу лунь» представлен более подробный список предков Конфуция (10 человек), однако приведённые в нём сведения содержат одно очень важное противоречие: согласно этому списку, род Конфуция был отстранён от престола не при жизни Фу Фу-хэ, поскольку в «Цянь фу лунь» отцом Фу Фу-хэ назван Минь-гун, а не его брат Сян-гун Си, как в «Кун-цзы цзя юй».

Таким образом, в случае расхождения сведений относительно утраты родом Конфуция прав на сунский престол и переходе в более низкий социальный

¹ Очевидно, что вместо гун 共 (общий) следует читать гун 恭 (почтение).

статус по сравнению с «Ши цзи» и «Цянь фу лунь» наиболее логичной выглядит версия, изложенная в «Кун-цзы цзя юй».

Конфуций на службе у луского Дин-гуна

В трёх главах «Кун-цзы цзя юй» (главы 1, 2, 19) описаны события, имевшие место в период службы Конфуция лускому Дин-гуну. Большинство этих сведений не являются уникальными. Их также можно найти в «Ши цзи», «Ли цзи», «Чунь-цю Цзо чжуань», «Сюнь-цзы», «Гун-ян чжуань», «Синь сюй», «Синь юй», «Инь-вэнь-цзы»¹.

Первая глава состоит из нескольких отдельных фрагментов. Первый фрагмент повествует о начале службы Конфуция в царстве Лу в должности «главы столицы» (*чжун-ду-цзай* 中都宰). Описанные в этом фрагменте действия Конфуция относятся к сфере церемониала. Предложенная им модель управления на основе соблюдения церемониала оказалась настолько эффективной, что через год с начала его службы *чжу-хоу* западных областей стали подражать ему. Через два года Дин-гун сделал его *сы-куном*². Спустя некоторое время Конфуций исправил несправедливость, допущенную ранее по отношению к Чжао-гуну (541—510 гг. до н.э.), соединив его могилу с могилами остальных луских гунов, после чего был назначен великим *сы-коу*³.

Сложность с интерпретацией этих сведений состоит в упоминании назначений на эти три должности в пределах одного фрагмента главы, а также отсутствии каких-либо указаний на время этих событий. Также по тексту «Кун-цзы цзя юй» неясно, был ли Конфуций назначен *сы-куном* через два года после того как начал служить Дин-гуну, или через два года после того прослужил год в должности «главы столицы» и добился успеха. Сопоставление этих сведений с соответствующим фрагментом «Ши цзи» (глава 47) помогает установить время начала службы Конфуция Дин-гуну — 502 г. до н.э.

В «Ши цзи» (глава 47) сказано:

定公以孔子為中都宰，一年，四方皆則之。由中都宰為司空，由司空為大司寇。

¹ «Комментарий Гун-яна [к Чунь-цю]» (Гун-ян чжуань 公羊傳), «Новые предисловия» (Синь сюй 新序) и «Новые речи» (Синь юй 新語) — произведения периода Западная Хань; «Инь-вэнь-цзы» 尹文子 — трактат Инь-вэня 尹文子 (360—280 гг. до н.э.), философа периода Чжань-го из царства Ци 齊.

² Название должности *сы-кун* 司空 можно перевести как «ведающий праздными [людьми]», традиционно считается управителем общественных работ.

³ Название должности *сы-коу* 司寇 можно перевести как «ведающий нарушителями [закона]».

Дин-гун сделал Кун-цзы главой столицы. Через год в четырёх сторонах [света] все стали подражать ему. Поэтому глава столицы стал *сы-куном*, а *сы-кун* стал великим *сы-коу*.

Как мы видим из этого сообщения, Конфуций мог быть назначен «главой столицы» в 502 г. до н.э. и через год стать *сы-куном*. Эти сведения вступают в противоречие с фрагментом «Кун-цзы цзя юй», в котором сказано, что Конфуций стал *сы-куном* через два года. Причиной этого расхождения может быть ошибка переписчика: иероглиф «один» (一) мог быть заменён на иероглиф «два» (二) и наоборот. Таким образом, должность *сы-куна* Конфуций мог получить в 501 либо в 500 г. до н.э.

Одним из событий периода исполнения должности *сы-куна* было участие Конфуция в съезде *гунов* двух царств — луского Дин-гуна и циского Цзин-гуна 景公 (547—490 гг. до н.э.). Детали этого съезда описаны во втором фрагменте первой главы. По свидетельству Сы-ма Цяня, этот съезд состоялся в 500 г. до н.э. На вышеупомянутом съезде Конфуций пресёк попытку провокации со стороны Цзин-гуна, а после заключения союза добился возвращения четырёх ранее захваченных циским Цзин-гуном луских городов на берегу р. Вэньхэ. Фрагмент с описанием этого события в «Ши цзи» содержит 33,0% буквально совпадающих иероглифов со вторым фрагментом первой главы «Кун-цзы цзя юй». Сведения об этом событии содержатся также в «Чунь-цю Цзо чжуань» (глава «Дин-гун» 定公, буквально совпадают 44% иероглифов фрагмента), «Синь юй» и «Хань шу». Учитывая большой объём совпадающего текста, можно предположить, что Сы-ма Цянь, Цзо Цю-мин и автор данного фрагмента главы 1 «Сян Лу» использовали один и тот же источник.

Другим значимым событием периода службы Конфуция Дин-гуну было инициирование им похода против трёх влиятельных кланов Цзи-сунь 季孫, Шу-сунь 叔孫, Мэн-сунь 孟孫, о чём говорится в третьем фрагменте первой главы. По свидетельству Сы-ма Цяня, это произошло в 498 г. до н.э. Поход был удачным, противники были разбиты, а их города разрушены. Эта победа усилила власть луского *гуна*. Об этом событии говорится в «Ши цзи», «Чунь-цю Цзо чжуань» и «Гун-ян чжуань».

Этот фрагмент имеет небольшой объём — 127 иероглифов, при этом 40,9% его текста имеют буквальное совпадение в аналогичном описании в «Ши-цзи» и 34,6% в «Чунь-цю Цзо чжуань». Вероятно, авторы всех трёх памятников использовали один и тот же источник.

Что касается получения Конфуцием должности *сы-коу*, о чём говорилось еще в первом фрагменте первой главы, то это событие произошло предположительно в 497 г. до н.э. Установить эту дату можно только путём сопоставления соответствующих фрагментов «Кун-цзы цзя юй» и «Ши цзи».

В начале главы 2 «[Когда] начали [применять] казнь» (*Ши чжу* 始誅) сообщается о том, что Конфуций казнил преступника Шао-чжэн Мао 少正卯 через семь дней после вступления в должность *сы-коу*:

孔子為魯司寇，攝行相事，有喜色。仲由問曰：「由聞君子禍至不慎，福至不喜。今夫子得位而喜，何也？」

[Когда] Кун-цзы был луским *сы-коу*, [он], замещая *сяна* и исполняя [его] обязанности во время] жертвоприношений, имел радостный вид. Чжун Ю¹ спросил [его]: «Как [я] слышал, благородный муж, [когда] беда приходит, не остерегается, [когда] счастье приходит не радуется. Ныне почтенный муж получил должность и радуется, почему?»

孔子曰：「然！有是言也。不曰“樂以貴下人”乎？」於是朝政七日而誅亂政大夫少正卯，戮之於兩觀之下，尸於朝三日。

Кун-цзы сказал: «Верно, есть такие слова. Разве не говорят “[испытывать] радость, дорожа простолюдинами”»²? Поэтому, [приняв] дела управления, [через] семь дней казнил [замышлявшего] бунт против власти *да-фу* Шао-чжэн Мао, обезглавил его под двумя башнями [по бокам въездных ворот дворца], труп [выставил] во дворе на три дня.

В «Ши цзи» об этом сказано так:

定公十四年，孔子年五十六。由大司寇行攝相事... 於是誅魯大夫亂政者少正卯。

На четырнадцатом году [правления] Дин-гуна (497 г. до н.э.) Конфуцию было 56 лет, будучи великим *сы-коу* [он] замещал *сяна* [в ходе] жертвоприношений... вскоре казнил [замышлявшего] мятеж против власти луского *да-фу* Шао-чжэн Мао.

Таким образом, в «Кун-цзы цзя юй» говорится о том, что через семь дней после вступления в должность *сы-коу* Конфуций казнил Шао-чжэн Мао, а в «Ши цзи» — что в 14-м году правления Дин-гуна, находясь на должности *сы-коу*, он казнил Шао-чжэн Мао. Следовательно, можно сделать вывод о том, что в должность *сы-коу* Конфуций вступил в 497 г. до н.э.

Соединение могилы Чжао-гуна с усыпальницами других луских *гунов*, после которого Конфуций получил должность *сы-коу*, имело место непосредственно перед назначением Конфуция *сы-коу*, следовательно, это произошло либо в 498 г. до н.э., либо в том же 497 г. до н.э.

В главе 1 «Был *сяном* в Лу» (*Сян Лу* 相魯) об этом сказано следующее:

先時，季氏葬昭公於墓道之南。孔子溝而合諸墓焉。謂季桓子曰：「貶君以彰己罪，非禮也。今合之，所以掩夫子之不臣」。由司空為魯大司寇。

¹ Чжун Ю 仲由 (542—480 гг. до н.э.), также Цзы Лу 子路 и Цзи Лу 季路 — ученик Конфуция.

² Букв. «нижестоящими людьми» (*ся-жэнь* 下人).

В прежние времена [сановник] из рода Цзи¹ похоронил Чжао-гуна² к югу от могильной аллеи³. Кун-цзы [прорыл] траншею и соединил [захоронение Чжао-гуна] со всеми могилами [луских *гунов*]. Обратился к Цзи Хуань-цзы⁴ и сказал: «Понизить [таким образом статус] правителя, чтобы выставить напоказ его проступок⁵, [это] не [соответствует] церемониалу. Ныне соединив их [могилы, это] то, при помощи чего [можно] скрыть не[выполнение долга] сановника почтенным мужем⁶». После [этого] *сы-кун* стал великим *сы-коу* в Лу.

Помимо «Кун-цзы цзя юй» о данном поступке упоминается только в «Чунь-цю Цзо чжуань» в сообщении о первом году правления Дин-гуна (509 г. до н.э.):

七月，癸巳，葬昭公於墓道南，孔子之為司寇也

В седьмом месяце, в [день] *гуй-сы*, погребли Чжао-гуна к югу от могильной аллеи [луских *гунов*. После того как] Кун-цзы сделал это, [он] стал *сы-коу*.

Из этого сообщения, в частности, следует, что на момент получения Дин-гуном престола Конфуций уже был на службе у правителей царства Лу. Этот фрагмент вступает в противоречие как с сообщениями в «Кун-цзы цзя юй» и «Ши цзи» о времени начала службы Конфуция в царстве Лу, так

¹ Здесь имеется в виду Цзи Пин-цзы 季平子 (ум. в 505 г. до н.э.) [1, с. 6 прим. 9]. Цзи Пин-цзы был главой одного из трёх влиятельных родов в царстве Лу в VI в. до н.э.: Цзи-сунь 季孫, Шу-сунь 叔孫, Мэн-сунь 孟孫 (все они были потомками Хуань-гуна 桓公 711—694 гг. до н.э.).

² Чжао-гун 昭公, личное имя Чоу 裯 (541—510 гг. до н.э.). В «Ши цзи» (глава 47) сказано, что после ссоры Цзи Пин-цзы с Хоу Чжао-бо 郈昭伯 из-за петушиных боёв Чжао-гун (на 25-м году правления), поддержав Хоу Чжао-бо, напал на Цзи Пин-цзы. Цзи Пин-цзы объединился с родами Мэн-сунь и Шу-сунь и напал на Чжао-гуна. Войско Чжао-гуна потерпело поражение, а Чжао-гун бежал в царство Ци [5, с. 128]. Также в «Ши цзи» (глава 33) сказано, что в 510 г. до н.э. после нескольких попыток вернуть себе престол Чжао-гун умер в Ганьхоу 乾侯 (на территории уезда Чэнъянь 成安 совр. пров. Хэбэй) в царстве Цзинь [6, с. 79, 80; 5, с. 325 прим. 20].

³ В 509 г. до н.э. Цзи Пин-цзы похоронил Чжао-гуна к югу от могильной аллеи усыпальницы правителей Лу, что не соответствовало его статусу правителя [1, с. 6 прим. 9].

⁴ Цзи Хуань-цзы 季桓子 — сын Цзи Пин-цзы [1, с. 7 прим. 11].

⁵ Использование иероглифа *цзуй* 罪 (преступление, вина) может быть указанием на отношение автора текста к поступку Чжао-гуна.

⁶ Обычно бином *фу-цзы* 夫子 переводят как «наставник», говоря о Конфуции. Однако в данной ситуации это сказано самим Конфуцием, следовательно, должно переводиться иначе. Р.П. Крамерс трактует этот двуслог как обозначение отца Дин-гуна, указывая, что в некоторых ситуациях его можно перевести как «my father» «your father» [2, с. 254]. Всё предложение в его переводе выглядит следующим образом: «Now, by connecting [the tombs] I concealed your father's disloyalty» [2, с. 202].

и сообщением о времени соединения могилы Чжао-гуна с другими усыпальницами, когда Конфуций был *сы-куном*. Это может указывать на возможность существования иных описаний жизни Конфуция, отличающихся от варианта, предложенного в «Ши цзи» и «Кун-цзы цзя юй».

Позже, в период между 497 до 495 г. до н.э., Конфуций оставил Дин-гуна. Сведения о причине этого поступка изложены в главе 19 «Цзы Лу впервые увидел [Кун-цзы]» (*Цзы Лу чу цзянь* 子路初見), а также в «Ши цзи» (глава 47). Поводом для отъезда Конфуция из Лу послужило поведение Дин-гуна, который, увлечшись присланными ему в дар цисцами певичками, забросил дела управления, а после жертвоприношения сановникам не было роздано жертвенное мясо¹.

Сведения об этом событии содержатся в нескольких древнекитайских произведениях:

«Ши цзи» (глава 47), «Лунь юй» (глава «Вэй-цзы» 微子):

齊人歸女樂，季桓子受之。三日不朝，孔子行。

Цисцы преподнесли певичек, Цзи Хуань-цзы принял их. Не [настало] и утро третьего дня, [как] Кун-цзы уехал;

«Кун цун цзы»² (глава «Расспрашивать Мо-[цзы]» (*Цзе Мо* 詰墨)):

季孫既受女樂，則孔子去之。

Цзи-сунь принял певичек, тогда Кун-цзы оставил его;

«Цянь Хань-цзи»³ (глава «Сяо-хуэй-хуан-ди цзи» 孝惠皇帝紀):

齊人饋女樂而孔子行。

Цисцы подарили певичек и Кун-цзы уехал.

«Ши цзи» содержит соотносимое по объему описание этого происшествия. Однако характер повествования несколько иной. Например, в начале эпизода в главе 19 «Цзы Лу чу цзянь» используется косвенная речь, в главе 47 «Кун-цзы ши цзя» — прямая. Заключительная часть обоих фрагментов, где приводится разговор между Конфуцием и жрецом *ши*, хоть и похожи, однако имеющие в них отличия позволяют говорить только о том, что авторы обоих произведений имели сходный источник сведений.

Таким образом, сведения о службе Конфуция в «Кун-цзы цзя юй» ограничены описанием нескольких эпизодов из приблизительно семилетнего периода 502—495 гг. до н.э. Схожие сведения о событиях этого периода его жизни можно найти также в «Ши цзи», «Чунь-цю Цзо чжуань», «Лунь юй» и др. Объёмные совпадения в описаниях одних и тех же событий в разных произведениях заставляют предположить, что их авторы использовали один и тот же

¹ Перевод фрагмента главы 19 см. в Приложении.

² «Антология [изречений] Куна» (*Кун цун цзы* 孔叢子) — сборник диалогов Конфуция с учениками, предположительно составлен Ван Су.

³ «Заметки по истории [государства] Ранняя Хань» (*Цянь Хань цзи* 前漢紀) II в.

источник. Возможно, когда-то в состав «Кун-цзы цзя юй» наряду с двумя первыми главами входили произведения, описывающие другие периоды службы Конфуция, однако они не дошли до нас.

Сведения о погребении Конфуция

Сведения о смерти и подробностях погребения Конфуция содержатся в главе 40 «Чжун цзи цзе». Часть этих сведений (подробности траура) продублирована в «Ши цзи», часть (обсуждение учениками подобающей случаю траурной одежды и украшений гроба) — в «Ли цзи» (глава «Тан-гун»). Вместе с тем в главе 40 «Чжун цзи цзе» содержатся уникальные сведения о деталях похоронного церемониала в той части, где описывается облачение покойного и детали установки гробов. Там перечислены одеяния и украшения покойного — 11 платьев на подкладке и одно парадное, кольца из слоновой кости на черно-зеленых шнурах, два гроба из тунга и кипариса. Эти сведения могут быть использованы в дальнейшем для реконструкции церемониальной культуры Древнего Китая.

При сопоставлении аналогичных сведений из «Кун-цзы цзя юй» и «Ши цзи» прежде всего обращает на себя внимание разница в возрасте, указанном в обоих источниках. В «Кун-цзы цзя юй» говорится о 72 годах:

七日而終，時年七十二矣。

[через] семь дней скончался в возрасте 72 лет;

В «Ши цзи» — о 73:

後七日卒。孔子年七十三，以魯哀公十六年四月己丑卒。

... через семь дней скончался. Кун-цзы было 73 года, на 16-й год [правления] луского Ай-гуна в четвёртом месяце в [день] и-чоу [он] скончался.

Эту разницу, конечно, можно объяснить тем, что в «Ши цзи» мог быть указан год его жизни, а не полный возраст [5, с. 149]. «Ши цзи» — единственное из всех древнекитайских произведений, где возраст Конфуция указан подобным образом. Возможно, речь может идти об ошибке переписчика и замене иероглифа эр 二 (два) на сань 三 (три).

В «Ши цзи» описание похорон Конфуция касается только места расположения его могилы:

孔子葬魯城北泗上。

«Кун-цзы был погребён к северу от крепостной стены [столицы] Лу у [реки] Сышуй».

Основное внимание уделено описанию траура по Конфуцию. Соответствующие фрагменты обоих памятников схожи только по содержанию, иероглифические совпадения незначительны.

В «Ли цзи» и «Кун-цзы цзя юй» имеются почти буквальные совпадения начала спора учеников относительно того, какую траурную одежду следует носить. В «Ли цзи» об этом сказано:

孔子之喪，門人疑所服。子貢曰：「昔者夫子之喪顏淵，若喪子而無服。喪子路亦然。請喪夫子，若喪父而無服。」

[Когда] Кун-цзы умер, ученики сомневались [носить ли траурную] одежду. Цзы-гун сказал: «Некогда почтенный муж хоронил Янь Юаня, хоронил как сына и не носил [траурной] одежды. [Когда] хоронил Цзы Лу, [поступил] так же. Прошу похоронить почтенного мужа как хороним отца, не [надевая траурную] одежду.

Также приведено описание деталей украшения гроба:

孔子之喪，公西赤為志焉：飾棺牆；置罌設披，周也；設崇，殷也；綢練設旒，夏也。

[Когда] Кун-цзы умер, Гун-си Чи исполнил [его] волю: украсил стенки гроба; разложил покрывало [согласно церемониалу] Чжоу; установил украшения [согласно церемониалу] Инь; установил знамя из отбеленного шёлка [согласно церемониалу] Ся.

Нет сомнений, что авторы обоих памятников использовали один и тот же источник описания этих деталей. Таким образом, рассматриваемый фрагмент «Кун-цзы цзя юй» даёт наиболее полное, по сравнению с другими произведениями, описание погребения Конфуция и траура учеников. Наиболее ценным в нём является описание облачения покойного, его нет ни одном другом древнекитайском произведении.

Заключение

«Кун-цзы цзя юй» безусловно, является произведением, важным для изучения истории раннего конфуцианства. Оно содержит некоторые уникальные сведения о происхождении и жизни Конфуция, однако большинство описаний эпизодов его биографии имеются также и в других памятниках («Ши цзи», «Ли цзи» и др.), поэтому, скорее всего, все эти произведения имеют какой-то общий первоисточник. Кроме того, «Кун-цзы цзя юй» не содержит указаний на время описываемых событий, поэтому восстановить их хронологическую последовательность возможно только при сравнении со сведениями из других древнекитайских памятников.

«Кун-цзы цзя юй» содержит самую полную родословную Конфуция, часть приведённых сведений уникальна. Его род ведётся от одного из сыновей предпоследнего шанского вана с указаниями на время понижения социального статуса его предков: сначала до *цинов*, затем до «родичей *гунов*», затем до *ши*. Самым спорным эпизодом в родословной Конфуция является отстра-

нение одного из его предков от престола царства Сун, по-видимому, в первой половине IX в. до н.э. Сведения об этом в разных произведениях отличаются, а в «Ши цзи» этот эпизод освещён односторонне без указаний имени предка Конфуция. Возможно, причиной этого послужили противоречия в описаниях этого эпизода в источниках, использованных Сы-ма Цянем.

Сведения о службе Конфуция в «Кун-цзы цзя юй» ограничиваются приблизительно семилетним периодом его жизни на трёх должностях в Лу при Дингуне. Установить время получения им этих должностей возможно только при сравнении соответствующих сведений с фрагментами «Ши цзи». Имеющееся значительное расхождение во времени начала службы Конфуция в царстве Лу между «Ши цзи» и «Чунь-цю Цзо чжуань» свидетельствует о возможности альтернативной биографии Конфуция.

Описание завершения жизни Конфуция, церемонии его похорон и траура учеников частично имеет соответствия в «Ши цзи» и «Чунь-цю Цзо чжуань», однако значительная часть этих сведений уникальна и может быть использована для реконструкции похоронных обрядов в Древнем Китае.

Таким образом, «Кун-цзы цзя юй» содержит как известные, так и новые сведения о жизни Конфуция. Выполнение полного перевода памятника позволит расширить эти сведения содержащимися в других главах в репликах персонажей краткими упоминаниями событий из жизни Конфуция.

Приложение

Фрагмент главы 39 «Разъяснения об истоках фамилии»

(*Бэнь син цзе* 本姓解)

孔子之先，宋之後也。微子啟帝乙之元子，紂之庶兄。以圻內諸侯，入為王卿士。微國名，子爵。初，武王克殷，封紂之子武庚于朝歌，使奉湯祀。武王崩，而與管、蔡、霍三叔作難。周公相成王東征之。

Предок Кун-цзы был потомком [гунов] Сун. Вэй-цзы Ци¹ был старшим сыном Ди-и² и старшим братом Чжоу-[синя³ по матери]. С помощью чжу-хоу области Ци⁴ [он] вошёл [во дворец] и стал цин-ши вана. Вэй — название царства, цзы — титул [его правителя]. В начале [Западного Чжоу] У-ван одолел [вана] Инь, пожаловал сыну Чжоу-[синя] У-гэну

¹ Вэй-цзы Ци 微子啟 — основатель царства Сун.

² Ди-и 帝乙 — предпоследний правитель государства Шан (ок. 1300—1027 гг. до н.э.).

³ Чжоу-синь 紂辛 — последний правитель государства Шан.

⁴ Ци 圻 — область в пределах тысячи ли от столицы, владение правителя [1, с. 443 прим. 2].

земли в Чжаогэ¹, заставил [его] подносить жертвоприношения *сы*² [Чэн]-тану. [Когда] У-ван почил, [У-гэн] с тремя дядьями Гуань-[шу], Цай-[шу] и Хо-[шу] создал трудности [Чэн-вану]. Чжоу-гун помог Чэн-вану, пойдя против них в поход на восток.

二年，罪人斯得。乃命微子于殷後。作《微子之命》申之。與國于宋，徙殷之子孫。唯微子先往仕周，故封之賢。其弟曰仲思，名衍，或名泄。嗣微子後，故號微仲。生宋公稽。胄子雖遷爵易位，而班級不及其故者，得以故官為稱。故二微雖為宋公，而猶以微之號自終，至于稽乃稱公焉。

[Через два] года все преступники были обузданы. Затем [Чэн-ван] повелел Вэй-цзы [управлять] потомками Инь³. Об этом была сделана [запись] «Повеления для Вэй-цзы»⁴. [Чэн-ван] даровал [Вэй-цзы] царство в Сун, переселил [туда] сыновей и внуков Инь. Вэй-цзы первым поехал [туда] служить [дому] Чжоу, поэтому ему было пожаловано [звание] мудреца. Его младшего брата звали Чжун-сы⁵ по имени Янь, другое имя Се. [Он] наследовал Вэй-цзы-хоу, поэтому именовался Вэй-чжун. [Он] родил Сун-гуна Цзи. Хотя потомственные *ши* получают титулы и меняют посты, но [их] категории и разряды не сравнятся с их предшественниками, обретшего изначальную чиновничью [должность] будут превозносить. Поэтому хотя оба Вэй⁶ были *гунами* Сун, тем не менее [оба пользовались] прозвищами Вэй от [начала до] конца, [так продолжалось] вплоть до Цзи, [только] тогда [правителей стали] называли *гунами*.

宋公生丁公申。申公生緡公共及襄公熙。熙生弗父何及厲公方祀。方祀以下，世為宋卿。弗父何生宋父周。周生世子勝。勝生正考甫。考甫生孔父嘉。五世親盡，別為公族。故後以孔為氏焉。一曰：孔父者，生時所賜號也，是以子孫遂以氏族。孔父生子木金父。金父生畢夷。畢夷生防叔，避華氏之禍而犇魯。防叔生伯夏。伯夏生叔梁紇。

¹ Чжаогэ 朝歌 — столица Шан, находилась в уезде Ци 淇 совр. пров. Хэнань [1, с. 443, прим. 3].

² Сы 祀 — вид регулярных жертвоприношений, совершавшихся в определённый месяц. Подробнее см.: [7].

³ Название Инь 殷 является экзонимом, полученным от враждебных по отношению к Шан жителей Западного Чжоу [8, с. 43].

⁴ «Повеление для Вэй-цзы» (Вэй-цзы чжи мин 微子之命) — восьмая глава чжоуского раздела «Канона записей» (Шу цзин 書經).

⁵ Это единственный случай упоминания имени Чжун-сы 仲思 в древнекитайских произведениях. В «Ши-цзи» (глава 38) упоминается имя Вэй-чжун 微仲 [6, с. 130].

⁶ Т.е. Вэй-цзы и Вэй-чжун.

Сун-гун родил Дин-гун Шэня¹. Шэнь-гун родил Минь-гун Гуна и Сян-гун Си². Си родил Фу Фу-хэ и Ли-гун Фан-сы³. [Все] поколения начиная с Фан-сы были сунскими *цинами*⁴. Фу Фу-хэ родил Сун-фу Чжоу⁵. Чжоу родил Ши-цзы Шэна⁶. Шэн родил Чжэн Као-фу⁷. Као-фу родил Кун-фу Цзя⁸. Через пять поколений родственные [связи] исчерпались, остальные стали [просто] родичами *гуна*⁹. Поэтому затем род [назывался] Кун. Одни говорят: Кун-фу — прозвание, пожалованное во время рождения, поэтому дети и внуки продолжили [носить его как] родовое [имя]. Кун-фу родил Цзы-му Цзинь-фу¹⁰. Цзинь-фу родил Гао-и¹¹. Гао-и родил Фан-шу¹², [который стал] бедой рода Би-хуа¹³ и сбежал в Лу. Фан-шу родил Бо Ся. Бо Ся родил Шу-лян Хэ.

曰：「雖有九女，是無子」。其妾生孟皮。孟皮一字伯尼，有足病。于是乃求婚于顏氏。顏氏有三女，其小曰徵在。顏父問三女曰：「陬大夫雖父祖為士，然其先聖王之裔。今其人身長十尺，武力絕倫。吾甚貪之。雖年長性嚴，不足為疑。三子孰能為之妻？」二女莫對。徵在進曰：「從父所制，將何問焉？」父曰：「即爾能矣」。遂以妻之。徵在既往，廟見，以夫之年大，懼不時有男，而私禱尼丘之山以祈焉。生孔子，故名丘而字仲尼。

[Шу-лян Хэ] сказал: «Хотя [у меня] есть девять дочерей, это не сыновья». Его жена родила Мэн Пи¹⁴. Одно из прозвищ Мэн Пи было

¹ Имя Дин-гун Шэнь 丁公申 упоминается только в «Кун-цзы цзя юй» и «Ши цзи» (глава 38).

² В «Ши цзи» (глава 38) приведено иное написание имён этих людей: Минь-гун Гун 潁公共 и Ян-гун Си 陽公熙.

³ Это единственный случай упоминания имени Фан-сы 方祀 в древнекитайских памятниках. В «Ши цзи» (глава 38) имя этого человека — Фу-сы 鮒祀.

⁴ Цин 卿 — высший сановник.

⁵ Имя Сун-фу Чжоу 宋父周 упоминается только в «Кун-цзы цзя юй».

⁶ Имя Ши-цзы Шэн 世子勝 упоминается только в «Кун-цзы цзя юй».

⁷ Имя Чжэн Као-фу 正考甫 в «Ши цзи» (глава 47) и «Чунь-цю Цзо чжуань» (глава «Чжао-гун») пишется иначе: 正考父.

⁸ Кун-фу Цзя 孔父嘉, согласно «Ши цзи» (глава 38) жил при Му-гуне (728—720 гг. до н.э.) и его преемниках, был великим *сы-ма* (да *сы-ма* 大司馬), в 710 г. до н.э. он был оклеветан и убит. Однако там не сказано, что он был предком Конфуция.

⁹ По-видимому, об этом говорится только в «Кун-цзы цзя юй».

¹⁰ Имя Цзы-му Цзинь-фу 子木金父 упоминается только в «Кун-цзы цзя юй» и «Цянь фу лунь».

¹¹ Имя Гао-и 皐夷 упоминается только в «Кун-цзы цзя юй».

¹² Имя Фан-шу 防叔 упоминается в «Кун-цзы цзя юй», «Ши цзи» и «Цянь фу лунь».

¹³ Название рода Би-хуа 避華 упоминается только в «Кун-цзы цзя юй». Сведения об указанном происшествии в других древнекитайских памятниках отсутствуют.

¹⁴ Мэн Пи 孟皮 — старший брат Конфуция. Это имя упоминается только в «Кун-цзы цзя юй» и «Ли цзи» (глава «Тан-гун»).

Бо-ни, [у него] были больные ноги. Из-за [этого Шу-лян Хэ] посва-
тался [к дочерям] из рода Янь. В роде Янь было три дочери, младшую
звали Чжи Цзай¹. Отец Янь спросил трёх дочерей: «Хотя предки *да-фу*
из Цзоу² стали *ши*, [он] — отдалённый потомок прежнего святомуудрого
вана³. Ныне его рост 10 *чи*⁴, [его] воинственность и сила исключительны.
Я очень привязан к нему. Хотя [ему] много лет, [его] характер твёрд, не
стоит сомневаться [в нём]. Которая из [вас], трёх дочерей сможет стать
ему женой»? Две дочери ничего не ответили. Чжи Цзай выступила
и сказала: «Следовать [желаниям] отца — установленный [порядок], так
зачем спрашивать»? Отец ответил: «Ты сможешь». Следуя [воле отца,
она] стала женой [Шу-лян Хэ]. Чжи Цзай переехала [к мужу, перед этим]
совершив обряд *мяо-цзянь*⁵. Поскольку мужу было много лет, [она] боя-
лась, [что он] не успеет обрести сына, и лично молилась у горы Ницю⁶,
чтобы подарить [мужу сына]. Поэтому, [когда] родился Кун-цзы, [его]
назвали Цю по прозвищу Чжун-ни.

孔子三歲而叔梁紇卒，葬于防。至十九，娶于宋之上官氏。生伯魚。
魚之生也，魯昭公以鯉魚賜孔子。榮君之貺。故因以名曰鯉，而字伯
魚。魚年五十，先孔子卒。

[Когда] Кун-цзы было три года, Шу-лян Хэ скончался и был погребен
в Фан. Достигнув 19 [лет], Кун-цзы женился на [девушке] из рода высо-
кого чиновника Сун. Родил Бо-юя. [По случаю] рождения Юя луский
Чжао-гун⁷ пожаловал Кун-цзы карпа. [Кун-цзы] прославил дар прави-
теля. Поэтому имя [сына Кун-цзы] было Ли⁸, а прозвище Бо-юй. [Когда]
Юю было 50 лет, [он] скончался прежде Кун-цзы.

Фрагмент главы 19 «Цзы Лу впервые увидел [Кун-цзы]»

(Цзы Лу чу цзянь 子路初見)

孔子相魯。齊人患其將霸，欲敗其政。乃選好女子八十人，衣以文
飾而舞容璣。及文馬四十駟，以遺魯君。陳女樂、列文馬于魯城南高門

¹ Имя матери Конфуция Чжи Цзай 徵在 упоминается только в «Кун-цзы цзя юй» и «Ли цзи» (глава «Тан-гун»).

² Цзоу 邾 — место рождения Конфуция, находилось к юго-востоку от г. Цюйфу 曲阜 совр. пров. Шаньдун [1, с. 445 прим. 1].

³ По-видимому, имеется в виду основатель государства Шан — Чэн-тан 成湯.

⁴ В «Ши цзи» (глава 47) сказано, что рост Конфуция составлял девять *чи* и шесть *цуней*.

⁵ *Мяо-цзянь* 廟見 — обряд представления молодой жены родственникам мужа в зале предков (совершался через три месяца после свадьбы).

⁶ Ницю 尼丘 — гора на юго-востоке уезду Цюйфу 曲阜 совр. пров. Шаньдун.

⁷ Луский Чжао-гун 昭公 правил в 541—510 гг. до н.э.

⁸ Ли 鯉 — карп.

外。季桓子微服往觀之，再三，將受焉。告魯君為周道遊觀。觀之終日，怠於政事。

Кун-цзы был *сяном* в Лу. Цисцы переживали, что в будущем [луский *гун*] станет гегемоном-*ба*, [поэтому] захотели уничтожить его власть. [Для этого] выбрали 80 хорошеньких девушек, одели [их] в узорчатые одеяния, [платья] для танцев, украшенные жемчугом. А к [ним] — 40 лошадей с узорами [на шкуре¹], чтобы преподнести правителю Лу. Снаружи от высоких ворот к югу от стены [столицы] Лу расставили певичек, [поставили] в ряд лошадей с узорами [на шкуре]. Цзи Хуань-цзы тайно, переодевшись, отправился посмотреть на них, через две-три [поездки решил, что следует] принять их. [Он] обратился в лускому правителю, окружным путем [тот] приехал посмотреть [на них]. [В итоге] смотрел на них целыми днями, забросив дела управления.

子路言於孔子曰：「夫子可以行矣」。孔子曰：「魯今且郊，若致膳於大夫，則是未廢其常，吾猶可以止也」。桓子既受女樂，君臣淫荒，三日不聽國政，郊又不致膳俎。孔子遂行，宿於郭屯。師已送，曰：「夫子非罪也？」孔子曰：「吾歌可乎？」歌曰：「彼婦人之口，可以出走。彼婦人之請，可以死敗。優哉遊哉，聊以卒歲」。

Цзы Лу сказал Конфуцию: «Почтенный муж может уехать». Кун-цзы сказал: «В Лу ныне скоро [состоится] жертвоприношение *цзяо*², если преподнесут жертвенное мясо для *да-фу*, тогда это [значит, что *гун*] еще не отбросил постоянства, и я ещё могу остаться». С тех пор как Хуань-цзы принял певичек, правитель и сановники [предавались] разврату и безделью, три дня не слушали [доклады] об управлении царством, после жертвоприношения *цзяо* подносы с жертвенным мясом не были преподнесены [*да-фу*]. Поэтому Кун-цзы уехал, остановился в деревне за пригородом [столицы]. Жрец *ши*³ [по имени] И отправился [за ним] и сказал: «Не осуждает ли почтенный муж [Дин-гуна]»? Кун-цзы сказал: «Могу я [ответить] песней *гэ*⁴?» И пропел: «[Слова] из уст тех женщин смогли [заставить меня] уехать. Приглашение тех женщин могут

¹ Т.е. пегой масти.

² *Цзяо* 郊 — жертвоприношение небу и земле, которое проводилось в южном и северном предместьях, в дни солнцестояния.

³ Жрецы *ши* 師 в эпоху Чунь-цю — одна из групп жрецов-музыкантов, слепых исполнителей сакральных мелодий и песнопений, которые обеспечивали музыкальное и песенно-поэтическое сопровождение религиозных и ряда дворцовых церемоний. Жрецы *ши* являлись основными передатчиками религиозных представлений и протонаучных знаний из храмовой среды сначала в дворцовую, а впоследствии в интеллектуальную среду [9, с. 22—24].

⁴ Песня *гэ* 歌 — официальная государственная мелодия, исполнявшаяся жрецами в ходе ритуальных церемоний [10, с. 14].

[привести] к смерти и разорению. Много странствий [предстоит мне], кое-как доживу до конца года».

Фрагмент главы 40 «Разъяснение записок о кончине [Кун-цзы]»

(*Чжун цзи цзе* 終記解)

既卒，門人疑所以服夫子者。子貢曰：「昔夫子喪顏回也，若喪其子而無服。喪子路亦然。今請喪夫子若喪父而無服」。于是弟子皆弔服而加麻。出有所之，則由經。子夏曰：「入宜經可也，出則不經」。子游曰：「吾聞諸夫子，喪朋友，居則經，出則否；喪所尊，雖經而出，可也」。

[Когда Кун-цзы] скончался, ученики сомневались [носить ли траурную] одежду по почтенному мужу. Цзы-гун сказал: «Некогда почтенный муж хоронил Янь Хуэя¹, хоронил как своего сына и не носил [траурной] одежды. [Когда] хоронил Цзы Лу, [поступил] так же. Ныне прошу похоронить почтенного мужа как хороним отца, не [надевая траурную] одежду». Поэтому все ученики повесили [обратно траурные] одеяния и взяли конопляные. Вышли в этой [одежде] и с повязками². Цзы Ся сказал: «Входить с повязкой [в дом] можно, тогда выходить [нужно] без повязки». Цзы Ю сказал: «Я слышал, все почтенные мужи, хороня друзей, [когда] находились [дома, носили] повязки, а выходили без [них]. Хороня [столь] почитаемого [мужа], можно выходить [из дома] с повязкой».

孔子之喪，公西掌殯葬焉。啥以疏米三具，襲衣十有一稱，加朝服一，冠章甫之冠，佩象環，徑五寸而緄組紼，桐棺四寸，柏棺五寸，飭棺牆，置嬰設披，周也；設崇，殷也；綢練設施，夏也。兼用三王禮，所以尊師，且備古也。

[Когда] Кун-цзы умер, Гун-си [Чи]³ распоряжался временным захоронением. [Он] положил в рот [покойника] три *цзюя*⁴ риса⁵, [облачил его] в одиннадцать платьев на подкладке, также одно парадное одеяние, надел шапку *чжан-фу*⁶, подвесил кольца из слоновой [кости] диаметром пять *цуней*⁷ на чёрно-зелёных витых шнурах⁸. [Затем поместил тело в]

¹ Янь Хуэй 顏回 (521—481 гг. до н. э.), также Янь Юань 顏淵 — ученик Конфуция.

² *Де-ин* — головная повязка (пояс) из пеньки или дерюги, часть траурной одежды.

³ Гун-си Чи 公西赤 (род. 509 г. до н.э.) — ученик Конфуция..

⁴ *Цзюй-йи* — *шао-йи*, мера сыпучих веществ, равная одной сотой *шэн* 升 [1, с. 453 прим. 1].

⁵ Вместо *ши ми* 疏米 (очищенный рис) следует читать *цзин ми* 粳米 (короткозерный рис) [6, с. 453 прим. 1]

⁶ *Чжан-фу* 章甫 — парадный венец.

⁷ *Цунь* 寸 — мера длины, в эпоху Чжоу равная 1,991 см. [11].

⁸ Согласно комментарию, вместо *緄* следует читать *ци* 綦 (зелено-чёрный) [1, с. 453 прим. 3].

тунговый гроб¹ [из досок толщиной] в четыре цуня, кипарисовый гроб [из досок толщиной] пять цуней, украсил стенки гроба, установил крышку. Разложил покрывало [согласно церемониалу] Чжоу. Установил украшения [согласно церемониалу] Инь. Установил знамя² из отбеленного шёлка [согласно церемониалу] Ся. [Он] объединил и использовал церемониал трёх ванов, чтобы почтить наставника, и подготовил [всё] по древнему [обряду].

葬于魯城北泗水上，藏入地不及泉。而封為偃斧之形，高四尺，樹松柏為志焉。弟子皆家于墓，行心喪之禮。既葬，有自燕來觀者，舍于子夏氏。

[Конфуция] погребли к северу от крепостной стены [столицы] Лу у [реки] Сышуй, скрыли место входа [в могилу, сделав её] не вровень с родником. Навалили [землю], придав форму перевёрнутой секиры высотой четыре *чи*, посадили сосны и кипарисы, осуществив волю [усопшего]. Все ученики с семьями [жили] у могилы, соблюдая церемонию сердечного траура. Уже [после] погребения из Янь³ прибывали [люди] посмотреть [на могилу Конфуция, они] останавливались в [жилище] рода Цзы Ся.

... 二三子三年喪畢，或留或去。惟子貢廬于墓六年。自後群弟子及魯人處墓如家者，百有餘家。因名其居曰“孔里”焉。

... Некоторые⁴ ученики три года соблюдали траур в Би, некоторые оставались, некоторые уходили. Только Цзы Гун [жил] в шалаше у могилы шесть лет. С этого [времени] все ученики, а также лусцы, жившие у могилы, стали как семья, более сотни семей [жили там]. Поэтому называли это место Кун-ли («Деревня Куна»).

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Кун-цзы цзя юй / Перевод и комм. Ван Го-сюаня 王国軒 и Ван Сю-мэя 王秀梅. Пекин, Чжунхуа шуцзюй, 2019. 573 с. 孔子家語, 中華書局, 2019年. 573頁。

2. Kramers R.P. K'ung Tzu Chia Yü: The School Sayings of Confucius. Leiden, L.J.Brill, 1950. 406 p.

3. Ван Сю-цзян. Кун-цзы цзя юй као-шу («Исследование и толкование Кун-цзы цзя юй»). Пекин, Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 2016. 164 с. 王秀江. 孔子家語考述. 中国社会科学出版社, 2016年. 164頁。

4. Shaughnessy E.L. Unearthing the Changes: Recently Discovered Manuscripts of the Yi Jing (I Ching) and Related Texts. Columbia University Press, 2014. 339 p.

¹ Тунговый гроб был наиболее дешёвым.

² Имеется в виду знамя, следующее впереди гроба в похоронной процессии.

³ Янь 燕 — царство эпохи Чунь-цю на территории совр. пров. Хэнань.

⁴ В оригинальном тексте — «два-три» (эр-сань 二三).

5. Сыма Цянь. Ши-цзи («Исторические записки») / пер. с кит., предисл. и коммент. Р.В. Вяткина. Т. 6. М.: «Наука», Издательская фирма «Восточная литература», 1992. 483 с.

6. Сыма Цянь. Ши-цзи («Исторические записки») / пер. с кит., коммент. и вступ. статья Р.В. Вяткина. Т. 5. М.: «Наука», 1987. 364 с.

7. Ульянов М.Ю. О религиозных церемониях в период Чуньцю (771—453 гг. до н.э.): по данным Чуньцю цзочжуань // Ломоносовские чтения. Востоковедение. Тезисы докладов научной конференции (Москва, 14 апреля 2014 г.) / МГУ им. М.В. Ломоносова, Институт стран Азии и Африки. М., 2014. С. 28—31.

8. Кузнецова-Фетисова М.Е. «Великий город Шан» (XIV—XI вв. до н.э.) и его значение в древней истории Китая. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2015. 168 с.

9. Ульянов М.Ю. Жрецы-музыканты группы ши 師 периода Чуньцю (771—453 гг. до н.э.): должностные обязанности и место в культуре // Ломоносовские чтения. Востоковедение. Тезисы докладов научной конференции (Москва, 16 апреля 2018) / МГУ им. Ломоносова, Институт стран Азии и Африки. С. 22—25.

10. Ульянов М.Ю. Жречество Древнего Китая периода Чуньцю (771—453 гг. до н. э.) по данным Чуньцю цзочжуань («Весны и осени» господина Цзо») // Ломоносовские чтения. Востоковедение. Тезисы докладов научной конференции (Москва, 20 апреля 2015 г.) / МГУ им. М.В. Ломоносова, Институт стран Азии и Африки. М., 2015. С. 13—15.

11. Кроть Ю.Л., Романовский Б.В. Метрология // Духовная культура Китая: энциклопедия. Т. 5. Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование / Ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, В. Е. Еремеев, А. Е. Лукьянов. М.: Восточная литература, 2009. С. 321—339.

И.Б. Кейдун, И.Н. Рябухин

Амурский государственный университет,
Дальневосточный федеральный университет

ОТ РИТУАЛЬНОГО СОБЫТИЯ К ИДЕОЛОГИИ: ТЕКСТЫ «И ЛИ» И «ЛИ ЦЗИ»: О РИТУАЛЕ ПИРА В УЧИЛИЩЕ ПРИ СЯНЕ



Введение

Ханьская эпоха — особое время в истории Китая. Исключительное значение этого периода связано с тем огромным вкладом, который ханьские мыслители внесли в формирование идеологии государства. Проводимая масштабная работа по сбору, унификации, систематизации письменного наследия предшествующих эпох была на тот момент чрезвычайно актуальна, диктовалась необходимостью осуществления своеобразной ревизии духовного наследия предыдущих периодов истории и создания идеологического фундамента для дальнейшего развития государства.

Именно в ханьское время, в I в. до н.э., был составлен трактат «Ли цзи»¹. Он является, если можно так выразиться, «продуктом своей эпохи» — эпохи формирования духовных устоев государства на последующие поколения. Набирающее силу и вес, обновляемое благодаря усилиям ханьских ученых конфуцианство отбирало из идеологического наследия прошлых эпох все то, что подтверждало значение учения школы жуцзя 儒家 и духовную высоту конфуцианских устоев.

¹ Среди тех, кто составлял текст «Ли цзи» и затем дорабатывал его окончательную структуру, — ханьские ученые Дай Шэн 戴聖 (II—I вв. до н.э.), Цяо Жэнь 桥仁 (I в. до н.э.—I в. н.э.), Ма Жун 馬融 (79—166).

При поверхностном знакомстве складывается представление о памятнике, как о сборнике (и довольно бессистемном) текстов, различающихся объемом, авторством, временем составления, стилем написания. Действительно, иероглифом *цзи* 記 (заметки, документы) обозначались разнообразные подробные записи, служившие разъяснениями официальных уложений, всесторонне толковавшие, дополнявшие основной текст. В доханьский и раннеханьский период таким основным текстом в сфере изучения *ли* 禮 (ритуал, обряд, церемония, мораль, этика и др.) считался «Благопристойность [и] ритуал» (*И ли* 儀禮). И вот эти самые разножанровые заметки, оказавшиеся не востребовавшими авторитетным древним текстом, были сведены в собрание, получившее соответствующее наименование — «[Разнообразные] записи [о] *ли*» (*Ли цзи* 禮記); другими словами, фрагменты, собранные в «Ли цзи», явились в значительной своей части именно комментариями *цзи* к тексту «И ли» [1, с. 73; 2, т. 1, с. 319]. В силу этих обстоятельств некоторые исследователи почти пренебрежительно называют «Ли цзи» «обрядником». Однако это совершенно неверное понимание предназначения данного текста и его места в каноническом конфуцианском наследии. Детальные описания разнообразных древних ритуалов содержатся в «И ли». Составители «Ли цзи» же вовсе не преследовали цель передать подробное содержание конкретных ритуалов, поскольку это было сделано до них. Собирая воедино все имеющиеся записи, касающиеся *ли*, ханьские ученые стремились подчеркнуть именно значимость ритуальной практики для конфуцианства. Именно так: акцентировать внимание на значении *ли*, а не на описании их содержания. Вот почему, на наш взгляд, в состав канонического конфуцианского собрания «Пятикнижие» (*У цзин* 五經) вошел именно текст «Ли цзи», а не «И ли».

Для того, чтобы представить обществу — настоящему и будущему — эталон построения гармоничного универсума и образцовый порядок функционирования социальных отношений с помощью наполнения *ли* — этой основы нормальной жизнедеятельности конфуцианской монархии — надлежащим содержанием, составители «Ли цзи» использовали различные примеры: здесь и образцы разного типа социальных отношений (между правителем и подданным, отцом и сыном, мужчиной и женщиной), здесь и философская наполненность *ли*, здесь и разъяснение значения и роли *ли* в жизни человека, общества, государства, универсума, здесь и принципы организации государства, основанного на конфуцианских ценностях, структура аппарата власти и многое другое. Все это нашло свое отражение в тексте памятника. Среди 49 глав, из которых состоит сборник, есть разделы, разъясняющие значимость некоторых древних ритуалов, например, «Значение [ритуала] жертвоприношений» (*Цзи* и 祭義), «Значение [ритуала] надевания шапки» (*Гуань*

и 冠義), «Значение брачного [ритуала]» (Хунь и 昏義), «Значение [состязаний в] стрельбе из лука» (Шэ и 射義), «Значение [ритуала] пира» (Янь и 燕義), «Значение [ритуала] приглашения на службу» (Пинь и 聘義). Передавая в самых общих чертах содержание соответствующих разделов «И ли», перечисленные главы «Ли цзи» разъясняют, развивают его основные положения, подчеркивая главное — значимость события. Глава 45 «Значение [ритуала] пира [в училище при] сяне» (Сян инь цзю и 鄉飲酒義) — еще одна в этом ряду. Точно так же, как и перечисленные выше разделы «Ли цзи», этот текст соотносится с одной из глав «И ли», в данном случае — «Ритуал пира [в училище при] сяне» (Сян инь цзю ли 鄉飲酒禮).

Глава 45-я «Ли цзи» «Сян инь цзю и»

Глава невелика по объему — немногим более 2,5 тыс. знаков (для сравнения — наиболее крупные главы «Ли цзи» содержат более 5 тыс. иероглифов). В отношении времени составления этого текста у исследователей нет однозначной позиции. Известный цинский комментатор конфуцианской классики Сунь Си-дань 孫希旦 (1736—1784) считает, что, по всей вероятности, все семь последних глав «Ли цзи», начиная с 43-й¹, составлены ханьскими конфуцианцами, поскольку сами эти тексты и их идеологическое значение крайне близки эпохе Хань [3, с. 766]. Есть другие мнения. Например, современный исследователь Шэнь Вэнь-чжо 沈文倬 (1917—2009) полагает, что текст может принадлежать более раннему времени, а именно середине — 2-й половине IV в. до н.э., когда правили луские Кан-гун 康公 (352—344 гг. до н.э.) и Цзин-гун 景公 (343—315 гг. до н.э.) [4, с. 126]. Известный современный исследователь классических текстов Ван Э 王鐸 (род. 1965 г.) предлагает свое решение проблемы датировки текста. Ученый выделяет в «Сян инь цзю и» две части: каждая из них начинается одной и той же фразой — «Значение пира [в училище] при сяне: ...» (Сян инь цзю чжи и 鄉飲酒之義). Первая часть, по мнению Ван Э, была создана в период середины—конца Чжань-го, а вторая (в связи с упоминанием в тексте концепции инь-ян 陰陽) — западноханьскими учеными [4, с. 126].

Первая часть текста содержит основную информацию об описываемом ритуале. Подробно говорится о значимости отдельных актов и действий ритуального комплекса. Приводится цитата Конфуция, отмечающая важное

¹ Почти все последние главы «Ли цзи», начиная с 43-й, посвящены как раз описанию значимости древних ритуалов, подробно описанных в «И ли»: 43-я глава «Гуань и», 44-я глава «Хунь и», 45-я глава «Сян инь цзю и», 46-я глава «Шэ и», 47-я глава «Янь и», 48-я глава «Пинь и», 49-я глава «Четыре установления [для ношения] траурных одежд» (Сан фу сы чжи 喪服四制).

положение ритуала *сян инь цзю* в системе конфуцианских представлений. Слова Конфуция, а также некоторые другие фрагменты первой части текста «Сян инь цзю и» использует Сюнь-цзы 荀子 (313—238 гг. до н.э.) в одной из глав своего трактата. Шэнь Вэнь-чжо указывает на это заимствование Сюнь-цзы [5, с. 46, 48—50], сам факт которого является и подтверждением слов Ван Э о том, что первая часть была написана в период середины—конца Чжань-го, и частичным подтверждением мнения самого Шэнь Вэнь-чжо о датировке составления текста.

Во второй части «Сян инь цзю и» церемониальные действия участников ритуала, ход его осуществления, ритуальная атрибутика — все это коррелируется с концепцией *инь-ян*, представлениями об устройстве универсума и механизмах его функционирования. По этой причине Сунь Си-дань, Ван Мэн-оу 王夢鷗 (1907—2002), Ван Э сходятся во мнении, что вторая часть — это «дело рук» ханьских учёных [4, с. 127].

4-я глава «И ли» («Сян инь цзю ли») и 45-я глава «Ли цзи» («Сян инь цзю и») имеют похожие названия, определяющие объект внимания авторов текста — ритуал *сян инь цзю*. Однако сами тексты разительно отличаются друг от друга. «Сян инь цзю ли» — подробнейшее изложение хода осуществления ритуала с фиксацией мельчайших деталей, касающихся участников ритуала, их действий, размещения церемониальной атрибутики и порядка ее использования и др. Ничего из того, что не имеет прямого отношения к описанию содержания ритуального события, в «Сян инь цзю ли» нет.

«Сян инь цзю и» — текст иного рода. Непосредственный ход ритуала практически не обозначен, ритуальные действия передаются лишь общими словами, состав участников неполон — упоминаются только ключевые фигуры. Зато этот текст пропитан идеологически: на первый план выносятся все то, что призвано подчеркнуть важное значение конфуцианских ценностей. Социальные отношения, пути их налаживания и совершенствования — именно это разрабатывается в «Сян инь цзю и» в первую очередь. Каковы должны быть ориентиры в социальных отношениях? Это почтение (*цзунь* 尊), уступчивость (*жан* 讓), уважение (*цзин* 敬). И здесь же появляется мотив чистоты (*цзе* 潔): бесчисленные омования рук в ходе ритуала, ополаскивание кубков, использование лохани (*си* 洗) (расположенной у восточного угла дома; именно с восточной стороны проявляется порождающая сила *ян*) — для совершенства события каждое действие требовало ритуальной чистоты.

Уважение к старшим (*цзунь чжан* 尊長) и забота о пожилых (*ян лао* 養老) позволяют встать на путь преданности родителям и почтения к братьям (*сяо ди* 孝弟); принцип сыновней почтительности (*сяо* 孝) — важнейший для правильных отношений в семье.

Формат социальных отношений, воспроизводимых в тексте «Сян инь цзю и», а также схема осуществления ритуала (состав участников, их размещение, их действия) проецируются на устройство универсума и основные закономерности его существования, главными ориентирами при этом являются: Небо и Земля, силы *инь* и *ян*, три небесных светила, четыре времени года.

В тексте «Сян инь цзю и» содержатся описания, позволяющие уточнить облик *цзюнь-цзы* 君子: почтителен, уступчив, уважителен, проявляет чистоту, не распушен, не вступает в раздоры — такое поведение, по мнению составителей текста, должно способствовать тому, чтобы избегать главного зла — мятежей.

При описании значимости ритуала *сян инь цзю* не забыты и важнейшие конфуцианские ценности: должная справедливость (*и* 義), гуманность и чело-веколюбие (*жэнь* 仁), великая добродетель и величественное проявление всех высших моральных качеств (*шэн дэ* 盛德), великодушие и благосклонность (*хоу* 厚), мудрость (*шэн* 聖).

И, конечно же, текст содержит основополагающие рекомендации в отношении того, как совершенствовать себя и умиротворить государство. Для этого необходимо различать благородных и низких; при исполнении ритуала разделять пышность и сдержанность; пребывать в гармонии и наслаждении, не предаваясь праздности; уважать старших, не упуская при этом никого; пребывать в довольстве и веселости, не беспутствуя. Всего этого можно достичь в том числе благодаря ритуалу *ли*: именно ритуал как раз и помогает уважать старших, не упуская при этом никого; пребывать в безмятежности и радости, при этом не предаваясь праздности; благодаря ритуалу можно пребывать в покое и веселости, не беспутствуя при этом. *Ли* в системе ценностей стоит на первом месте: сначала ритуал, потом богатство.

На примере ритуала *сян инь цзю* составители «Ли цзи» демонстрируют путь достижения, во-первых, эталона социальных отношений, подразумевающего утверждение преданного родителям и почтительного к братьям поведения, во-вторых, управления Поднебесной на основе принципов гуманности (*жэнь*), должной справедливости (*и*) — то, что понимается как *ван дао* 王道, досл. «путь вана» [6, т. 2, с. 1004].

Ритуал *сян инь цзю*: этапы, содержание основных событий

Основные участники ритуала

Основные участники ритуала — хозяин (*чжу жэнь* 主人), гость (*бинь* 賓), помощник (*цзе* 介). В событии также принимали участие рядовые гости (*чжун бинь* 衆賓), среди них почетная роль отводилась трем самым старшим по возрасту (*чжун бинь чжан* 衆賓長).

Хозяином ритуала, как правило, выступал глава *сяна* 鄉¹ — *сян дафу*. После того, как в училище *сян* 庠 завершались экзамены, *сян дафу* вместе с учителями² определял кандидатуры ключевых действующих лиц ритуала: на роль гостя *бинь* назначался ученик, продемонстрировавший наивысшие результаты в учении и сдавший экзамен лучше других; второй по результатам ученик должен был исполнять обязанности помощника *цзе*; определялись трое самых старших гостей — *чжун бинь чжан*. Все остальные ученики приглашались к участию в ритуале в качестве рядовых гостей *чжун бинь*. Процедура определения гостей называлась *моу бинь* 謀賓.

Административные структуры, учебные заведения, содержание обучения

Следует заметить, что подобный ритуал проводили и в меньших административно-территориальных единицах — *чжоу* 州³ и *дан* 黨⁴. В отличие от пира при *сяне*, *чжоуский* ритуал проводили в местной школе *сюй* 序 два раза в год — весной и осенью до проведения ритуала стрельбы из лука (*шэ ли* 射禮)⁵, в качестве хозяина назначался глава *чжоу* — *чжоу чжан* 州長. В школе *сюй* при *дане* устраивали пир в двенадцатом месяце, когда ван совершал жертвоприношение *ла* 臘⁶. Хозяином выступал глава *дана* — *дан чжэн* 黨正. В литературе отсутствует описание пира в школах при *дан* и *чжоу*, поэтому нет возможности определить их содержание. Несмотря на то, что ритуалы упомянуты в источниках, полагаем, что они оставались только в «теоретической» форме без практической реализации [9, цз. 3; 10, цз. 12; 7, цз. 45].

Чему учили будущих аристократов и соответственно какие знания проверяли на экзамене в училище при *сяне*? На этот счет в «Чжоу ли» есть соответствующая запись: «[В училище при *сяне* обучали] шести добродетелям (*лю дэ* 六德) — разумности (*чжи* 智), гуманности (*жэнь* 仁), мудрости (*шэн* 聖), справедливости (*и* 義), искренности (*чжун* 忠), гармонии (*хэ* 和); шести нормам отношений в обществе (*лю син* 六行) — сыновней почтительности

¹ *Сян* — административно-территориальная единица в Чжоу.

² В качестве учителей в училище *сян* набирали ушедших в отставку чиновников из числа *дафу* и *ши*: *дафу*, служащего учителем, называли *фуши* 父師, а наставника *ши* — *шаоши* 少師. *Сян сяньшэн* 鄉先生 — собирательный термин для всех учителей в училище [7, цз. 45].

³ Пять *чжоу* образовывали один *сян*.

⁴ Пять *дан* образовывали один *чжоу*.

⁵ Подобная последовательность ритуалов поддерживалась с древности, на это указывается в тексте «Ли цзи»: «В древности, [когда] *чжухоу* [намеревались провести ритуал] стрельбы из лука *шэ ли*, сначала требовалось провести ритуал пира *янь ли*; [когда] *цины*, *дафу*, *ши* [собирались провести ритуал] стрельбы из лука, сначала требовалось провести ритуал *сян инь цзю*» [8].

⁶ Жертвоприношения всем духам и предкам после зимнего солнцестояния.

(сяо 孝), любви к братьям (ю 友), привязанности к родственникам (му 睦), привязанности к свойственникам (инь 姻), доверию (жэнь 任), состраданию (сюй 恤); шести искусствам (лю и 六藝) — ритуалу (ли 禮), музыке (юэ 樂), стрельбе из лука (шэ 射), управлению колесницей (юй 御), письму (шу 書), счёту (шу 數)» [9].

Подготовка к ритуальному событию

Когда все участники ритуала были назначены, чжужэнь лично отправлялся к бинь и цзе, чтобы известить их о предстоящем событии и пригласить присутствовать на торжестве. Эта процедура именовалась «предупреждением гостей» (цзе бинь 戒賓). Нормы ли диктовали бинь и цзе, поначалу отказавшись, согласиться: в таком их поведении проявлялись скромность и уступчивость — качества, необходимые при совершении ритуала.

В училище приступали к подготовке и размещению необходимого для совершения ритуала инвентаря: расстилали циновки (си 席)¹, между западными боковыми покоями (фан 房) и дверью (ху 戶)² размещали подносы (сы цзинь 斯禁)³; на подносы устанавливали два кубка (цзунь 尊)⁴. Подле каждого кубка клали черпак (шао 勺). У южного края подноса располагали бамбуковый ящик (фэй 篚), в который помещали сосуды для вина. Стоящие на подносе винные кубки покрывали грубой пеньковой тканью. В юго-восточной стороне от парадных/восточных ступеней (цзо цзе 阼階), напротив восточного угла крыши здания устанавливали лохань, восточнее размещали кубки, наполненные водой, западнее — бамбуковый ящик фэй⁵. Между лестницами под стрехой крыши устанавливали литофон (цин 磬). В восточной части двора расставляли столики (цзу 俎), варили похлёбку из собачатины.

Использование собачатины в качестве жертвенного животного на такой важной церемонии шло вразрез с традиционными представлениями чжоуского Китая о том, что собак и кур использовали только на мероприятиях более скромной ритуальной значимости.

¹ Известно, что циновки делали из бамбука и окаймляли небелёным шёлком [11].

² Дверь, ведущая в комнату ши 室.

³ Сыцзинь — поднос без ножек. Ли Жу-гуй 李如圭 (XII—XIII вв.) поясняет: «Дафу почи-таем, [поэтому] использует столик-юй 櫨, ши используют столик-цзинь 禁. Сы цзинь — это юй. Без ножек; похож на юй, поэтому называют его юй. Столик цзинь — с ножками» [12, цз. 4]. У Чэн 吳澄 (1249—1333) дополняет: «Поднос сы цзинь, другое название юй: длина — 4 чи, ширина — 2 чи 4 цуня, глубина — 5 цуней, без ножек» [13, цз. 167]. 1 чи — 1/3 метра, 1 цунь — около 3,33 см.

⁴ Один из кубков предназначался для вина цзю 酒, а другой — для воды (сюань цзю 玄酒, досл. чёрное вино), которая использовалась вместо жертвенного вина.

⁵ Таким образом, было два бамбуковых ящика фэй: верхний ящик шанфэй 上篚, (находился в зале тан) и нижний ящик сяфэй 下篚 (располагался во дворе к югу от лохани си).

В чжоуское время при выборе жертвенных животных отдавали предпочтение быкам, баранам и свиньям. Эту тенденцию можно проследить в сокращённых вариациях термина *лю шэн* 六牲. В трактате «Установления династии Чжоу» (Чжоу ли 周禮) используется термин «шесть жертвенных животных» (*лю шэн* 六牲): лошадь, бык, баран, свинья, собака, курица [9]. Представляется логичным предположить, что лошадь редко выбирали в качестве жертвенного животного. Возможно, именно по этой причине в тексте «Комментарий Цзо» (Цзо чжуань 左傳) уже используют термин «пять жертвенных животных» (*у шэн* 五牲), который не включал лошадь [14]. В памятнике «Речи царств» (Го юй 國語) находим термин «три жертвенных животных» (*сань шэн* 三牲), объединяющий наиболее почитаемых — быка, барана, свинью [15]. Акцентируя внимание на снижении ритуальной ценности кур и собак, добавим, что их могли использовать даже при наложении проклятия. Этот нюанс, вероятно, явился причиной исключения кур и собак из ряда почитаемых жертвенных животных, а вот свиньи, которых также использовали при наложении проклятия, не были исключены из списка. В «Цзо чжуань» описан следующий случай: «Чжэнский бо направил сотню солдат добыть кабанов, двадцать пять солдат добыть собак и кур, чтобы наложить проклятие на того, кто застрелил Ин Као-шу» [14].

На бронзовых сосудах отсутствуют упоминания об использовании собаки в качестве жертвенного животного. Например, надпись на сосуде «Юй ху» 癸壺: «В третьем году, в 9 месяце, в день *дин-сы* ван находился в [царстве] Чжэн, [проводил] пир *сян ли*¹. [Ван] велел Го-шу позвать Юя, [чтобы] пожаловать столик *гао цзу*². В день *цзи-чоу* ван прибывал в Гоулинь, [проводил] пир *сян ницзю* 饗逆酒. [Ван] велел Ши-шоу позвать Юя, [чтобы] пожаловать столик *чжи цзу*³. [Юй], сложив руки, отбил поклон и осмелился вознести хвалу Сыну Неба за его милость. Воспользовался случаем, чтобы изготовить драгоценный сосуд ху для жертвоприношений покойному предку Вэнь[-вану]. [Юй] на протяжении десяти тысячи лет будет вечно пользоваться сокровищем» [17, № 9726].

Вместе с тем, в древнекитайских текстах можно найти сюжеты и другого рода, в которых речь идет об использовании собачатины в качестве жертвенного животного в рамках значимых ритуалов. Так, в «Чжоу ли» при описании

¹ В надписях на бронзовых сосудах встречаются упоминания нескольких видов ритуала пира *сян/сян ли* 饗禮 (подробнее см.: [16, с. 754—767]), наиболее часто упоминаются *сян ли* 饗醴, *сян цзю* 饗酒, *сян ницзю* 饗逆酒. Названия, вероятно, связаны с использованием в ходе ритуала соответствующих видов вина, например, *ли* 醴 — слабое (сладкое, молодое, мутное) вино, *цзю* 酒 — настоящее вино.

² *Гао цзу* 羔俎, жертвенный столик с мясом ягненка.

³ *Чжи цзу* 羴俎, жертвенный столик с мясом кабана.

полномочий чиновника Осеннего ведомства *да сыкоу* 大司寇 указывается: «[Во время] больших жертвоприношений ведал подношением жертвенной собаки»; деятельность чиновника *гаожэнь* 槁人 включала в себя, в том числе и такую обязанность: «Ведал выкармливанием жертвенных собак [для нужд] жертвоприношений» [9]. В «Мо-цзы» 墨子, например, содержится следующий фрагмент: «Древние совершенномудрые цари трёх династий: Юй, Тан, Вэнь и У желали ясно объяснить [всем] сотням фамилий Поднебесной, что Небо совершает управление над Сыном Неба, поэтому [не было] никого, кто бы не снабжал едой быков и баранов, и [не] откармливал бы собак и свиней, [не] делал бы из чистых [ингредиентов] сосудов с жертвенным зерном, а также крепкие и слабые вина, чтобы приносить в жертвы Верховному Владыке, духам и божествам» [18, с. 20—21]. Однако эти записи, на наш взгляд, не могут быть рассмотрены как доказательство использования собак в качестве жертвенных животных на важных мероприятиях. Согласно тексту «Чжоу ли», *да сыту* 大司徒, глава Земного ведомства, ведал жертвенными быками; *да цзунбо* 大宗伯, глава Весеннего ведомства, — жертвенными курами; *да сима* 大司馬, глава Летнего ведомства, — жертвенными баранами; *да сыкоу* 大司寇, глава Осеннего ведомства, — жертвенными собаками; *да сыкун* 大司空, глава Зимнего ведомства, ведал жертвенными свиньями. Такая конструкция соотносится с концепцией пяти элементов и связана с зависимостью выбора жертвенного животного от определённого времени года. Связь использования жертвенного животного с конкретным временем года можно проследить, например, и на страницах многих глав¹ трактата «Весны и осени Люй [Бу-вэя]» (Люй ши чунь-цю 呂氏春秋) [19], а также в главе 6 «Ли цзи» [20]. Скорее всего, эта конструкция не имела никакого отношения к реальным нормам ритуала. Даже если предположить, что жертвенная собака все же использовалась в ходе крупных ритуалов, то отсутствие конкретных сведений на этот счет заставляет заключить, что собака была не чем иным, как своеобразным «дополнением» к основным жертвенным животным.

В исследовании, посвященном вопросу использования жертвенной собаки в ритуале *сян инь цзю*, Ху Синь-шэн 胡新生 (род. 1961 г.) приходит к следующим выводам. На содержание главы «Сян инь цзю» повлияли местные традиции удела Лу, в котором, вероятнее всего, этот текст был написан. Употребление собак в пищу было лишь местной традицией удела Лу, а не общепринятой практикой [21, с. 46—47]. Удел Лу, бывший вотчиной Чжоу-гуна и малой родиной Конфуция, населяли в большом количестве шанцы, которых чжоусцы активно расселяли по разным землям государства, только что ими созданного [22, с. 227—228]. Есть упоминания о том, что на территории

¹ Например, в главах 1, 6, 11, 16, 21, 26, 31, 36, 41, 46, 51, 56.

шанских поселений было найдено большое количество собачьих погребений. Так, Ху Синь-шэн пишет о том, что в одном из шанских городищ, обнаруженных на северо-востоке современного города Чжэнчжоу, были найдены следы ритуального алтаря: шесть больших камней окружены восемью ритуальными погребениями с останками черепов собак, которых в общей сложности насчитывалось 92 штуки [21, с. 45].

Прибытие участников¹

Циновки располагали передней частью в ту сторону, в которую был обращен лицом участник. В работе средневекового комментатора классической литературы Ао Цзи-гуна 敖繼公 (XIII—XIV вв.) «И ли [со] сборником изъяснений» (И ли цзи шо 儀禮集說) описан порядок расположения циновок:

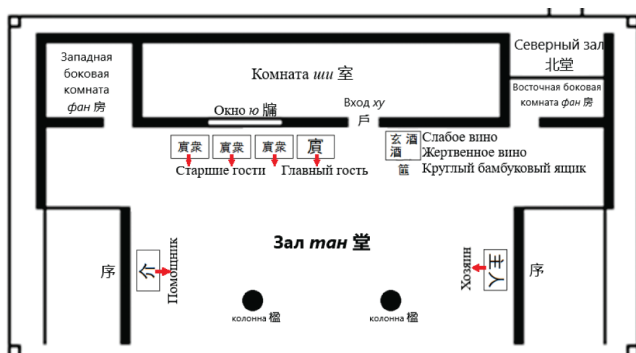


Рис. 1. План зала училища.

Красными стрелками указано направление циновки

Упоминания об ориентации в пространстве главных действующих лиц ритуала содержатся и в «Ли цзи»: «Гостю *бинь* следовало [обратиться] лицом на юг...; [помощнику] *цзе* следовало [обратиться] лицом на восток...; хозяину *чжу* следовало расположиться с восточной стороны» [8]. Текст «И ли [с разъяснениями] истинного смысла» (И ли чжэн и 儀禮正義) дополняет картину: старшие гости *чжун бинь*, как и главный гость *бинь*, обращались лицом на юг; хозяин *чжу* обращался лицом на запад, в сторону помощника *цзе* [26, цз. 5].

Когда было закончено приготовление похлёбки, хозяин совершал действие, именуемое *су бинь* 速賓 — лично приглашал гостя *бинь* и помощника *цзе* присоединиться к участию в ритуальных действиях. Перед воротами происходила первая встреча и церемония приветствия участников, помощник *сян* 相² здесь помогал хозяину.

¹ Приводимые ниже изображения подготовлены с использованием [23].

² *Сян* в качестве помощника вместе с хозяином приветствовал гостей за воротами училища, *сян* назначался, например, из числа рядовых служителей училища [27, цз. 4].

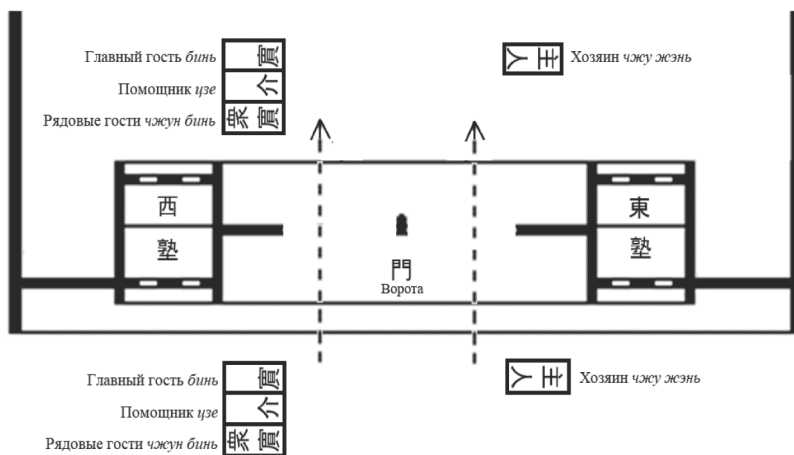


Рис. 2. План входа в училище с расположением участников

Хозяин дважды кланялся прибывшему гостю; гость кланялся в ответ и следом совершал поклон помощнику *цзе*; тот, ответив, таким же образом приветствовал рядовых гостей. Затем хозяин совершал малый поклон *и 揖*¹, пригласив тем самым гостя войти, и сам первым проходил в ворота, занимал место с восточной стороны и, обратившись лицом к западу, ожидал гостя. Гость, совершив глубокий поклон *и* помощнику, входил в ворота и вставал с западной стороны, напротив хозяина, направив взор на восток. Помощник *цзе*, в свою очередь, совершив глубокий поклон *и* рядовым гостям, проходил вслед за гостем *бинь*. Только после того, как все основные участники входили во двор училища, туда следовали рядовые гости. *Бинь*, его помощник *цзе*, рядовые гости *чжун бинь* располагались с западной стороны от ворот в строгой последовательности в направлении север — юг: сначала «почитаемые», потом — «презираемые» [26, цз. 5].

Заняв надлежащие места во дворе, участники ритуала двигались дальше, к ступеням лестниц, совершая по пути малые поклоны *и*: первый — находясь

¹ Среди церемоний, которые упоминаются в «И ли», присутствуют шесть способов совершения поклонов, с помощью которых выражали благодарность или приветствие: 1) *бай 拜*, поклон, при совершении которого вставали коленями на пол, опускали голову и двумя руками касались (опирались на) земли; 2) *бай ча ди 拜扱地*, женский поклон *бай*, совершаемый во время свадебного ритуала (как поясняет Вэй Ляо-вэн 魏了翁 (1178—1237), самым обыденным поклоном для женщин был *су бай 肅拜*, однако он не встречается в тексте «И ли» [28, цз. 17]); 3) *и 揖*, малый поклон со сложением рук и отведением их от груди; 4) *и 厭*, глубокий поклон со сложенными руками у груди; 5) *гун 拱*, сложение рук перед грудью, при котором левая кисть охватывает правый кулак, левый большой палец накрывает правый; в тексте «И ли» иероглиф *拱* используется в форме *гун 共*; 6) *цзай бай ци шоу 再拜稽首*, двойной поклон *бай*, с касанием головой пола.

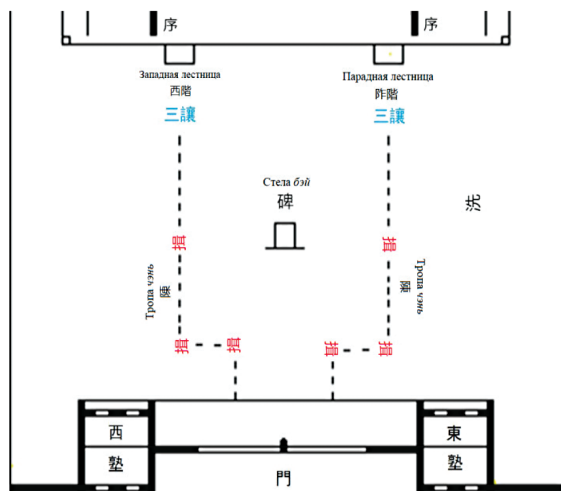


Рис. 3. План поклонов и уступок жан

на исходном месте, у ворот, второй — начиная движение по тропе чэнь 陳, ведущей к залу тан 堂, в котором должно было происходить торжество, третий — напротив стелы бэй 碑¹. У лестниц трижды уступали друг другу, после чего поднимались в зал: хозяин начинал движение первым и восходил по парадным, восточным ступеням цзоцзе, гость ступал по западной лестнице сицзе 西階. Поднявшись, они располагались под поперечной балкой мэй 楣², где хозяин кланялся, благодаря гостя за прибытие [26, цз. 5].

«Ритуал одного подношения»: действие 1, сянъ

«Ритуал одного подношения» (и сянъ чжи ли 一獻之禮) — совокупность нескольких церемониальных действий, включающих в себя подношение сянъ, благодарность цзо 酢, угощение чоу 酬.

Начиналось действие ритуала, именуемое сянъ 獻³ — поднесение вина гостю. Хозяин доставал из бамбукового ящика кубок цзюэ 爵, спускался по парадной лестнице во двор и проходил к лохани си, чтобы совершить омовение и ополоснуть кубок перед поднесением его гостю. В этом проявлялась важнейшая цель и вместе с тем основополагающее содержательное качество ритуала — чистота цзе. Гость, спускаясь по западной лестнице, следовал за хозяином — не осмеливался бездельно находиться в зале, когда там не было хозяина [29, цз. 1; 30, с. 91]. При этом хозяин пытался противиться такой щепетильности гостя, последний настаивал.

После омовения рук хозяин ополаскивал кубок (несмотря на ритуальные просьбы гостя этого не делать), и они вместе с гостем поднимались в зал, поклонившись перед этим друг другу. Поместив кубок в бамбуковый ящик и совершив поклон бай, хозяин снова отправлялся ополоснуть руки, ведь ему предстояло наливать гостю вино, а руки были запачканы во время

¹ Бэй — сакральное место, где в ходе исполнения траурных ритуалов приносили жертвы.

² Мэй — поперечная балка зала тан, поддерживающая свод.

³ Сянъ 獻, дарить, подносить — подразумевает вертикальную коммуникацию, указывает на действие, направленное снизу вверх — от нижестоящего к вышестоящему. Таким образом хозяин демонстрировал уважение к гостю.

совершения поклона *бай*, потому требовалось снова их омыть, продемонстрировав в очередной раз безукоризненное следование принципу чистоты *цзе* [12, цз. 4].

Пока хозяин наполнял кубок вином, гость с почтением ждал на западной лестнице. *Чжужэнь* подходил к циновке *биня* и, повернувшись на северо-запад, подносил ему вино — действие называлось *сянь бинь*. Гость кланялся, подходил к циновке, принимал вино и в ответ на поклон хозяина немного отступал — выражал таким образом благодарность.

Когда гость получил подношение вином, мелкие служащие из восточных покоев выносили к циновке гостя сушеное мясо и мясной соус¹. Затем гость занимал свою циновку с ее западной стороны и к нему из западных покоев подносили столики *цзу* с разделанным мясом и костями собаки. В это время хозяин почтительно стоял на парадной лестнице.

На столик с закусками для гостя клали: позвоночник, ребра, плечо, легкие; для хозяина — позвоночник, ребра, лучевую кость, легкие; для помощника — позвоночник, ребра, бедро, голень, легкие. Подобный состав «наборов» был обусловлен тем, что в чжоускую эпоху у жертвенных животных особо почитали кости. Кости передней части тела ценились больше, чем задней. Приведенные перечни указывают на высокий уровень уважения, проявляемый к *биню*: в «наборе гостя» присутствовала плечевая кость (самая ценная), у хозяина — лучевая кость (менее ценная, чем плечевая, однако тоже относящаяся к передней части тела), у помощника — бедренная кость и кость голени (наименее ценные, относятся к задней части тела) [31, с. 105]. Кости располагали поперек столика *цзу*, основанием² направляли в сторону того, кому предназначалось подношение. Например, если клали плечевую кость, то ее основанием считалась та часть, которая была ближе к шейному отделу, а концом — та, что ближе к лучевой кости [31, с. 109].

Гость приступал к жертвоприношениям: левой рукой держал кубок с вином, а правой приносил в жертву сушеное мясо и мясной соус. Затем, поставив кубок, поднимал левой рукой жертвенные легкие, и, отрывая правой рукой кусочки, приносил их в жертву — так совершалось жертвоприношение *цзюэ цзи* 絕祭. После этого гость сам пробовал легкие и возвращал их на столик *цзу*. Садился, вытирал руки, принеся немного вина в жертву, пил его, нахваливая вкус. После этого садился у западной лестницы лицом на север, осушал кубок и обменивался с хозяином поклонами.

¹ *Фухай* 脯醢, сушеное мясо и мясной соус, используемые для жертвоприношений или как закуска к вину.

² *Бэнь* 本, «основанием» мяса считался край с жилами — *цоу* 腠. Если подношение было предназначено для умершего или его «заместителя» в ходе ритуала — *ши* 尸, тогда кости направляли конечной частью *мо*, *ся* 末, т. е. к тому, кому они предназначались.

Использование легких при жертвоприношениях обусловлено особыми взглядами чжоусцев на этот счет. Они считали, что легкие — главный орган дыхания, поэтому придавали им большое значение при совершении жертвоприношений. В «Ли цзи» есть соответствующее упоминание: «Когда правил клан Ююй¹, приносили в жертву головы, шанцы жертвовали сердце, иньцы — печень, чжоусцы — легкие» [32]. Текст «И ли» упоминает два вида легких: *цзюйфэй* 舉肺 (или *лифэй* 離肺, *цзифэй* 臍肺) и *цзифэй* 祭肺 (или *цуньфэй* 剗肺, *цефэй* 切肺). Легкие *цзюйфэй*, которые использовались в рассматриваемом ритуале, нарезали вдоль и поперек и клали на столики *цзу*. Согласно предписаниям, сначала совершали жертвоприношение, отрывая от легких небольшие кусочки, затем пробовали их, понемногу надкусывая. *Цзифэй* — легкие, которые использовались только в ходе ритуалов, посвященных умершим: похоронно-траурные ритуалы, жертвоприношения предкам и т.п. [31, с. 106—107].

«Ритуал одного подношения»: действие 2, цзо

Наступал черед для гостя благодарить хозяина за оказанную милость. *Бинь* брал кубок *цзунь* и проделывал те же самые действия, которые до этого совершал хозяин — омовение рук, ополаскивание кубка, взаимные поклоны и уступки. Наполнив кубок вином, гость, стоя перед циновкой хозяина, благодарил его. Хозяин с признательностью принимал кубок, ему тут же подносили сушеное мясо и мясной соус, размещали перед циновкой столики *цзу*. *Чжужэнь* совершал те же жертвоприношения, что и *бинь*. Однако вино не хвалил. Ху Пэй-хуэй 胡培翬 (1782—1849) называет причину: хозяин не хвалил вино, ведь оно было его собственное [26, цз. 4].

«Ритуал одного подношения»: действие 3, чоу

Начинался этап ритуала, в ходе которого хозяин угощал гостя — *чоу* 酬. Хозяин доставал из бамбукового ящика кубок *чжи* 觥 и направлялся к лохани *си*, чтобы совершить омовение и ополоснуть кубок. Гость следовал за хозяином, не отговаривая его на этот раз от мытья кубка, поскольку сейчас хозяин мыл кубок для себя: прежде, чем угощать кого-либо, следовало самому выпить вино — такие правила диктовал ритуал *чоу* [26, цз. 4]. Поднимались в зал, совершая поклоны и уступая друг другу. Гость с почтением ждал на западных ступенях, пока хозяин исполнит все требуемые ритуалом действия: наполнит кубок, совершит поклон, принесет жертвы, выпьет вино, совершит еще один поклон. После этого хозяин спускался, чтобы в очередной раз ополоснуть кубок. Все последующие действия совпадали с ритуалом *сянь*, за исключением того, что *бинь* не благодарил хозяина поклоном за вымытый кубок — в этом,

¹ Ююй-ши 有虞氏, легендарный клан, согласно традиции, правил еще до династии Ся.

возможно, находило свое выражение стремление к сокращению ритуала *ша ли*¹: при совершении ритуальных действий *сянь* и *цзо* совершали четыре поклона, а в ходе *чоу* — три [26, цз. 4].

Поднесение хозяином вина помощнику цзе: сянь цзе

Затем переходили к следующему акту ритуала — *сянь цзе* 獻介: поднесение хозяином вина помощнику *цзе*. Хозяин и помощник спускались (гость следовал за ними — ему не пристало оставаться одному из числа важных гостей в зале). Хозяин приступал к ополаскиванию кубка, помощник настаивал на том, что нет необходимости делать это. *Чжужэнь*, тем не менее, домывал кубок, и все возвращались в зал. При этом помощник не кланялся хозяину — очередное проявление *ша ли*. Помощник оставался на западных ступенях, пока хозяин наполнял кубок вином, подносил его к циновке; *цзе* кланялся, хозяин чуть отступал, отвечая на благодарность. После этих церемоний помощник подходил, принимал кубок и возвращался на западные ступени, с поклоном провожаемый хозяином.

Помощника угощали сушеным мясом и мясным соусом. Он занимал свою циновку с ее северной стороны и для него из западных покоев выносили столики *цзу* с разделанным мясом и костями собаки. Далее *цзе* совершал те же жертвоприношения, что и гость, но поскольку степень этикетной строгости в отношении помощника была ниже, чем в отношении гостя, то *цзе* не исполнял некоторые ритуальные действия из тех, что совершал *бинь*². Закончив жертвоприношения, помощник опустошал винный кубок и обменивался с хозяином поклонами.

Благодарность хозяина: цзы цзо

Поднесение хозяином вина помощнику влекло за собой следующий акт в ходе ритуала — *цзы цзо* 自酢, когда хозяин благодарил сам себя, т.е. поднимал кубок в свою честь. Разница статусов хозяина и помощника была настолько значительна, что помощник не мог совершить в отношении хозяина ответное ритуальное действие *цзо*, чтобы выразить свою благодарность. В такой ситуации *чжужэнь* исполнял ритуал *цзы цзо*. Каждому, кто совершает этот ритуал, предписывалось самостоятельно вымыть сосуд и наполнить его вином. Однако помощник не мог позволить хозяину самому ополаскивать сосуд и делал это своими руками, после чего оба участника ритуала, кланяясь и уступая друг другу, поднимались в зал и между двумя центральными колоннами *ин* 楹³ помощник передавал кубок хозяину. Хозяин наполнял кубок

¹ *Ша ли* 殺禮, сокращать/урезать ритуал.

² Например, не пробовал жертвенные легкие, не нахваливал, пригубив, вино и т.д.

³ Вертикальные столбы-опоры посередине зала.

вином и, продолжая обмениваться с помощником поклонами, совершал жертвоприношения и выпивал вино.

Поднесение хозяином вина рядовым гостям: сянь чжун бинь

Для совершения ритуала поднесения вина рядовым гостям (*сянь чжун бинь* 獻衆賓) хозяин, спустившись из зала, обращался лицом на юго-запад, трижды кланялся гостям, которые в это время по-прежнему находились перед воротами с западной стороны, повернувшись лицом на восток. Гости совершали ответный поклон. Хозяин мыл кубок, наполнял его вином и подносил трём старшим гостям *сань бинь чжан*. Они поднимались, принимали кубок, не кланяясь, проходили к циновкам. Им подносили сушеное мясо и мясной соус. Старшие гости приносили вино в жертву, затем стоя, выпивали его, не кланяясь, передавали кубок хозяину, после чего возвращались на прежнее место во дворе. Хозяин спускался с кубком и ставил его в бамбуковый ящик, находившийся у лохани. В зал *тан* возвращался уже вместе с гостем. Поднявшись в зал, гость совершал длинный поклон помощнику; помощник — старшим гостям, затем все участники ритуала усаживались на свои циновки. Цзюйчжичжэ¹ наполнял кубок и подносил гостю — это знаменовало начало перехода ко всеобщему пиру льюйчоу [26, цз. 4].

Льюйчоу

К всеобщему пиру *люйчоу* переходили не сразу: сначала развлекали гостя — проводили музыкальное представление, убеждали его остаться на пир и только потом приступали к угощению.

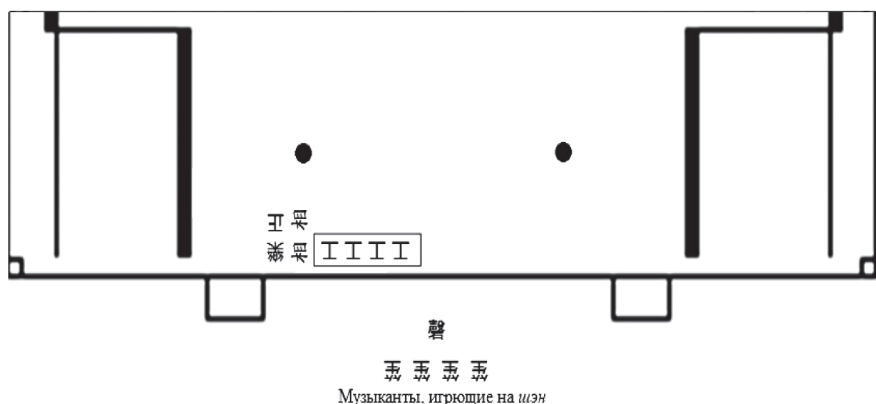


Рис. 4. План расположения музыкантов

¹ Цзюйчжичжэ 舉解者, досл. тот, кто подносил кубок чжи — служитель, выполнявший функцию ассистента.

Перед приходом музыкантов *гун* 工¹ для них готовили место: клали четыре циновки на краю зала *тан* с восточной стороны от западной лестницы (чем старше был музыкант, тем восточнее располагалось его место). Слева от музыкантов располагали двух помощников *сян* из числа младших рядовых гостей. Они сопровождали слепых музыкантов² [26, цз. 4].

Первым по западной лестнице шел старший придворный музыкант *юэчжэн* 樂正. Поднявшись в зал, он вставал к востоку от ступеней, за ним следовали певцы *гэ* и игравшие на цитре *сэ* музыканты, поддерживаемые *сянами*, которые помогали также нести цитру. Для переноса инструмента существовала особая техника: гриф направляли назад, цитру держали за отверстие внизу, струны обращали к груди. Поднявшись, музыканты занимали свои места, а помощники, отдав цитры, становились к западу от их циновок.

Музыкальная часть

Начиналось музыкальное представление.

Певцы и музыканты исполняли три первые малые оды «Книги песен» (*Ши цзин* 詩經): «Крики оленей» (*Лу мин* 鹿鳴), «Четыре коня» (*Сы му* 四牡), «Цветы распустились, сверкают, горя» (*Хуан хуан чжэ хуа* 皇皇者華)³. Первая ода воспеваает гостей-сановников, пришедших к правителю и щедро одариваемых хозяином, ожидающим, что они будут преданно служить ему; вторая ода воспеваает преданную службу правителю; третья посвящена верноподданническим чувствам приближенных правителя [33, с. 508—509]. 36-я глава «Ли цзи» «Записи [об] учении» (*Сюэ цзи* 學記) добавляет к этому некоторую информацию: «Начиная великое учение, ... упражнялись [в чтении] трёх [первых] «Малых од», начиная тем своё служение» [34]. В данном фрагменте упомянута очень важная деталь — «упражнялись в...», иными словами, ученики до поступления в училище должны уже были знать, как минимум, первые три оды. Китайские исследователи считают, что выбор этих од был обусловлен тем, что с них начиналось обучение в училище, соответственно с них же следовало начать музыкальное представление во время пира [30, с. 101].

После исполнения трех первых од хозяин подносил музыкантам вино⁴. Тут же для них выносили сушеное мясо и мясной соус. Музыканты с помощью

¹ Известно, что музыкантов было четверо: двое играли на гусях *сэ* 瑟, двое других — пели [26].

² Слепые музыканты не были редкостью в древнем Китае — и тогда было известно, что у людей, которые утратили одно из пяти внешних чувств, обостряются другие, например, слух при отсутствии зрения.

³ Здесь и далее перевод названий частей «Книги песен» приводится в том числе с использованием [33].

⁴ В этом месте текста сказано: один человек (*и жэнь* 一人), не вставая, принимал кубок. В отношении формулировки «один человек» среди исследователей нет единой точки зрения. Пэн Линь предполагает, что этим человеком был *лэ чжэн* [30, с. 101]. Ян Тянь-юй,

сянов совершали жертвоприношения. Если среди музыкантов был *тайши*¹ и ему совершали подношение, то хозяин лично для него ополаскивал кубок.

Затем во внутренний двор входили музыканты с органами *шэн*. Заняв место к югу от литофона *цин* и обратившись лицом к северу, они исполняли три другие малые оды «Ши цзина» — «Южный склон» (*Нань гай* 南垓), «Белый цветок» (*Бай хуа* 白華), «Цветущее просо» (*Хуа шу* 華黍). Когда оды были исполнены, хозяин подносил музыкантам вино. Старший из них кланялся, поднимался на верхнюю ступень лестницы и принимал кубок. Сев у ступеней, приносил вино в жертву, поднявшись, выпивал его и отдавал кубок хозяину.

Переходили к части музыкальной программы, именуемой *цзяньгэ* 間歌, в которой певцы и музыканты, игравшие на *шэн*, сменяли друг друга и исполняли три номера: пели, играли на *сэ* «Всякой-то рыбы мережа полна» (*Юй ли* 魚麗), затем играли на *шэн* «Следуя дороге» (*Ю гэн* 由庚); пели, играли на *сэ* «Есть на юге прекрасная рыба» (*Нань ю цзя юй* 南有嘉魚), следом играли «Величественный холм» (*Чун цю* 崇丘); пели, играли на *сэ* «На южной горе поднялись камыши» (*Нань шань ю тай* 南山有臺), исполняли на *шэн* «В соответствии с церемониями» (*Ю и* 由儀).

В завершении этой части ритуала музыканты трижды выступали вместе, исполняя три песни из раздела «Песни царства Чжоу и стран, лежащих к югу от него» (*Чжоу нань* 周南): «Ты у ворот, где заслон перед входом, меня ожидал» (*Гуань цзюй* 關雎), «Стебли простёрла далёко кругом конопля» (*Гэ тань* 葛覃), «Мышиные ушки» (*Цзюань эр* 卷耳); и песни раздела «Песни царства шао и стран, лежащих к югу от него» (*Шао нань* 召南): «Сорока свила для себя гнездо» (*Цюэ чао* 鵲巢), «Кувшинки идёт собирать она» (*Цай фань* 採芣), «Травы водяной набрала» (*Цай пин* 採蘋).

Всеобщий пир: луйчоу

Хозяин спускался во двор и назначал блюстителя церемониала — *сычжэна* 司正. Им, как правило, становился помощник *сян*, который в самом начале

основываясь на комментариях Чжэн Сюаня, считает, что им был старший среди музыкантов *гун* (т.е. старший среди певцов *гэ* и музыкантов, игравших на *сэ*) [35, с. 76]. Ао Цзи-гун, цитируя Чжэн Сюаня, считает, что речь идет о старшем среди музыкантов *гун*, а именно среди певцов *гэ* [24, цз. 4]. Шэн Ши-цзо возражает Ао Цзи-гуну, полагая, что под словосочетанием «один человек» подразумевается старший из тех, что играли на *сэ* [36, цз. 6]. Ху Пэй-хуэй, подтверждая полемичность данного вопроса, пишет о том, что презренность музыкантов, игравших на *сэ*, перед певцами *гэ* в самом деле крайне очевидна. [Если в] ритуале подношения у презренного церемония разнообразна, а у почитаемого — скудна, то есть ли в этом разум [26, цз. 6]?

¹ *Даши* 大師, см. *тайши* 太師 — музыкант в ранге *дафу*, пожалованный правителем. Мог выступать в качестве певца *гэ* или играть на *сэ* [25]. Их участие в ритуале не являлось обязательным.

ритуала встречал гостей у ворот училища. *Сян*, согласно церемониальным установкам, сначала отказывал хозяину (это действие именовалось *ли цы*¹), затем соглашался, и оба, поклонившись друг другу, поднимались в зал, где *сычжэн*, следуя указанию хозяина, принимался убеждать гостя остаться для участия в пире. *Бинь*, как и следовало поступить в такой ситуации, совершал ритуальный отказ *ли цы*, после чего соглашался и обменивался поклонами с хозяином.

Начинался всеобщий пир *люйчоу*: гость угощал хозяина, хозяин — помощника, помощник — рядовых гостей. В угощении гостей помощнику *цзе* содействовал *сычжэн*, который каждый раз подзывал очередного участника. Когда последний из гостей получил угощение, он спускался во двор, ставил кубок в ящик *фэй*. На этом заканчивались взаимные угощения. Торжественная часть пира, завершавшаяся поднесением кубка *чжи* гостю *бинь* и помощнику *цзе*, постепенно перетекала в менее формальную часть ритуала, в ходе которой осушали неисчислимое количество кубков (*у суань цзюэ* 無筭爵) вина и много слушали музыку (*у суань юэ* 無筭樂).

Еще до начала всеобщего пира *люйчоу*, *сычжэн* по распоряжению хозяина просил гостя присесть (*бинь*, совершая ритуальные действия, в течение долгого времени стоял на ногах). Однако гость отказывался — он не осмеливался занимать своё место, пока в зале находились столики *цзу*. Столики *цзу* с жертвенной снедью — атрибут торжественной, сакральной части ритуала. Соответственно переход к менее формальным актам должен был сопровождаться изменением пространства [24, цз. 4]. По указанию хозяина убирали столики: столик гостя уносил *сычжэн*; хозяина и помощника *цзе* — младшие гости. Если в ритуале участвовал помощник хозяина *цзунь*², то направляли

¹ В трактате «И ли [с разъяснением] главного смысла» (*И ли яо и* 儀禮要義) Вэй Ляо-вэн поясняет: «Существовало три вида отказа: однократный/ритуальный отказ (*ли цы* 禮辭), после которого следовало согласие; двукратный/настойчивый отказ (*гу цы* 固辭), после которого следовало согласие; трехкратный/окончательный отказ без согласия (*чжун цы* 終辭)» [37, цз. 1]. В древнем Китае отказы были неотъемлемой частью ритуальной стороны жизни — любые приглашения для участия в том или ином мероприятии сопровождались этикетными отказами. По нашим подсчётам, в тексте «И ли» «ритуальный отказ» фигурирует двадцать три раза в пяти разных ритуалах, «настойчивый отказ» — тринадцать раз в четырёх ритуалах, «окончательный отказ» — один раз. Однако пояснения Вэй Ляо-вэна не позволяют составить полную картину об отказах в древнекитайской ритуальной практике. Например, известно, что кроме вышеперечисленных, существовал ещё один вид отказа — тройной отказ с последующим согласием (*сань цы* 三辭). В комментариях танского ученого Цзя Гун-яня к «И ли» сказано: «Тройной отказ [с последующим] согласием называют *сань цы*; если трижды отказывали [и] не соглашались, то [такой отказ] называли *чжун цы*» [25, цз. 1].

² *Цзуньчжэ* 遵者, помощник *цзунь* — местный чиновник в ранге *дафу*, который, согласно комментариям Чжэн Сюаня, на важных мероприятиях выполнял роль помощника хозяина [25, цз. 4]. В более позднем тексте «Ли цзи» именуется как *цзунь* 僕.

человека, который примет его столик. Все участники ритуала покидали зал *тан*.

Затем главные действующие лица¹ снимали обувь и, совершая малые поклоны, вновь поднимались в зал. Снятие обуви — некий символический переход от торжественной части к менее формальной. В главе «Ли цзи» «Мелкие правила поведения» (*Шао и* 少儀) на этот счет можно найти следующие замечание: «Во время жертвоприношения, [будь то] в комнате *ши* [или] в зале *тан*, не бывает босых ног; на пиру же [такое] может быть» [38]. Подносили яства, и все «без счёту осушали кубки», «много слушали музыку».

Когда гость был удовлетворен в вине и музыке, он под звуки гимна «Большой холм» (*Гай ся* 陔夏)² покидал училище вместе с рядовыми гостями. Хозяин провожал гостя за ворота, совершал двукратный поклон. Первый день ритуала был завершен.

Второй день ритуала

На следующий день *бинь* надевал парадную одежду (*сянфу/чаофу* 鄉服/朝服), в которой накануне участвовал в ритуале, и отправлялся благодарить хозяина *чжу* за оказанный ему приём. Хозяин, в свою очередь, после встречи с *бинем* торопился в училище *сян*, чтобы выразить признательность *сычжэну* и другим участникам вчерашнего события. В ритуальных действиях следующего дня не принимали участия *бинь*, помощник *цзе*; жертвоприношения не были такими пышными, как накануне — сегодня довольствовались лишь сушеным мясом и мясным соусом, да еще тем, что осталось со вчерашнего дня; хозяин мог пригласить родственников, друзей, с его согласия приглашали учителей и высокодобродетельных *цзюнь-цзы*; по желанию играли фрагменты из «Ши цзина» — «Песни царства Чжоу и стран, лежащих к югу от него» (*Чжоу нань* 周南) и «Песни царства Шао и стран, лежащих к югу от него» (*Шао нань* 召南). На скромный характер события второго дня

¹ Из содержания оригинального текста «И ли» не ясно снимал ли обувь кто-нибудь помимо *биня* и *чжу жэня*. Комментарии также не вносят ясности; Ян Тянь-юй предполагает, что это были *бинь*, *чжужэнь* и *цзе*, Пэн Линь к ним добавляет *чжун биней* [25, цз. 4; 35, с. 83; 30, с. 169].

² *Гайся* 陔夏 — название ритуального гимна, которым провожали гостей с пира. В комментариях Чжэн Сюаня сказано: «*Гай* — [своего рода] залог [незыблемости ритуала]. Целый день веселились [и] пили вино, когда пир заканчивался, актом исполнения *гай[ся]* ясно показывали, [что] нет нарушения ритуала» [25, цз. 4]. Чжэн Сы-нун 鄭司農 (?—83 г. н.э.) в подтверждение пишет: «Нынче проводят ритуалы в Тайсюэ, барабанным исполнением *гай[ся]* завершается [ритуал], все расходятся» [26, цз. 310]. По информации Чжэн Сы-нуна, традиция исполнять гимн *гайся* в завершении ритуала сохранилась вплоть до того времени, когда жил он сам.

указывала и одежда хозяина. Для встречи с *бинем* он, как и днем ранее, надевал парадную одежду, а для мероприятий в училище облачался в свободную одежду (*сюаньдуань* 玄端)¹ [25, цз. 4].

Переводы

«И ли»

Глава 4. Ритуал пира в училище при *сяне*²

1

Ритуал пира в училище при *сяне*.

Хозяин *чжужэнь* прибывал к учителям для назначения гостя *бинь* и помощника *цзе*.

Хозяин предупреждал гостя [о готовившемся торжестве], гость, удостоенный [такой чести], совершал поклон *бай*; хозяин кланялся в ответ, затем приглашал гостя [на пир].

Гость [сначала] вежливо отказывал, [потом] соглашался.

Хозяин дважды склонялся в поклоне *бай*, гость кланялся в ответ.

Хозяин отступал, гость, удостоенный [честь, снова] совершал поклон *бай*. [Извещение] помощника [происходило] так же.

2

Затем [расстилали] циновки для гостя, хозяина и помощника.

Циновки рядовых гостей³ не соприкасались.

Помещали два сосуда⁴ между покоем *фан* и дверью *ху*, [располагали] подносы *сыцзинь*, ставили [кубок *цзунь* с вином] *сюаньцзю* с западной стороны.

¹ На основании содержания четвертой главы «И ли» и комментариев Ли Жу-гуя, приходим к заключению, что во второй день в ритуале не участвовали главный гость и помощники, никто не кланялся за помытый кубок, не доставали столики *цзу*, не проводили всеобщий пир *люйчоу*, что, на наш взгляд, является проявлением *ша ли* («сокращение [степени] ритуала»). Подобным образом можно расценить и использование свободной, менее формальной ритуальной одежды *сюань дуань* [12, цз. 4]. Шэн Ши-цзо добавляет: «*Чаофу* — для аудиенций, *сюаньдуань* — для встреч, поэтому *чаофу* [более] почитаема, чем *сюаньдуань*. [Когда] пили вино (т.е. первый день ритуала), [надевали] *чаофу*, [когда] благодарили *сычжэна*, следовало надеть *сюаньдуань* — [в этом проявлялся] порядок в обилии и скудности [ритуала]» [36, цз. 7].

² Перевод выполнен по [11].

³ Точнее циновки трёх старших гостей [35, с. 65].

⁴ Эр ху 二壺, два сосуда. Скорее всего, ху 壺 использован не как самостоятельный вид посуды, а как обобщающий термин — сосуды, так как, во-первых, на этом месте стояли не кувшины ху, а кубки *цзунь* с вином, во-вторых, в «Ли цзи» на этот счет сказано: «*Цзунь* помещали между *фан* и *ху*» [6, т. 2, с. 1000].

Устанавливали бамбуковый ящик *фэй* южнее подносов, [тыльной стороной] к востоку¹, к двум сосудам добавляли два черпака *шао*.

Размещали лохань *си* к юго-востоку от восточных ступеней: [расстояние] с севера на юг [равно] глубине зала²; [по линии] восток-запад — напротив восточного угла крыши³.

Вода находилась к востоку от лохани *си*; бамбуковый ящик *фэй* — к западу от лохани *си*, [тыльной стороной] к югу.

3

[Когда] мясная похлёбка была готова, хозяин приглашал гостя; гость, удостоенный [честь], совершал поклон *бай*.

Хозяин кланялся в ответ.

Отступив назад, гость совершал поклон *бай*.

[Приглашение] помощника *цзе* [происходило] так же.

Гость *бинь*, [помощник *цзе*]⁴, рядовые гости *чжун бинь* следовали за [хозяином].

Помощник *сян* приветствовал их у ворот [училища *сян*, хозяин] дважды склонялся в поклоне *бай* [перед] гостем, гость кланялся в ответ; [затем гость] кланялся помощнику *цзе*, *цзе* кланялся в ответ; [совершал] малый поклон и рядовым гостям.

Хозяин [совершал] малый поклон, [приглашая гостя войти], первым входил [в ворота].

Гость [совершал] глубокий поклон и помощнику *цзе*, [приглашая его войти],

входил в ворота [и вставал] слева; помощник совершал глубокий поклон рядовым гостям, [приглашая их войти], входил [и вставал слева у ворот]; рядовые гости входили в ворота [и тоже вставали] слева, [занимая места следующим образом:] с северной стороны [становятся] старшие⁵.

Хозяин и гость, [совершая] три малых поклона, проходили к ступеням, трижды уступали [друг другу].

Поднимался хозяин, [затем] поднимался гость.

¹ Ян Тяньюй считает, что лицевая сторона была направлена на восток, а тыльная — на запад [35, с. 66]. Противоположной точки зрения придерживался Чжэн Сюань, вслед за ним — современный исследователь Пэн Линь [25, цз. 4; 30, с. 88].

² Расстояние между лоханью *си* и залом *тан*, равнялось глубине зала [30, с 88—89].

³ *Дун жун 東榮* — восточный угол крыши.

⁴ В «И ли чжу шу» есть упоминание о том, что среди тех, кто следовал за хозяином, был и помощник *цзе* [25, цз. 4].

⁵ Чем более уважаемым был гость, тем севернее было его место [30, с. 90].

Хозяин [становился] на восточных ступенях напротив поперечной балки *мэй*, [обратившись] лицом на север, дважды совершал поклон *бай*, [благодаря гостя за прибытие]¹.

Гость [становился] на западных ступенях напротив поперечной балки *мэй*, [обратившись] лицом на север, совершал поклон *бай* в ответ.

4

Хозяин садился², доставал кубок *цзюэ* из бамбукового ящика, [затем вставал и] направлялся вниз ополоснуть [его].

Гость спускался [следом].

Хозяин садился, ставил кубок перед ступенями, противился [тому, чтобы гость спускался за ним]³.

Гость отвечал [отказом]⁴.

Хозяин садился, брал кубок, [затем вновь] вставал, подходил [к] лохани *си*, садился, обратившись лицом к югу⁵, ставил кубок перед бамбуковым ящиком, [поднявшись], омывал [руки, намереваясь] ополаскивать [кубок], гость подходил [к лохани *си*] с восточной стороны, [обратившись] лицом на север, противился ополаскиванию.

Хозяин садился, ставил кубок в бамбуковый ящик, вставал, [не соглашась] в ответ.

Гость возвращался на прежнее место — напротив западной стены *суй*, лицом обратившись на восток.

Хозяин садился, брал кубок; мойщики⁶, [подливая воду, располагались], обратившись лицом на северо-запад.

¹ Ян Тянь-юй считает, что поклон, совершаемый хозяином, назывался «поклон пришедшему» *чжибай* 至拜: хозяин кланялся гостю в знак благодарности за посещение [35, с. 66—67].

² Сидеть, садиться (*цзо* 坐). Ян Тянь-юй обращает внимание на трактовку термина *цзо* в тексте «И ли»: «Согласно воззрениям древних людей *цзо* 坐 означает коснуться коленями циновки и ягодицами пяток. Если было необходимо взять или положить какую-то вещь, то поднимали ягодицы с пяток и выпрямляли верхнюю часть тела — такое действие называли *гуй* 跪, или *чан гуй* 長跪, или *цзи* 跽. Однако могли называть и *цзо* 坐, поэтому в тексте «И ли» *цзо* и *гуй* не различаются, во всех случаях используется только *цзо*» [35, с. 68].

³ Хозяин просил гостя не спускаться к нему, отвечая тем самым на вежливость гостя.

⁴ Имеется в виду, что гость отвечал отказом на просьбу хозяина не спускаться. В подтверждении этого Пэн Линь отмечает, что гость спускался во двор [30, с. 92]. Ян Тянь-юй этот фрагмент переводит кратко («гость отвечал»), не разъясняя, спускался ли он или оставался в зале [35, с. 68]. Однако из дальнейшего содержания главы явствует, что гость, отвечая отказом, всё же спускался во двор.

⁵ Садился он с северной стороны лохани — именно о таком расположении пишут Ао Цзи-гун и Ян Тянь-юй [24, цз. 4; 35, с. 68].

⁶ *Восичжэ* 沃洗者, досл. «те, кто подливал [воду, когда омывали руки, и] ополаскивал [сосуды]». Ян Тянь-юй пишет о них как о тех, кто лил воду, помогая хозяину и гостю омыть руки, и ополаскивал сосуды для вина [35, с. 68].

Ополоснув [кубок], хозяин [и гость, совершив] единожды малый поклон, единожды уступив [друг другу], поднимались [в зал].

Гость совершал поклон *бай*, [благодаря хозяина за то, что тот сам] ополоснул [кубок].

Хозяин садился, ставил кубок, тут же совершая поклон *бай*.

[Затем снова] спускался омыть [руки]¹.

Гость спускался [следом за ним] — хозяин противился [этому], гость отвечал [согласием], возвращался на прежнее место напротив западной стены *сюй*.

Завершив омовение, [хозяин и гость, совершая] малые поклоны и уступая, поднимались [в зал *тан*].

Гость с почтением становился у западных ступеней.

Хозяин садился, брал кубок *цзюэ*, наполнив его [вином, становился] перед циновкой гостя, обратившись лицом на северо-запад, подносил гостю.

Гость, [стоя] на западных ступенях, совершал поклон *бай*, хозяин немного отступал².

Гость проходил [к циновке], принимал кубок, возвращался [с ним] к западным ступеням.

Хозяин, [поднеся кубок, возвращался] на восточные ступени, поклоном *бай* провожая [гостя, принявшего] подношение, [в ответ] гость немного отступал.

Подносили сушеное мясо [и] мясной соус³.

Гость занимал циновку с западной стороны.

Затем размещали столики *цзу* с разделанным мясом.

Хозяин с почтением стоял на восточных ступенях.

Гость садился, левой [рукой] держа кубок, [правой] приносил в жертву сушеное мясо [и] мясной соус, [затем] ставил кубок с западной стороны от жертвенных яств, поднимался; правой рукой брал жертвенные лёгкие, поднимая [их], левой [рукой] сжимал [их] основание, садился; не [совершая жертвоприношение] *ляо*⁴, [а лишь] правой [рукой] отрезал от края часть, чтобы

¹ Во время поклона *бай* хозяин касался руками пола, поэтому перед тем, как наливать вино гостю, следовало снова омыть руки [35, с. 68].

² Поскольку хозяин, держа в руках кубок с вином, не мог совершить поклон, он отвечал на благодарность небольшим шагом назад.

³ Из текста «Ли цзи» (глава «Сян инь цзю и») следует, что выносили сушеное мясо и мясной соус из восточных покоев *фан* [6, т. 2, с. 1000]; тексты «Чжоу ли» и «И ли» (глава «Ши хунь ли») дополняют, что делал это не хозяин, а его служащие: в «Ши хунь ли» упоминается *цзань чжэ 贊者*, в «Чжоу ли» — чиновник *шань фу 膳夫* [9, гл. 1; 39].

⁴ *Фу ляо 弗繇*. Среди современных исследователей существуют различные трактовки *фу ляо* в данном контексте. Так, Ян Тянь-юй *фу ляо* переводит буквально «не [совершали жертвоприношение] *ляо*» (жертвоприношение *ляо*: скручивали лёгкое с верхней части до конца, после чего руками отрывали от края кусочки для принесения в жертву) и, ссылаясь на «Чжоу ли», добавляет, что совершали ритуал *цзюэцзи 絕祭*, в ходе которого, в отличие от ритуала

принести в жертву, левой рукой брал, пробовал их, [после чего] поднимался, клал на столик *цзу*, садился, вытирал руки, и, принеся в жертву вино, [снова] поднимался; садился на край циновки, пробовал вино, покидал циновку, сев [на пол], ставил кубок, совершал поклон *бай*, обращаясь к [хозяину], хвалил [вино], вставал, держа кубок.

Хозяин, [находясь] на восточных ступенях, совершал поклон *бай* в ответ.

Гость садился у западных ступеней, [обращался] лицом на север, осушив кубок *цзюэ*, вставал; [затем вновь] садился, ставил кубок, и совершая поклон *бай* кланялся [хозяину, после чего] вставал, держа в руках кубок.

Хозяин на восточных ступенях [склонялся в] поклоне *бай* в ответ.

5

Гость спускался ополоснуть [кубок *цзюэ*], хозяин спускался [следом].

Сев, гость ставил кубок, [вновь] вставал, противясь [тому, чтобы хозяин спускался], хозяин отвечал [согласием].

Гость садился, брал кубок, [затем снова поднявшись], направлялся к южной [стороне] лохани *си*, [обращался] лицом на север.

Хозяин, [находясь] у восточной [стороны] восточных ступеней, [обратившись] лицом на юг, противился ополаскиванию [кубка].

Гость садился, ставил кубок в бамбуковый ящик, поднимался [и] отвечал [согласием].

Хозяин возвращался к [месту у] восточной [стороны] восточных ступеней, [обращался] лицом на запад.

Гость, [обратившись] лицом на северо-восток, омывал [руки], сев, доставал кубок, ополаскивал, [после чего гость с хозяином] как и ранее, совершая малые поклоны и уступая, поднимались [в зал *тан*].

Хозяин совершал поклон *бай*, [благодаря гостя за то, что тот сам] ополоснул [кубок].

Гость совершал поклон *бай* в ответ, вставал, спускался совершить омовение.

ляо 縗, не скручивали лёгкие, а сразу отрывали от края кусочки и приносили в жертву [35, с. 68—69]. Пэн Линь же считает, что *фу* 弗 необходимо переводить не как отрицание, а как глагол «поднимать» (*цзюй* 舉), поэтому его перевод звучит следующим образом: «поднимал [и] скручивал [лёгкие]» [30, с. 91—92]. Вероятно, Ян Тянь-юй в своих рассуждениях основывается на комментариях цинского учёного Ху Пэй-хуэя. Однако при этом Ян Тянь-юй не обращает внимание на последующие рассуждения, которые ведет Ху Пэй-хуэй: «В этом [случае] гость использовал ритуал [для аристократов рангом] *ши*, поэтому не [совершал жертвоприношение] *ляо*. Хозяин также исходил из ритуала [для аристократов рангом] *ши*, поэтому в следующих жертвоприношениях [совершал те же] ритуальные действия, что и гость... Для [аристократов рангом] *дафу* и выше [свойственно] многообразие ритуала, поэтому они совершают [жертвоприношение] *ляо*, а *ши* — нет» [26, цз. 5]

[Далее всё происходило] согласно ритуалу хозяина¹.

Гость наполнял кубок, [становился] перед циновкой хозяина, [обратившись] лицом на юго-восток, благодарил хозяина.

Хозяин на восточных ступенях совершал поклон *бай*, гость немного отступал.

Хозяин проходил вперёд принимал кубок, [после чего] возвращался на прежнее место, гость, [находясь] на западных ступенях, провожал поклоном *бай*.

Подносили сушеное мясо [и] мясной соус.

Хозяин занимал циновку с северной стороны.

[Затем] размещали столики *цзу* с разделанным мясом.

[Хозяин, совершая] жертвоприношение [следовал] ритуалу гостя², [однако], не обращался [к гостю], восхваляя [вино].

[Хозяин] от циновки направлялся к восточным ступеням, садился, [обратившись] лицом на север, опустошал кубок, вставал; садился [вновь], поставив кубок, тут же совершал поклон *бай*, [опять] вставал, держа кубок.

Гость, [находясь] на западных ступенях, совершал поклон *бай* в ответ.

Хозяин садился, поставив кубок у [южного] края восточной стены, [после чего] у восточных ступеней, [обратившись] лицом на север, дважды совершал поклон *бай*, [благодаря гостя за] угощение вином.

Гость на западных ступенях кланялся в ответ.

6

Хозяин садился, достав кубок *чжи* из бамбукового ящика³, спускался ополоснуть [кубок].

Гость спускался [следом], хозяин противился [тому, чтобы гость] спускался.

Гость не противился [тому, чтобы хозяин] ополаскивал [кубок], становился напротив западной стены, [обратившись] лицом на восток.

Ополоснув [кубок, хозяин с гостем, совершая] малые поклоны и уступая, поднимались [в зал *тан*], гость почтительно становился на западных ступенях.

Хозяин наполнял кубок, [намереваясь] угощать гостя, садился у восточных ступеней, [обратившись] лицом на север, ставил кубок, тут же совершая поклон *бай* [гостю, затем] вставал, держа кубок.

¹ Повторялся фрагмент ритуала, описанный в 4 разделе, начиная со слов «[Затем снова] спускался омыть руки...», заканчивая строчкой «пробовал вино».

² Повторялся фрагмент ритуала, описанный в 4 разделе, начиная со слов «Гость садился, левой [рукой]...», заканчивая строчкой «...сев [на пол], ставил кубок».

³ Начинался последний этап «ритуала одного подношения» (*и сянь чжи ли* 一獻之禮), в котором использовали кубок *чжи* 觥 — таким образом демонстрировали еще большую степень почитания [30, с. 95].

Гость на западных ступенях совершал поклон *бай* в ответ.

Сев, [хозяин] приносил в жертву [вино]; выпивал, осушая кубок; поднимался; [вновь] садился, [чтобы] поставить кубок, и совершал поклон *бай*; держа кубок, [снова] вставал.

Гость, [находясь] на западных ступенях, кланялся в ответ.

Хозяин спускался ополоснуть [кубок], гость спускался [следом], противясь [тому, чтобы хозяин ополаскивал кубок, далее все происходило] согласно ритуалу подношения [гостю¹; закончив, оба] поднимались [в зал, однако гость] не совершал поклон *бай* [хозяину в благодарность за то, что тот сам] ополоснул [кубок].

Гость становился на западных ступенях; наполнив кубок, хозяин [подносил его] к циновке гостя, [обратившись] лицом на север; гость, [находясь] на западных ступенях, совершал поклон *бай*; хозяин немного отступал, [когда гость] заканчивал поклон, [хозяин] проходил [к циновке гостя], садился [перед ней], ставил кубок с западной стороны от яств; гость противился, [преисполненный благодарности за то, что хозяин сам поднес кубок; проходил к циновке], садился, чтобы взять кубок *чжи*, [затем] возвращался на прежнее место; хозяин [вернувшись] на восточные ступени, провожал поклоном *бай* [гостя]; гость, [обратившись] лицом на север, садился, ставил кубок *чжи* с восточной стороны от яств, возвращался [на прежнее] место.

7

Хозяин [совершал] малый поклон *и*, спускался [встретить помощника *цзе*].

Гость спускался [следом], вставал у западных ступеней напротив стены *сюй*, [обратившись] лицом на восток.

Хозяин и помощник, [совершая] малые поклоны [и] уступая, поднимались [в зал, хозяин] совершал поклон *бай* [помощнику, благодаря его за прибытие], — [всё происходило] согласно ритуалу гостя².

Хозяин садился у края восточной стены, брал кубок *цзюэ*, спускался ополоснуть [его]; помощник спускался [следом], хозяин противился [тому, чтобы помощник] спускался; помощник противился [тому, чтобы хозяин] ополаскивал [кубок]; [далее все происходило] согласно ритуалу гостя³, поднимались [в зал],

не совершая поклонов *бай*.

Помощник становился на западных ступенях.

¹ Повторялся фрагмент ритуала, описанный в 4 разделе, начиная со слов «Гость отвечал [отказом]...», заканчивая строчкой «...[подливали] воду».

² См. конец третьего раздела.

³ Помощник выполнял те же ритуальные действия, что и гость, описанные в 4 разделе: начиная со слов «Хозяин садился, ставил кубок в бамбуковый ящик...», заканчивая строчкой «единожды уступив [друг другу], поднимались [в зал]».

Хозяин наполнял кубок, [остановился] перед циновкой помощника, [обратившись] лицом на юго-запад, подносил [вино] помощнику.

Цзе, [стоя] на западных ступенях [и обратившись] лицом на север, совершал поклон *бай*, хозяин немного отступал; *цзе* подходил [к циновке, обратившись] лицом на север, принимал кубок, возвращался на [прежнее] место.

Хозяин [становился] справа от помощника, [обратившись] лицом на север, провожал поклоном *бай* [помощника, державшего] кубок, *цзе* немного отступал.

Хозяин вставал с восточной стороны от западных ступеней.

[Из восточных покоев *фан*] выносили сушеное мясо [и] мясной соус.

Помощник занимал циновку с северной стороны, [после] размещали столы *цзу* с разделанным мясом.

Жертвоприношения [совершал] согласно ритуалу гостя¹, [однако] не вкушал жертвенных легких, не пробовал вина, не хвалил, обращаясь [к хозяину, вино]; [завершив жертвоприношение], с южной стороны покидал циновку, [обратившись] лицом на север, садился, осушал кубок, вставал; [вновь] садился, ставил кубок и совершал поклон *бай*, [затем] держа кубок, [снова] вставал.

Хозяин, [находясь] справа от помощника, кланялся в ответ.

8

Помощник *цзе* спускался ополоснуть [кубок], хозяин возвращался к восточным ступеням, [увидев, что *цзе*] спускается, противился — так, как это было прежде².

[*Цзе*] ополаскивал [кубок], хозяин омывал [руки].

Помощник [и хозяин, совершая] малые поклоны и уступая, поднимались [в зал, находясь] между двумя колоннами *ин*, [*цзе*] передавал кубок хозяину.

Помощник вставал на западные ступени.

Хозяин наполнял кубок, [стоя] на западных ступенях, поднимал кубок в свою честь, сев справа от помощника, ставил кубок, и совершал поклон *бай*, [затем], держа в руках кубок, поднимался.

Помощник кланялся в ответ.

Хозяин садился, приносил в жертву [вино], тут же пил [его]; осушив кубок, поднимался; [вновь] садился, поставив кубок [на пол], и совершал поклон *бай*; вставал, держа кубок.

¹ См. четвёртый раздел, начиная со слов «Гость садился, левой [рукой]...», заканчивая строчкой «...садился на край циновки».

² «Как это было прежде», имеется ввиду, что помощник *цзе* совершал те же ритуальные действия, что и гость. См. раздел 5, начиная со слов «Сев, гость ставил кубок...», заканчивая строчкой «...сев, доставал кубок, ополаскивал».

Помощник кланялся в ответ.

Хозяин садился, поставив кубок с южной стороны западной колонны; с правой [стороны от] помощника дважды совершал поклон *бай*, [благодаря *цзе* за] угощение вином.

Помощник кланялся в ответ.

9

Хозяин возвращался к восточным ступеням, [совершив] малый поклон [помощнику *цзе*], спускался; *цзе* спускался [следом], вставал с южной стороны от гостя.

Хозяин, [обратившись] лицом на юго-запад, трижды совершал поклон *бай* рядовым гостям *чжун бинь*, все *чжун бинь* единожды кланялись в ответ.

Хозяин, [совершив] малый поклон [рядовым гостям], поднимался [в зал]¹, садился у западной колонны, чтобы взять кубок; [поднявшись], спускался ополоснуть [его, после чего] поднимался, наполнял кубок [вином, затем, находясь] на восточных ступенях, подносил [его старшему из] рядовых гостей.

Три старших гостя поднимались, совершали поклон *бай*, принимали [кубок], хозяин провожал поклоном.

Сев, приносили [вино] в жертву, [затем] встав, выпивали [его], не кланялись, осушив кубок; передавали кубок хозяину, спускались, возвращаясь на [прежнее] место.

[Когда] рядовые гости [принимали] подношение, то не совершали поклон *бай*, получив кубок; сев, приносили [вино] в жертву, [затем] поднявшись, выпивали [его].

[Когда] каждый [из старших гостей принимал] подношение, то к их циновкам подносили сушеное мясо [и] мясной соус.

У всех рядовых гостей было сушеное мясо [и] мясной соус.

[Завершая ритуал подношения], хозяин с кубком спускался, ставил [его] в бамбуковый ящик.

10

[Хозяин, обмениваясь с гостем] малыми поклонами [и] уступками, поднимался [в зал]; гость, совершив глубокий поклон *и* помощнику *цзе*, поднимался [в зал]; *цзе*, совершив глубокий поклон [старшим] гостям, поднимался [в зал]; [старшие] гости по порядку поднимались [в зал, все] занимали места на циновках.

Человек ² ополаскивал [кубок *чжи*], поднимался [в зал], подносил кубок *чжи* гостю.

¹ При этом рядовые гости не поднимались вслед за ним, а оставались во дворе.

² Речь идёт о *цзюйчжи* *чжэ* 舉解者, досл. «тот, кто подносил винный кубок *чжи*», человек, который выполнял функции ассистента, находящегося в услужении у хозяина.

Наполнял кубок, садился на западных ступенях, ставя кубок [на пол], тут же совершал поклон *бай*; вставал, держа кубок, гость на краю циновки кланялся в ответ; [*цзюйчжичжэ*] садился, приносил [вино] в жертву, и пил [его]; осушив кубок, поднимался, [вновь] садился, ставя кубок, и совершал поклон *бай*; [затем] вставал, держа кубок, гость кланялся в ответ.

[*Цзюйчжичжэ*] спускался, чтобы ополоснуть [кубок, закончив], поднимался [в зал], наполнял кубок, становился на западных ступенях, гость совершал поклон *бай*; [*цзюйчжичжэ*] проходил [к циновке гостя], садился [перед ней], ставил кубок с западной стороны от яств, [не решаясь поднести лично], гость противился, садился, [чтобы] принять [кубок] и вставал¹.

Цзюйчжичжэ, [находясь] на западных ступенях, провожал [кубок] поклоном *бай*; гость садился, ставил кубок на место — [с западной стороны от яств].

Цзюйчжичжэ спускался.

11

Размещали циновки в [южной] части зала: с восточной стороны — [для] старших.

[Присутствовало] четверо музыкантов *гун*, двое [из них играли на] цитрах *сэ*², [музыканты, игравшие на] цитрах, [проходили в училище] первыми.

Двое помощников *сян* находились слева от [играющих на] цитрах, [несли цитры так:] гриф [направляли] назад, [левой рукой] держали [цитры] за отверстие снизу, струнами к себе.

Правой рукой поддерживали [музыкантов, игравших на *сэ*].

Юэжэн первый поднимался [в зал], вставал с восточной стороны западных ступеней.

Музыканты *гун* поднимались [в зал] по западным ступеням.

Усаживались [на циновки, обратившись] лицом на север.

Помощники садились, [обратившись] лицом на восток и передавали цитры,

после чего спускались [во двор].

Музыканты играли [три мелодии]: «Лу мин», «Сы му», «Хуан хуан чжэ хуа».

[Когда] исполнение было закончено, хозяин подносил [вино] музыкантам.

¹ Согласно церемониальным правилам, принимать кубок с вином можно было только от человека равного по статусу. Если же статус подносящего был ниже, чем принимающего, то он мог лишь поставить кубок на пол. В то же время, если старший отказывался/противился (*цы 辭*), младший по статусу мог вручить кубок непосредственно в руки старшему. Статус *цзюйчжичжэ* крайне низок, поэтому он не решался передавать кубок в руки гостю [30, с. 100].

² Двое других — певцы *гэ*.

Музыканты в левой [руке держали] цитру, один человек¹ кланялся, не вставая, принимал кубок *цзюэ*².

Хозяин, [находясь] на западных ступенях, совершал поклон *бай*, провожая кубок.

Подносили сушеное мясо [и] мясной соус.

[Хозяин] велел помощникам *сян* [содействовать старшему музыканту] в жертвоприношениях.

[Старший] музыкант пил [вино]; осушив кубок, не совершал поклон *бай*, передавал кубок хозяину.

[Что касалось] рядовых музыкантов³, то [они] не совершали поклон *бай*, принимали кубки, приносили [вино] в жертву, выпивали [его], у всех было сушеное мясо [и] мясной соус, [но их] не приносили в жертву.

[Если среди музыкантов был] *тайши*, тогда [хозяин] для него ополаскивал [кубок].

[Когда хозяин спускался во двор, чтобы ополоснуть кубок]⁴, гость, помощник спускались [следом], хозяин противился [тому, чтобы они] спускались.

Музыканты *гун*⁵ не противились [тому, чтобы хозяин] ополаскивал [кубок].

12

[Музыканты, игравшие на] органах *шэн*, входили [во двор] перед залом *тан*,

[вставали] с южной стороны от литофона *цин*, [обратившись] лицом на север, исполняли [три мелодии] — «Нань гай», «Бай хуа», «Хуа шу».

[Когда исполнение было завершено], хозяин на западных ступенях подносил [вино музыкантам].

¹ *И жэнь* 一人 досл. «один человек». В отношении «одного человека» у исследователей есть различные толкования. Пэн Линь предполагает, что этим человеком был *юэчжэн* [30, с. 101]. Ян Тянь-юй, исходя из комментариев Чжэн Сюаня, считает, что им был старший среди музыкантов *гун* (т.е. старший среди певцов *гэ* и исполнителей, игравших на *сэ*) [35, с. 76]. Ао Цзи-гун, также ссылаясь на Чжэн Сюаня, пишет: «Старший среди музыкантов *гун*, а именно [старший среди] певцов *гэ*» [24, цз. 4]. Шэн Ши-цзо имел отличную от Ао Цзи-гуна точку зрения, он полагал, что под словосочетанием «один человек» подразумевается старший из тех, что играли на *сэ* [36, цз. 6]. Ху Пэй-хуэй, отмечая полемичность данного вопроса, пишет: «Презренность [музыкантов, игравших на] *сэ*, перед певцами *гэ* носит очевидный характер. [Если в] ритуале приёма подношения у презренного церемония разнообразна, [а] у почитаемого — скудна, [то] есть ли в этом разум?» [26, цз 5].

² Статус музыкантов был крайне низок, поэтому ритуал сокращали — *ша ли* 殺禮.

³ Ян Тянь-юй уточняет, что это были другие три музыканта [35, с. 76].

⁴ Ян Тянь-юй считает, что этот фрагмент первоначально был в тексте [35, с. 76].

⁵ Ян Тянь-юй считает, что здесь имеется в виду *тайши*. *Тайши*, как и другие музыканты, был слепым, поэтому не спускался, чтобы попросить хозяина не ополаскивать для него кубок [35, с. 76].

Один человек¹ совершал поклон *бай*, [восходил на] последнюю ступень; не поднимаясь в зал, [из рук хозяина] принимал кубок *цзюэ*, хозяин совершал поклон *бай*, провожая кубок.

[Старший музыкант, игравший на *шэн*], сев перед ступенями, приносил [вино] в жертву, [затем] встав, выпивал [его], не совершая поклон *бай*, опустошал кубок, поднимался, передавал кубок хозяину.

[Что касалось] рядовых [музыкантов, игравших на] *шэн*, то [они] не совершали поклон *бай*, [поднявшись на ступени], принимали кубки, сев [перед ступенями]², приносили [вино] в жертву, встав, выпивали [его]; у всех было сушеное мясо [и] мясной соус, [но их] не приносили в жертву.

13

Затем поочередно [пели и исполняли три композиции]: пели [и играли на сэ] «Юй ли», [играли на] *шэн* «Ю гэн»; пели [и играли на сэ] «Нань ю цзя юй», [играли на] *шэн* «Чун цю»; пели [и играли на сэ] «Нань шань ю тай», [играли на] *шэн* «Ю и».

14

Затем вместе исполняли: [песни из] «Чжоу нань» — «Гуань цзю», «Гэ тань», «Цзюань эр»; [песни из] «Шао нань» — «Цюэ чао», «Цай фань», «Цай пин».

[Старший] музыкант сообщал, обращаясь к *юэчжэну*: «Надлежащие песни исполнены».

Юэчжэн оповещал гостя, затем спускался [во двор].

15

Хозяин покидал циновку с южной стороны, в одиночку спускался; назначал помощника *сяна* быть *сычжэном*.

Сычжэн вежливо отказывал, [затем] с готовностью соглашался.

Хозяин совершал поклон *бай*, *сычжэн* кланялся в ответ.

Хозяин поднимался [в зал], возвращался к циновке.

Сычжэн ополаскивал кубок *чжи*, поднимался [в зал] по западным ступеням;

[стоя] на западных ступенях, [обращался] лицом на север, получал повеление хозяина.

Хозяин говорил: «Прошу гостя отложить [уход]».

Сычжэн передавал гостю, гость вежливо отказывал, [только затем] соглашался.

Сычжэн сообщал хозяину [о согласии гостя].

¹ А именно старший музыкант, игравший на органе *шэн* [35, с. 77].

² Рядовые музыканты, как и старший, приносили вино в жертву перед западными ступенями [35, с. 77]

Хозяин на восточных ступенях дважды совершал поклон *бай*, гость на западных ступенях кланялся в ответ.

Сычжэн становился между колоннами, наблюдая за поклонами [гостя и хозяина].

[Хозяин и гость] совершали малые поклоны *и*, [затем] возвращались к циновкам.

16

Сычжэн наполнял кубок *чжи*, спускался по западным ступеням, садился между лестницами, [обратившись] лицом на север¹, ставил кубок; отступал, сложив руки у груди, ненадолго замирал; садился, брал кубок, не принося [вино] в жертву, тут же пил [его]; осушив кубок, вставал [и вновь] садился, ставил кубок и совершал поклон *бай*; вставал, держа кубок, [спускался, чтобы] омыть [руки] и ополоснуть [кубок]; [закончив], садился [на прежнее место и, обратившись] лицом на север, ставил кубок на место; [затем поднявшись], отступал и вставал с южной стороны кубка.

17

Гость, [обратившись] лицом на север, садился, брал [стоявший] с западной стороны от яств кубок *чжи*², [стоя] на западных ступенях, [обращался] лицом на север, угощал хозяина.

Хозяин покидал циновку, становился с восточной стороны от гостя³.

Гость садился, ставил кубок [на пол] и совершал поклон *бай*, [после] вставал, держа кубок, хозяин совершал ответный поклон.

Не принося в жертву [вино, гость], стоя, пил [его], не совершая поклон *бай*, осушал кубок; не ополаскивая [кубок, снова] наполнял его, [обращался] лицом на юго-восток, [и] передавал хозяину.

Хозяин, [находясь] на восточных ступенях, совершал поклон *бай*, гость немного отступал.

Хозяин принимал кубок, гость, [находясь] к западу от хозяина, провожал [кубок], совершая поклон *бай*.

Гость совершал малый поклон, возвращался к циновке.

18

Хозяин на западных ступенях угощал помощника *цзе*.

¹ *Сычжэн* следил за ходом ритуала, поэтому он располагался на том месте, где все ритуальные действия были бы видны. Так, наиболее удачным было место между двумя лестницами, лицом на север.

² Ао Цзи-гун разъясняет, что упоминающийся в этом фрагменте кубок *чжи*, который брал гость, — это тот самый *чжи*, который *цзюйцзицжэ* ставил возле яств, о чем говорится в конце 10 раздела [24, цз. 4].

³ Гость и хозяин стояли рядом вместе, лицом на север [35, с. 80].

Цзе покидал циновку с южной стороны, вставал с западной стороны от хозяина, [далее все происходило] в соответствии с ритуалом угощения гостем хозяина¹.

Хозяин совершал малый поклон *и*, возвращался к циновке.

19

Сычжэн поднимался, наблюдал за [ритуалом] всеобщего пира *люй*, провозглашая: «Имярек принимает угощение».

[Услышав это], принимающий покидал циновку.

Сычжэн [немного] отступал, становясь у края [западной] стены *сюй*, [обращался] лицом на восток.

[Старший гость], принимающий угощение [от *цзе*, делал это, находясь] с правой стороны от помощника, остальные² принимающие угощение принимали [его, находясь] слева [от помощника], совершали поклоны *бай*, вставали, пили [вино] — все [происходило] в соответствии с ритуалом угощения гостем хозяина³.

[Яства] предназначались для всех; последний [гость] принимал угощение [и], держа кубок *чжи*, спускался, садился, помещал кубок в бамбуковый ящик.

Сычжэн спускался, возвращаясь на прежнее место.

20

[*Сычжэн*] посылал двух человек⁴ поднести кубки *чжи* гостю [и] помощнику *цзе*, [эти двое спускались, чтобы] ополоснуть [кубки, затем] поднимались; [находясь] на западных ступенях, наполняли [кубки, там же] садились, ставили кубки [на пол] и совершали поклон *бай*; [после этого] держа кубки, вставали.

Бинь [и] *цзе* на краю циновки совершали ответный поклон⁵.

Оба⁶ садились, приносили [вино] в жертву и пили [его]; осушив кубки *чжи*, вставали, [затем снова] садились, ставили кубки и совершали поклон *бай*; держа в руках кубки, вставали, гость [и] помощник на краю циновки кланялись в ответ.

Спускались в обратном порядке⁷, ополаскивали [кубки], поднимались [в зал], наполняли кубки [вином], оба вставали на западные ступени.

¹ Так, как описано в 17 разделе.

² Имеются в виду два старших гостя и рядовые гости во дворе училища.

³ Так, как описано в 17 разделе.

⁴ Два человека, находившиеся в услужении хозяина [35, с. 81].

⁵ Ян Тянь-юй добавляет: «Гость кланялся на западном краю циновки, лицом обратясь на юг, помощник *цзе* — на южном краю циновки, лицом на восток» [35, с. 81].

⁶ Имеются в виду «посыльные» *сычжэна*.

⁷ Тот, кто первым поднимался в зал, спускался последним; поднимавшийся последним, спускался первым.

Гость, помощник совершали поклон *бай*.

[Служители¹] проходили [к их циновкам]: [один из них] ставил [кубок] к западу от яств [гостя], гость противился, садился, брал кубок [и с ним в руках] вставал.

[Что касается] помощника, то [другой служитель] ставил [кубок] с южной стороны от яств [помощника], *цзе* садился, принимал кубок [и, держа его], вставал.

[Служители] отступали, провожали поклоном *бай*, [после чего] спускались. Гость [и] помощник ставили кубки на их [прежние] места².

21

Сычжэн поднимался по западным ступеням, получал повеление от хозяина.

Хозяин говорил: «Попросите гостя присесть [и выпить вина]³».

Гость отказывал, поскольку [в зале еще стояли] столики *цзу*.

Хозяин просил убрать столики, [тогда] гость соглашался.

Сычжэн спускался, [становился] перед [западными] ступенями, наказывал младшим гостям ожидать [распоряжения] убрать столики.

Сычжэн поднимался, вставал у [южного] края [западной] стены *сюй*.

Гость покидал циновку, [обращался] лицом на север.

Хозяин покидал циновку, [становился] на западных ступенях, [обратившись] лицом на север.

Помощник *цзе* покидал циновку, [становился] на западных ступенях, [обратившись] лицом на север.

Помощник *цзунь* покидал циновку, [становился] с ее восточной стороны, [обратившись] лицом на юг.

Гость брал столик *цзу*, обернувшись, передавал *сычжэну*; *сычжэн*, держа [столик], спускался [по западным ступеням], гость следовал за ним.

Хозяин брал столик, обернувшись, передавал младшим гостям; младшие гости, держа [столик], спускались по западным ступеням, хозяин спускался по восточным ступеням.

Помощник *цзе* брал столик, обернувшись, передавал младшим гостям; младшие гости, держа [столик], спускались, помощник следовал за ними.

Если присутствовали *гуны* [или] *дафу*, то приказывали человеку взять [их] столики; [далее все происходило] в соответствии с ритуалом гостя.

Рядовые гости⁴ спускались.

¹ Те самые «посыльные».

² Гость — с западной стороны от яств, помощник *цзе* — с южной стороны от яств [35, с. 81].

³ Ао Цзи-гун поясняет, что под «присесть» (*цзо* 坐) имеется в виду «присесть, чтобы отдохнуть и выпить вина» [24, цз. 4]. Ян Тянь-юй придерживается схожего мнения [35, с. 81].

⁴ Имеются в виду три старших гостя [35, с. 82].

22

[Гость, хозяин, помощник *цзе*] снимали обувь; как и ранее, совершая малые поклоны и уступая, поднимались [в зал], рассаживались [на циновках].

Затем [им] подносили [яства]¹.

[Все] без счёту [опустошали] кубки.

[Все] без конца [слушали] музыку.

23

[После завершения ритуала] гость выходил, играли [гимн] «Гай [ся]».

Хозяин провожал за ворота, дважды совершал поклон *бай*.

24

Если [в числе] гостей присутствовали помощники *цзунь* [в ранге] *гун*, *дафу*, то [они] входили [в училище *сян*] после [того, как] один человек подносил кубок *чжи*².

Циновки [помощников *цзунь* располагали] с восточной стороны от [циновки] гостя, [для] *гуна* — три слоя, [для] *дафу* — два слоя.

[Когда] *гун* или *дафу* входили [в училище *сян*], спускался хозяин, спускались гость [и] помощник, спускались рядовые гости³, [все] занимали прежние места⁴.

Хозяин приветствовал [пришедших]; совершая малые поклоны и уступая, [они] поднимались.

Гун поднимался [в зал], следовал ритуалу гостя, отказывался от одного [слоя] циновки⁵, [поэтому хозяин] посылал человека убрать его.

Что касается *дафу*, то [он] следовал ритуалу помощника *цзе*; [если] присутствовал *гун*, то [*дафу*] отказывался от дополнительного [слоя] циновки, скручивал [его и клал] у [северного] края циновки — [поэтому] хозяин не [посылал человека] убрать [его].

[Если] *гун* не присутствовал, то, [когда] *дафу* отказывался от дополнительного [слоя] циновки, хозяин отвечал [несогласием, поэтому *дафу*] не убирал дополнительный [слой] циновки.

¹ Цзя Гун-янь конкретизирует: «Подносили нарезанную на большие куски собачатину (*гоу цзы* 狗臠) и мясной соус (*хай* 醢)» [25, цз. 4].

² Помощники *цзунь* входили в училище только после того, как один человек (一人) поднёс кубок *чжи* гостю, но это должно было произойти до прихода музыкантов, т.е. между событиями, описанными в 10 и 11 разделах.

³ Имеются в виду три старших гостя.

⁴ Речь идет о тех местах у входа, на которых они располагались при встрече главного гостя — слева от ворот, лицом на восток.

⁵ Как уже было сказано, место для *гуна* было устроено с использованием циновок, уложенных в три слоя, для *дафу* — в два слоя, поэтому *гун*, выражая скромность, демонстративно отказывался от одного слоя циновки, чтобы сравняться с *дафу*.

25

На следующий день гость, облачившись в платье, в котором [накануне посещал училище] при *сяне*, [отправлялся], чтобы поблагодарить за милостивый прием.

Хозяин, одетый так же, как и гость, совершал поклон *бай*, [благодаря за оказанную ему честь].

[В училище *сян*] хозяин снимал [парадную] одежду, [надевал платье *сюаньдуань*]¹, после благодарил *сычжэна* [и других участников вчерашнего ритуала].

[Хозяин назначал *сычжэна* гостем]², помощника *цзе* не было, [жертвенных животных] не умерщвляли, подносили сушеное мясо [и] мясной соус, подносили лишь яства, [что] были.

[Хозяин] приглашал тех, кого хотел.

[С согласия хозяина] приглашали учителей, *цзюнь-цзы*.

Бинь, *цзе* не участвовали.

[Слушали] лишь музыку, [которую] хотели.

26

Записи.

Сян [*дафу* направлялся] договариваться [с] гостем *бинь* [и] помощником *цзе*, облачившись в парадную одежду *чаофу*, [в качестве *биня* и *цзе*] назначали способных, не извещали дважды³.

Тростниковые циновки окаймляли небелёным шёлком.

Кубки *цзунь* покрывали грубой пеньковой тканью, [когда] приходил гость, её убирали.

[Используемое] в ритуале жертвенное животное — собака.

Варили с северо-восточной стороны от зала *тан*.

[При] подношениях [вина] использовали кубки *цзюэ*, в других [случаях] — кубки *чжи*.

Подносимое сушеное мясо [было из] пяти ломтей, поперек них клали ломоть [используемый] в жертвоприношениях, выносили слева из [западных покоев *си*] *фан*.

Столики *цзу* [брали] у восточной стены, поднимали [в зал] по западным ступеням.

[На] столик *цзу* гостя [клали] позвоночник, рёбра, плечо, лёгкие.

[На] столик *цзу* хозяина [клали] позвоночник, рёбра, лучевую кость, лёгкие.

¹ Это следует из комментариев Цзя Гун-яня и Ао Цзи-гуна [25, цз. 4; 24, цз. 4].

² На это указывает Чжэн Сюань [25, цз. 4].

³ Например, при совершении ритуала надевания шапки (*гуань ли* 冠禮), за три дня до начала церемонии извещали всех гостей [40]. Ритуал пира в училище при *сяне* не предусматривал подобного извещения.

[На] столик *цзу* помощника *цзе* [клали] позвоночник, рёбра, бедро, голень, лёгкие.

[Используемые] лёгкие — *ли* [фэй].

Все [мясо срезали] с правой [части] тела [собаки], подавали, [направив] жилами [к тем, кому предназначалось подносимое].

[Получив подношение и осушив] кубок *цзюэ*, совершали поклон *бай* [благодаря хозяина], попусту не вставали¹.

Тот, кто сидя осушал кубок *цзюэ*, допив, совершал поклон *бай*; тот, кто стоя осушал кубок *цзюэ*, допив, не кланялся².

Всякий раз, [когда из кубка не пили, его] ставили слева [от яств]³, при намерении угостить [гостя и помощника *цзе*] — справа.

[Из] трех старших гостей один противился [тому, чтобы хозяин] ополаскивал [кубок]⁴, [это происходило] согласно ритуалу гостя.

Стоявшие [во дворе гости располагались] лицом на восток, с северной стороны — старшие; если было [много гостей], то [обращались] лицом на север, с восточной стороны⁵ — старшие⁶.

Юэчжэн и стоявшие [перед залом гости принимали] яства согласно возрасту.

Каждый раз, при поднесении [гостю, помощнику *цзе* и рядовым гостям] кубка *цзюэ*, [в этих] трёх случаях [подносили] не только кубок⁷.

[После того, как начинали] играть музыку, *дафу* не входили⁸.

¹ Получив подношение, было необходимо отблагодарить (*цзо* 酢) хозяина [25, цз. 4].

² Участники ритуала, обладавшие высоким социальным статусом, пили вино сидя, а те, чей статус был низок, пили стоя. Это было железным правилом, однако исключение могло быть сделано для музыкантов, которые, как говорилось ранее, были слепыми, поэтому им не запрещалось пить вино сидя [25, цз. 4].

³ Когда вино из кубка не пили, его ставили слева — с той стороны, где кубок не мешал бы пользоваться правой рукой [35, с. 87].

⁴ Когда хозяин делал подношение старшим гостям, он ополаскивал кубок только для самого старшего из них, соответственно, только один — самый старший — противился тому, чтобы хозяин мыл для него кубок.

⁵ По мнению сунского историка Ао Цзи-гуна, в данном фрагменте оригинального текста («с восточной стороны — старшие» допущена ошибка. В своей работе «И ли [со] сборником изъяснений» Ао Цзи-гун приводит, по его мнению, правильный вариант: «Старшие становились с западной стороны» [24, цз. 4]. Цинский канонист Вэй Се-мэн 韋協夢 (XIX в.) соглашается с таким умозаключением [29].

⁶ В комментариях сказано, что, когда гостей было мало, все «вставали лицом на восток, к северу — старшие», а когда гостей было много, все «вставали лицом на север, к востоку (к западу — по Ао Цзи-гуну) — старшие» [25, цз. 4].

⁷ Помимо кубка *цзюэ*, подносили сушеное мясо и мясной соус.

⁸ Помощник *цзунь* в ранге *дафу* помогал хозяину в проведении музыкальной части ритуала. Если он приходил после начала музыкального представления, то его присутствие было бессмысленным [35, с. 87].

[Когда совершали] подношение музыкантам *гун* и [музыкантам, игравшим на] *шэн*, брали кубки *цзюэ* из верхнего бамбукового ящика; завершив подношение, ставили в нижний ящик.

Что касается [музыкантов, игравших на] *шэн*, то подношение [им совершали] на западных ступенях; литофон *цин* [размещали] между лестницами, вдоль стрехи; играли на нём, [обратившись] лицом на север,

Хозяин [и] помощник *цзе* всегда занимали циновку с северной стороны, покидали — с южной.

[Когда] *сычжэн* осушал кубок *чжи*, [подносили] яства к его месту.

Всякий раз, [во время] всеобщего пира, не ополаскивали [кубки *чжи*].

Не ополаскивали [кубки, поэтому] не приносили [вино] в жертву.

[Когда] заканчивался всеобщий пир, *ши* не входили¹.

[Когда] убрали столики *цзу*, [то] столики гостя, помощников *цзе* [и] *цзунь* спускали младшие гости, затем [они] передавали [столики] сопровождающим; столик хозяина [хранили во дворе] с восточной стороны.

Юэчжэн повелевал исполнять [гимн] «Гай-[ся]»: гость покидал [циновку, и когда] подходил к ступеням, [начинали] играть [гимн] «Гай-[ся]».

Если присутствовали *гуны*, то [циновку] *дафу* [располагали] с северной стороны от хозяина, [обращали её] на запад.

Помощники хозяина *цзаньчжэ*² [стояли во дворе, обратившись] лицом на запад, с северной стороны — старшие, не участвовали в [подношениях и во всеобщем пире, только когда] без счёту [опустошали] кубки, присоединялись.

«Ли цзи»

Глава 45. Значение [ритуала] пира в училище при *сяне*³

1

Значение пира в училище при *сяне*.

Хозяин совершал поклон *бай*, приветствуя гостя за воротами училища, [оба] входили, трижды совершали малый поклон *и* и затем подходили к ступеням, трижды уступали и после поднимались — таким образом проявляли почтение *цзунь* [и] уступчивость *жан*.

[Хозяин] омывал [руки], ополаскивал [кубок *чжи*], поднимал его, [поднося гостю *бинь* вино], — таким образом проявляли чистоту *цзе*.

[Хозяин] совершал поклон *бай*, [когда] прибывал [гость; гость] совершал поклон *бай* [благодаря хозяина, который сам] ополаскивал [кубок; снова]

¹ Помощник *цзунь* в ранге *ши* помогал хозяину в проведении официальной части ритуала. Если он приходил после всеобщего пира (когда начиналась неформальная часть ритуала), то его присутствие было бессмысленным [35, с. 87].

² *Цзаньчжэ* 贊者, ассистенты, служители, помогающие хозяину в ходе ритуала.

³ Перевод выполнен по [6, т. 2, с. 999—1011].

совершал поклон *бай*, [когда] принимал [вино, подносимое хозяином; хозяин] совершал поклон *бай*, поднося [вино гостю; гость] совершал поклон *бай*, завершая [ритуал], — таким образом проявляли уважение *цзин*.

Почтительность *цзунь*, уступчивость *жан*, чистота *цзе*, уважение *цзин* — то, с помощью чего *цзюнь-цзы* налаживают отношения друг с другом.

[Когда] *цзюнь-цзы* почтителен, уступчив, — не [случаются] раздоры, [когда *цзюнь-цзы* проявляет] чистоту, уважителен, — не [бывает] распушенности, [когда] нет распушенности, нет раздоров, то далеко до сомнений, споров.

[Когда] нет сомнений, споров, нет зла — мятежей.

Так *цзюнь-цзы* избегают людского зла, поэтому совершенномудрые установили это как [высший принцип] Дао.

2

*Сян жэнь*¹, *ши*, *цзюнь-цзы*, [исполняя ритуал], кубок *цзунь* помещали между покоями *фан* [и] дверью *ху*, гость [и] хозяин совместно его [использовали].

Кубок *цзунь* наполняли вином *сюаньцзю* — ценили его простоту.

Угощения выносили из восточных покоев *дун фан*, хозяин подносил их [гостю].

Лохань *си* располагали напротив восточного угла крыши, хозяин таким образом сам [проявлял] чистоту, и так прислуживал гостю.

3

Гость *бинь* [и] хозяин *чжу* подобны Небу [и] Земле, [помощники] *цзе* [и] *цзунь* подобны [силам] *инь* [и] *ян*, три гостя подобны трем небесным светилам².

Три уступки подобны свету луны, появляющемуся на третий день³.

Размещение [участников ритуала] по четырем сторонам подобна четырем временам года.

4

Суровые [и] морозные силы [между] Небом и Землей зарождаются на юго-западе, а усиливаются на северо-западе, эти силы [олицетворяют] высшую суровость Неба и Земли, эти силы — [величественная] справедливость *и*⁴ Неба и Земли.

¹ *Сян жэнь* 鄉人, он же *сян дафу* 鄉大夫, исполнял роль хозяина в ходе пира в училище при *сяне*.

² По поводу трех небесных светил Ян Тянь-юй, ссылаясь на сунского ученого Вэй Чжи衛湜, рассуждает, что невозможно с уверенностью говорить о том, что это за небесные тела; древние называли их «три больших созвездия» (*сань да чэнь* 三大辰): созвездие Сердца (*синь* 心); созвездие Ориона (*фа* 伐); Полярная звезда (*бэй чэнь* 北辰) [41, т. 2, с. 1064].

³ На третий день новолуния лунный свет становится заметным на небосклоне.

⁴ *И* 義, должная справедливость, долг по отношению к старшему, порядочность, верность. Одна из важнейших конфуцианских добродетелей.

Теплые [и] мягкие силы [межу] Небом и Землей зарождаются на северо-востоке, а усиливаются на юго-востоке, эти силы [олицетворяют] великую добродетель шэн дэ¹ Неба и Земли, эти силы — гуманность жэнь² Неба и Земли.

Хозяин [желает выразить] почтение гостю, поэтому усаживает его на северо-западе, а помощника — на юго-западе, чтобы [он] помогал гостю.

Гость общается с людьми посредством справедливости и, поэтому занимает место на северо-западе.

Хозяин общается с людьми посредством добродетели дэ и великодушия хоу³, поэтому занимает место на юго-востоке.

А помощника цзунь усаживали на северо-востоке, чтобы [он] помогал хозяину.

Общение, [основанное на] гуманности жэнь [и] справедливости и, [понимание] обязанностей гостя [и] хозяина, [определенное] количество столиков цзу [и] чаш доу⁴ — называется мудростью шэн; [когда] мудростью шэн определяется и с почтением цзин исполняется — [это] называется ритуалом ли; воплощение различий между старыми и молодыми с помощью ли — называется добродетелью дэ.

Дэ — это то, что присуще индивидуальности человека.

Поэтому говорят: «Путь учения древних [заклучался в том], чтобы [люди] с помощью [дэ] обретали присущую им [добродетель]».

Вот почему совершенномудрые трудились над этим.

5

Приносили жертву, совершали возлияние жертвенного вина — почитали ритуал.

Пробовали легкие — [совершали] ритуал пробы.

Смаковали вино — [что означало] завершение ритуала.

[Последнее действие совершалось] на краю циновки, [что] говорило о том, что циновка лежала ровно, [и] не была [предназначена] исключительно для еды и питья, [но и] для совершения ритуала — таким образом возвеличивали ритуал и презирали богатство.

Осушали кубок чжи, поднявшись по ступеням западной лестницы — это говорило о том, что циновка не была предназначена исключительно для еды

¹ Шэн дэ 盛德, великая добродетель, величественное проявление всех высших моральных качеств.

² Жэнь 仁, человечность, человеколюбие, гуманность. Одна из важнейших конфуцианских добродетелей.

³ Хоу 厚, великодушие, благосклонность, сердечность, доброта.

⁴ Доу 豆, чаша, в которую клали квашеные/соленые овощи.

и питья, это [воплощало] значимость [такого порядка вещей], когда сначала — ритуал, а потом — богатство.

[Когда] сначала ритуал, а потом — богатство, тогда народ становится почтительным, уступчивым и избегает споров.

6

Ритуал пира в училище при *сяне*.

Шестидесятилетние сидели, пятидесятилетние — стояли, [готовые] услужить — услышав [распоряжение, касающееся] службы, исполняли [его]: таким образом показывали уважение к старшим.

[Перед] шестидесятилетними ставили три [чаши] *доу*, [перед] семидесятилетними — четыре [чаши] *доу*, [перед] восьмидесятилетним — пять [чаш] *доу*, [перед] девяностолетними — шесть [чаш] *доу*: таким образом показывали заботу [о] пожилых.

[Когда] люди познают уважение к старшим, заботу о пожилых, только тогда смогут стать на путь преданности родителям и почтения к братьям.

[Когда] люди дома преданны родителям и почтительны к братьям, выйдя из дома, [они] уважают старших и заботятся о пожилых: только тогда [в] воспитании достигнуты успехи; [когда в] воспитании достигнуты успехи, только тогда государство может [пребывать] в покое.

Сыновняя почтительность *сяо*, о которой говорят *цзюнь-цзы*, не [требует] приходить [в каждый] дом и ежедневно наставлять [в этом]; собирая всех вместе [на церемонии] стрельбы из лука, обучая всех ритуалу пира в училище при *сяне*, и утверждается преданное родителям и почтительное к братьям поведение.

7

Кун-цзы сказал: «Я наблюдал [ритуал пира] в [училище при] *сяне*, и понял, насколько прост путь вана».

8

Хозяин *чжужэнь* лично звал гостя *бинь* и помощника *цзе*, а рядовые гости *чжун бинь* сами следовали за ними; у ворот [училища *сян*], хозяин кланялся гостю *бинь* и помощнику *цзе* [приглашая их войти], а рядовые гости *чжун бинь* входили сами: в этом — значение различия между благородными [и] низкими.

9

[Войдя в ворота училища *сян*, гость и хозяин], трижды [совершали] малый поклон *и*, подходили к ступеням; [хозяин] трижды уступал [гостю], поднимался с [ним по ступеням, в зале *тан* хозяин] приветствовал поклоном пришедшего [гостя], угощал вином; церемонии [взаимных] уступок [*чжу* и *биня*]

были многочисленны, что касается помощника *цзе*, [подобных церемоний] немного.

Что касается [поднесения вина находившимся внизу зала *тан*] рядовым гостям *чжун бинь*: [они] поднимались¹, принимали [подношение вином], сев, приносили [его] в жертву, [затем], поднявшись, выпивали; не благодаря [хозяина], спускались, [занимая прежние места: таким образом] точно определяли значение обилия [и] скудности [церемоний].

10

Входили музыканты *гун*, поднимались [в зал *тан*], пели три мелодии, хозяин подносил им [вино]; входили [музыканты, игравшие на] *шэн*, [исполняли] три мелодии, хозяин подносил им [вино; затем] поочередно пели [и исполняли] три мелодии; [в заключении] вместе пели [и исполняли] три мелодии.

[Старший] музыкант объявлял, [что исполнение] музыки завершено, тут же [музыканты] уходили.

Один человек поднимал кубок *чжи*, тогда [хозяин] назначал ведающего ритуалом: [так становится] понятным, [как] участники ритуала могли [пробывать в] безмятежности [и] радости, при этом не предаваться праздности.

11

Гость *бинь* угощал хозяина *чжужэнь*, *чжужэнь* угощал помощника *цзе*, помощник *цзе* угощал рядовых гостей *бинь*², [далее] угощали по старшинству — молодые [и] старшие, заканчивая *восичжэ*: [так становится] понятным, [что благодаря] ритуалу, можно уважать старших и не упускать [при этом никого].

12

[Гость и хозяин] спускались [из зала *тан*], снимали обувь, [вновь] поднимались, занимали места, осушали кубки *цзюэ* без счета.

Церемония распития вина [подразумевала, что] утром не откладывали аудиенцию, [и] вечером не откладывали встречу³.

[Когда] гость *бинь* уходил, хозяин *чжужэнь* кланялся, провожая; церемония соблюдена полностью — [так становится] понятным, [что благодаря] ритуалу, можно [пробывать в] покое [и] веселости, и [при этом] не беспутствовать.

¹ Понимались, следуя по порядку один за другим по западным ступеням [41, т. 2, с. 1068].

² Ян Тянь-юй считает, что здесь под «рядовыми гостями» подразумеваются трое старейших из них, и *цзе* подносил угощение самому старшему из них, тот — следующему по возрасту и так далее — всем остальным рядовым гостям [41, т. 2, с. 1070].

³ Это подразумевало, что дела важнее, и их не откладывали ни утром, ни вечером, несмотря на ритуал, связанный с употреблением вина.

13

Различать благородных [и] низких, разделять пышность [и] сдержанность [при исполнении ритуала, пребывать в] гармонии [и] наслаждении, но не предаваться праздности, уважать старших и не упускать [при этом никого], [пребывать в] довольстве [и] веселости, но не беспутствовать: соблюдения этих пяти [установлений] достаточно, чтобы совершенствовать себя [и] умиротворять государство.

[Когда] все царства пребывают в мире, — и Поднебесная пребывает в мире.

Поэтому [Кун-цзы] говорил: «Я наблюдал [пир в училище при] *сяне* и понял, насколько прост путь вана».

14

Значение [ритуала] пира в училище при *сяне*: назначали гостя *бинь*, чтобы уподобить Небу, назначали хозяина *чжу*, чтобы уподобить Земле, определяли [помощников] *цзе* [и] *цзунь*, чтобы уподобить солнцу [и] луне, назначали трех гостей *сань бинь*, чтобы уподобить трем светилам.

Древние установили ритуал, основа его [определяется] Небом [и] Землей, регулируется [он] Солнцем [и] Луной, следует [за] тремя светилами — это и есть корень управления [и] воспитания.

15

Собачатину варили с восточной стороны: появление порождающей силы *ян* происходит с восточной стороны.

Лохань *си* [располагали] у восточных ступеней, вода, [которой совершали омовение], находилась к востоку [от лохани] *си* — это [подобно] морю, [расположенному в] левой [части] мира¹.

Кубок *цзунь* содержал слабое вино² — [тем самым] наставляли народ не забывать основы *бэнь*.

16

Гостю *бинь* следовало [обратиться лицом на] юг.

Восточная сторона [соответствует] весне, весна подразумевает начало жизни, порождает все сущее — [в этом заключена] мудрость *шэн*.

Южная сторона [соответствует] лету, лето подразумевает величие, питает все сущее, возвращает все сущее, возвеличивает все сущее — [в этом заключена] гуманность *жэнь*.

Западная сторона [соответствует] осени, осень подразумевает жатву, своевременно собирать урожай — [в этом заключено] соблюдение долга *и*.

¹ Ян Тянь-юй так поясняет эту фразу: «Море находится на востоке, став, обратившись лицом к югу, можно увидеть его с левой стороны» [6, т. 2, с. 1009—1010].

² Своеобразное подражание прошлому — ведь в глубокой древности не было вина, использовали только воду.

Северная сторона [соответствует] зиме, зима подразумевает внутреннее, внутреннее — это сокрытое *цан*¹.

Поэтому [когда] Тянь-цзы стоит: слева — мудрость *шэн*, лицом обращен к гуманности *жэнь*, справа — долг *и*, за спиной — сокровенное *цан*.

17

Помощнику *цзе* следовало, [обратившись лицом на] восток, находиться между гостем *бинь* [и] хозяином *чжу*.

Хозяину следовало расположиться с восточной стороны, восточная сторона [соответствует] весне, весна подразумевает начало жизни, порождает все сущее; хозяин, совершая это, порождает все сущее².

18

Луна, [спустя] три дня, являет свет; [прошли] три месяца — завершается сезон, поэтому, [совершая ритуал] *ли*, трижды уступают; основывая государство, необходимо учредить [должности] трех *цинов*.

Три [старших] гостя — основа управления [и] обучения, великая тройка [ритуала] *ли*³.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Li Si-jing* (李思敬). Sources of the Confucian Tradition: the Five Classics and the Four Books. Jinan: Shandong Friendship Press, 1998. 111 p.

2. *Ли Шэнь*. Чжунго жуцзяо ши (История конфуцианства в Китае). В 2 т. Шанхай: Шанхай жэньминь чубаньшэ, 1999. 李申。中国儒教史。上海：上海人民出版社, 1999年。

3. Ли цзи цзи цзе / (Цин) Сунь Си-дань чжуань («Ли цзи» [со] сборником разъяснений». Комментар. [цинский] Сунь Си-дань) [Электронный ресурс] // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=106672&page=766>. 禮記集解 (清) 孫希旦撰. (дата обращения: 1.05.2022).

4. Ван Э. «Ли цзи» чэн шу као (Исследование о формировании [текста] «Ли цзи»). Бэйцзин: Чжунхуа шуцзюй, 2007. 349 с. 王鐸。“礼記”成書考。北京中華書局, 2007年。349頁。

5. *Шэнь Вэнь-чжо*. Цзунчжоу лилэ вэньмин каолунь (Исследование и дискуссия о ритуальной культуре Чжоу). Ханчжоу: Чжэцзян дасюэ чубаньшэ, 1999. 560 с. 沈文倬。宗周禮樂文明考論, 1999. 杭州：浙江大學出版社, 1999年。560頁。

6. Ли цзи и чжу / Ян Тянь-юй и чжу («Ли цзи» с переводом и комментариями. Сост. Ян Тянь-юй). В 2 т. Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 2016. 礼記譯注 / 楊天宇譯注。上海：上海古籍出版社, 2016年。

7. Ли цзи сюнь цзуань («Ли цзи» со сводом объяснений) [Электронный ресурс] // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=1504>. 禮記訓纂. (дата обращения: 1.05.2022).

¹ *Цан* 藏, сокрытое, замкнутое в себе.

² Хозяин, совершая ритуал пира, подобен весне, порождающей все сущее.

³ Ритуал *ли* берет за образец природные процессы — то, как «действует» луна.

8. Ли цзи (Записи о ритуале) [Электронный ресурс] // Chinese Text Project, URL: <https://ctext.org/liji/xiang-yin-jiu-yi/zh>. 禮記. (дата обращения: 1.05.2022).
9. Чжоу ли (Установления династии Чжоу) [Электронный ресурс] // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/rites-of-zhou/zh>. 周禮. (дата обращения: 1.05.2022).
10. Чжоу ли чжу шу («Установления династии Чжоу» с комментариями и примечаниями к комментариям) [Электронный ресурс] // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=206690>. 周禮注疏. (дата обращения: 1.05.2022).
11. И ли (Благопристойность и ритуал) [Электронный ресурс] // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/yili/xiang-yin-jiu-li>. 儀禮. (дата обращения: 1.05.2022).
12. И ли цзи ши («И ли» со сборником толкований) [Электронный ресурс] // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=500706>. 儀禮集釋. (дата обращения: 1.05.2022).
13. У ли тун као (Общее исследование пяти ритуалов) [Электронный ресурс] // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=229207>. 五禮通考. (дата обращения: 1.05.2022).
14. Цзо чжуань (Комментарий Цзо) [Электронный ресурс] // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/chun-qiu-zuo-zhuan/zh>. 左傳. (дата обращения: 1.05.2022).
15. Го юй (Речи царств) [Электронный ресурс] // Chinese Text Project. 2006. URL: <https://ctext.org/guo-yu/zh>. 國語. (дата обращения: 1.05.2022).
16. Ян Куань. Си Чжоу ши (История Западной Чжоу). Шанхай: Шанхай жэньминь чубаньшэ, 2003. 877 с. 楊寬. 西周史. 上海: 上海人民出版社, 2003年. 899頁.
17. Инь Чжоу цзинь вэнь цзи чэн (Полное собрание надписей на бронзе эпохи Инь—Чжоу) [Электронный ресурс] // Образовательный интернет-портал «Госюэ даши». URL: <http://www.guoxuedashi.net/yzjwjc>. 殷周金文集成. (дата обращения: 1.05.2022).
18. «Мо-цзы». Об образцах и правилах (4). Воля Неба, верхняя часть (26). Воля Неба, средняя часть (27). Воля Неба, нижняя часть (28) / Перевод и комментарии С.Ю. Рыкова // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке, 2020. № 3(53). С. 17—56.
19. Люй ши чунь-цю (Весны и осени Люй [Бу-вэя]) [Электронный ресурс] // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/lv-shi-chun-qiu/zh>. 呂氏春秋. (дата обращения: 1.05.2022).
20. Ли цзи (Записи о ритуале) [Электронный ресурс] // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/liji/yue-ling>. 禮記. (дата обращения: 1.05.2022).
21. Ху Синь-шэн. Сян инь цзю ли юй ши цюань фэнсу (Ритуал Сян инь цзю и обычай поедания собак) // Вэнь ши чжэ, 2009. № 5. С. 34—48. 胡新生. 鄉飲酒禮與食犬風俗 // 文史哲, 2009年, №5. 第34—48頁.
22. Васильев Л.С. Древний Китай. Т. I: Предыстория, Шан-Инь, Западное Чжоу (до VIII в. до н.э.). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. 329 с.
23. «Сян инь цзю ли» ту чжу (Изображения и комментарии к ритуалу «Сян инь цзю ли») [Электронный ресурс] // 360doc个人图书馆. URL: http://www.360doc.com/content/19/12/11/23/17524610_879168105.shtml. 鄉飲酒禮圖注. (дата обращения: 1.05.2022).
24. И ли цзи шо («И ли» со сборником изъяснений) [Электронный ресурс] // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=97677>. 儀禮集說. (дата обращения: 1.05.2022).

25. И ли чжу шу («И ли» с комментариями и примечаниями к комментариям) [Электронный ресурс] // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=906189>. 儀禮注疏. (дата обращения: 1.05.2022).

26. И ли чжэн и («И ли» [с разъяснениями] истинного смысла) [Электронный ресурс] // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/library.pl?if=en&file=12560&page=54>. 儀禮正義. (дата обращения: 1.05.2022).

27. И ли Чжэн чжу цзюй ду («И ли» с комментариями и пофразовой разбивкой Чжэн [Сюаня]) [Электронный ресурс] // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=748170>. 儀禮鄭註句讀. (дата обращения: 1.05.2022).

28. Ли цзи яо и («Ли цзи» с разъяснениями главного смысла) [Электронный ресурс] // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=82338>. 禮記要義. (дата обращения: 1.05.2022).

29. И ли ли цэ («И ли» с некоторыми комментариями) [Электронный ресурс] // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=379535>. 儀禮蠡測. (дата обращения: 1.05.2022).

30. И ли (Благопристойность и ритуалы) / Перевод и комментарии Пэн Линя. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2012. 583 с. 儀禮 / 彭林譯注. 北京: 中華書局, 2012年. 583頁.

31. Цао Цзянь-дунь. Сянь цинь гу ли таньянь (Исследование древних ритуалов доциньской эпохи). Пекин: Шэхуэй кэсюэ вэньсянь чубаньшэ, 2018. 379 с. 曹建墩. 先秦古禮探研. 北京: 社会科学文献出版社, 2018年. 379頁.

32. Ли цзи (Записи о ритуале) [Электронный ресурс] // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/liji/ming-tang-wei>. 禮記. (дата обращения: 1.05.2022).

33. Ши цзин (Книга песен) / А.А. Штукин, Н.Т. Федоренко. М.: АН СССР, 1957. 612 с.

34. Ли цзи (Записи о ритуале) [Электронный ресурс] // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/liji/xue-ji>. 禮記. (дата обращения: 1.05.2022).

35. И ли и чжу («И ли» с переводом и комментариями) / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2004. 507 с. 儀禮譯注 / 楊天宇撰. 上海: 上海古籍出版社, 2004年. 507 頁.

36. И ли цзи бянь («И ли» со сборником всех книг) [Электронный ресурс] // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=933968>. 儀禮集編. (дата обращения: 1.05.2022).

37. И ли яо и («И ли» с разъяснениями главного смысла) [Электронный ресурс] // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/library.pl?if=en&res=1003>. 儀禮要義. (дата обращения: 1.05.2022).

38. Ли цзи (Записи о ритуале) [Электронный ресурс] // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/liji/shao-yi/zhs>. 禮記. (дата обращения: 1.05.2022).

39. И ли (Благопристойность и ритуал) [Электронный ресурс] // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/yili/shi-hun-li>. 儀禮. (дата обращения: 1.05.2022).

40. И ли (Благопристойность и ритуал) [Электронный ресурс] // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/yili/shi-guan-li>. 儀禮. (дата обращения: 1.05.2022).

41. Ли цзи и чжу / Ян Тянь-юй чжуань («Ли цзи» с переводом и комментариями / Сост. Ян Тянь-юй). В 2 т. Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1997. 禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社, 1997年.

ОФИЦИАЛЬНЫЕ И СТИХИЙНЫЕ КУЛЬТЫ
В ТРАКТАТЕ ИН ШАО
«ПРОНИКНОВЕНИЕ В СМЫСЛ ПОВЕТРИЙ И ОБЫЧАЕВ»
(Фэн су тун и 風俗通義)



Во время эпохи Хань 漢 (202 г. до н.э.—220 г. н.э.), начиная с середины I в. до н.э., в религиозной сфере страны конкурировали две модели: первая представляла собой официальный государственный культ во главе с поклонением Небу и предкам императорской фамилии и продвигалась рядом конфуцианских чиновников и придворных специалистов по ритуалу. Вторая имела сторонников в виде магов-фанши 方士¹ и выступала за включение в имперский пантеон разнообразных местных культов, сформировавшихся частично задолго до прихода к власти рода Лю 劉. Фанши придали этим локальным культам новое значение и выстроили их вокруг центральной идеи поиска бессмертия [1, р. 777—779]. Несмотря на попытки сторонников первой модели создать единую идеологию страны, которая бы соответствовала ее политическому статусу империи, локальные культы, равно как и поиски путей бессмертия имели большую популярность не только среди народа, но и среди разных слоев чиновничества.

К концу Восточной Хань 東漢 (25—220) на фоне слабой политики череды императоров и усиления всестороннего кризиса в стране локальные культы

¹ Фанши были специалистами по разнообразным вопросам, таким как гадания, знамения, космология и особенно техники достижения бессмертия. Судя по всему, они принимали участие в том, чтобы сделать идеи поиска бессмертия более популярными при дворе в эпоху Хань [3, с. 158], а после распада империи Хань и образования первого институционализированного даосского направления — «школы Небесных наставников» — устаревшее название фанши было заменено на муж Дао (дао ши 道士) [3, с. 172].

стали разрастаться в количестве, а поиски путей бессмертия и уходы в отшельничество приобретали все большую популярность [2, р. 438]. Вместе с этим контроль со стороны двора за религиозной жизнью на местах значительно ослаб. Подобная ситуация была существенной угрозой единству империи на разных уровнях, в том числе, на религиозно-духовном. К этой проблеме, в частности, обратился живший в то время государственный деятель и ученый Ин Шао 應劭 (ок. 140 г.— ум. до 204 г.)¹ в своем трактате «Проникновение в смысл поветрий и обычаев» (*Фэн су тун и* 風俗通義), составленном в 194—204 гг. Целью данной работы, обозначенной им во введении, было «проникнуть [в суть] распространенных [среди людей] заблуждений и ошибок и постараться привести их в соответствие с принципом должного»². В дошедших до нас десяти главах трактата Ин Шао занимался критикой ошибок из самых разных сфер: это и нарушения ритуала и морали, и заблуждения в оценке людей, живших в прошлом, а также иллюзии относительно путей достижения бессмертия, суеверий, ложных знамений и стихийных культов.

Тем не менее, судя по характеру дошедших до нас целиком глав трактата³, для Ин Шао было важно не только раскрыть свою критическую точку зрения на данные темы, но и, в частности, обозначить сферу разрешенных государством культов, поэтому одна из глав представляет собой обзор таких культов и дозволяемых народных обычаев. Анализу главы под названием «Свод жертвоприношений» (*Си дянь* 祀典) и критической главы «Чудища и божества» (*Гуай шэнь* 怪神), которая полностью посвящена критике суеверий и ложных сверхъестественных явлений, и будет посвящена настоящая статья.

В реконструированном порядке глав данного трактата, предложенном сунским ученым Су Суном 蘇頌 (1020—1101), две вышеупомянутых главы следуют друг за другом и завершают собою весь трактат [4, р. 341—342]. Поэтому, если следовать этой реконструкции, можно говорить о том, что главы, вероятно, были расположены таким образом и самим автором, что лишний раз подчеркивает общность их тематики и актуальность сопоставления.

Начнем с анализа главы «Си дянь». По всей видимости, предположение Марианны Бюжар (Marianne Bujard) о том, что локальные установленные культы фиксировались в «Своде жертвоприношений» (*Си дянь* 祀典)

¹ Подробнее о жизни и творчестве Ин Шао, его родословном древе, а также перевод его жизнеописания из «Книги [эпохи] Поздняя Хань» (*Хоу Хань шу* 後漢書) см.: [4, р. 29—66, 321—338]

² 通於流俗之過謬，而事該之於義理也。

³ Об истории передачи и утратах в дошедшем до нас тексте трактата см.: [5, р. 105—112].

в Древнем Китае, начиная со времен империи Цинь 秦 (221—206 гг. до н.э.) [1, р. 802], было верным, поскольку это вполне согласуется содержанием и замыслом одноименной главы в составе трактата Ин Шао. Данная глава представляет собой перечень из пятнадцати небольших разделов с предисловием к ним, посвященных различным объектам религиозного поклонения, а также народным обычаям, относящимся ко времени жизни автора. Данные разделы расположены по порядку уменьшения их значимости: от описания наиболее важных культов к менее важным. Сами разделы в том виде, в котором они дошли до нас, включают в себя сведения, которые чаще всего ограничиваются приведением глоссы либо развернутого определения для рассматриваемого понятия, соответствующего названию культа или обычая, а также одной или нескольких цитат из канонических или апокрифических источников, в которых раскрываются его особенности. И хотя в главе также нередко встречаются краткие ремарки автора касательно особенностей исполнения народных обычаев в его время, но даже учитывая их, можно говорить о том, что здесь Ин Шао весьма мало дополнял цитируемые источники собственной точкой зрения и ограничивался воспроизведением уже имеющихся данных.

Глава начинается с введения, в котором автор, пользуясь цитатой из «Государственных речей» (*Го юй* 國語), перечислил государственные жертвоприношения: помимо пяти наиболее важных¹, в них входили жертвоприношения божествам Земли и злаков², древним авторитетным мудрецам, Трем светилам³, известным горам, рекам и озерам и Пяти стихиям⁴. Ин Шао констатировал и то, что во времена Западной Хань, при У-ди 武帝 (141—87 гг. до н.э.) и Пин-ди 平帝 (1 г. до н.э.—6 г. н.э.), объем жертвоприношений значительно вырос, по сравнению с Цинь, и при Пин-ди насчитывалось тысяча семьсот объектов культа, начиная от предков до мелких божеств. Подходя к актуальности создания этой главы, Ин Шао указывает на период упадка, наставшего к моменту его жизни:

¹ В них входили жертвы *ти* 禘 (жертвы Небу на круглом холме), *цзяо* 郊 (жертвы Небу и Земле в предместных храмах), важным предкам *цзун* и родоначальникам рода *цзу* 宗祖, благодарственные жертвоприношения *бао* 報.

² Жертвоприношение божеству Земли (*Шэ* 社) и божеству злаков (*Цзи* 稷) совершалось правителем для испрошения хорошего урожая и благосостояния страны, а также для выражения благодарности. Подробнее см.: [7].

³ Под «Тремя светилами» (*Сань чэнь* 三辰) имелись в виду Солнце, Луна и созвездия.

⁴ «Пять стихий», или *У син* 五行, — одна из важнейших категорий китайской философии, выражалась символами-классами, делящими между собой все явления мироздания. К ним относились Дерево (*му* 木), Огонь (*хо* 火), Почва (*ту* 土), Металл (*цзинь* 金) и Вода (*шуй* 水). *У син* связывались между собой взаимопереходами (взаимопорождением и взаимопреодолением), при помощи которых объяснялись самые различные природные и социальные изменения. Подробнее об *У син* см.: [8].

今營夷寓泯，宰器闕亡，蓋物盛則衰，自然之道，天其或者，欲反本也，故記敘神物曰祀典也。

«Ныне строения разрушены и обиталища [духов] исчезли, утварь распорядителей обрядов утрачена. Видимо, [то, что] вещи, достигая расцвета, приходят в упадок, — [это] естественный путь; вероятно, Небо стремится вернуться к основе, поэтому я записал и изложил [по порядку сведения о] божественных существах и назвал [главу] “Свод жертвоприношений”».

Из этого фрагмента можно видеть осознание автором своего времени как части циклического развития мироздания, за упадком которого должен был последовать новый этап развития. Подобные идеи взаимного перехода противоположностей встречались довольно часто у разных мыслителей в ханьское время: от самых общих, как у Ин Шао, до более конкретных по типу сменяющихся бедности и богатства, слабости и силы в жизни и т.п. [6, с. 23]. Здесь Ин Шао также выразил позитивную надежду на будущее: составляя свою работу и, в частности, эту главу, он, возможно, надеялся, что приводимые в ней сведения будут опорой для закладывания основ нового периода, следующего за упадком.

Перейдем к содержанию главы. В ее разделах, как правило, сообщается, в какое время совершается тот или иной обряд жертвоприношения, кто его исполняет, что приносится в жертву, и, самое главное, с какой целью это производится, т.е. за что благодарят или что хотят получить в результате обряда. Местами Ин Шао также сообщал, на каком основании сложился тот или иной культ (в основном, аргументация сводилась к постулированию важности того или иного фактора в жизни людей: злаки обеспечивают питанием людей, дожди орошают землю и способствуют урожаю, петух своим криком дает людям знать, когда вставать и ложиться, отпирать и запирасть ворота и т.п.).

Среди объектов культа в составе дошедшей до нас главы перечислены следующие: Сянь-нун 先農 (Шэнь-нун 神農)¹, Шэ-шэнь 社神, Цзи-шэнь 稷神²,

¹ Шэнь-нун, или Божественный земледелец, являлся божеством земледелия, а также культурным героем, по преданию изобретшим сельскохозяйственные орудия, научившим людей сеять злаки, различать лекарственные травы, торговать на рынках [9].

² Божеству Земли Шэ-шэнь и божеству злаков Цзи-шэнь отпращивали важнейшие государственные культы, для которых сооружался алтарь под открытым небом. Им молили об урожае и воздавали благодарность за их благодеяния по отношению к людям. Сочетание Шэ-цзи в древнекитайских текстах могло служить синонимом термина «государственность», что служило подтверждением важности данного ритуала в Древнем Китае [7; 10].

Лин-син 靈星¹, Цзао-шэнь 竈神², Фэн-бо 風伯 и Юй-ши 雨師³, предки 祖, Сы-мин 司命⁴.

Для наглядности можно привести в пример характеристику, которую Ин Шао дал в отношении божества Фэн-бо:

楚辭說：「後飛廉使奔屬。」飛廉，風伯也。謹按：周禮：「以飄燎祀風師。」風師者，箕星也，箕主簸揚，能致風氣。易巽為長女也，長者伯，故曰風伯。鼓之以雷霆，潤之以風雨，養成萬物，有功於人，王者祀以報功也。戌之神為風伯，故以丙戌日祀於西北，火勝金為木相也。

«В “Чуских строфах” говорится: “Фэй-ляню приказал следовать [за мной] позади”. Фэй-лянь — это Фэн-бо. Скромно замечу, что [согласно] “Ритуалам Чжоу”, “с помощью сжигания на костре приносятся жертвы Фэн-бо”. [Что касается] Фэн-бо, [то это] созвездие Цзи⁵, главенствует над просеиванием [зерна], способен направлять *ци*, [переносимые] ветрами. [Триграмма] *сюнь* “Перемен” соответствует старшей дочери (*чжан нью*); [что касается] старшего (*чжан*), [это значит] *бо*, поэтому [божество] называют Фэн-бо. Возбуждают ее (восприимчивость природы) с помощью громовых раскатов, приумножают ее с помощью ветра и дождя⁶,

¹ Лин-син, или «Одухотворенная звезда», — божество земледелия, которому молились об урожае и воздавали благодарности за него. Как утверждал Вяткин Р.В., Шаванн Э. отождествлял её с сигмой и тау созвездия Девы, а Ван Сянь-цян считал это божество символом Хоу-цзи [11, с. 483].

² Цзао-шэнь — дух домашнего очага, который по преданию следил за всем происходящим в доме. Поклонение ему входило в перечень у сы 五祀 («пяти жертвоприношений») домашним духам [12].

³ Фэн-бо, или Хозяин ветров, и Юй-ши, или Повелитель дождей — упоминания обоих божеств встречаются в «Шань хай цзине», где им присваиваются зооморфные черты (Фэн-бо с птичьей головой, рогами, телом оленя и хвостом змеи, а Юй-ши был похож на шелкопряда), там они предстают в свите Хуан-ди 黃帝. Каждому из них соответствовало определенное созвездие: Фэн-бо — созвездие Цзисин 箕星 (Веяльный совок), а Юйши — созвездие Бисин 畢星 (Сачок). Оба почитались как божества, от которых зависел урожай и вообще жизнь природы [13].

⁴ Сы-мин, или Управитель судьбами — божество, отвечавшее за долголетие и судьбу, возможно, также за болезни человека. Члены семьи могли совершать молитвы ему, духу очага и местным божествам в случае смерти родственника. Согласно Чжэн Сюаню 鄭玄 (127—200), это был второстепенный дух, который занимался составлением докладов о плохих поступках людей. Согласно Сыма Цяню, часть созвездия Северного ковша называлась «Дворец Вэнь-чана» (*Вэнь-чан гун* 文昌宮), одна из звезд, входящих в него, называлась Сы-мин. В поздних конфуцианских верованиях Вэнь-чан стал покровителем литературы и сдачи экзамена на чиновничий пост, а в даосизме дух звезды Вэнь-чана продолжал ассоциироваться с божеством, ведающим жизнью людей [11, с. 115; 14].

⁵ Веяльный Совок, седьмое из двадцати восьми китайских зодиакальных созвездий.

⁶ Целиком данная фраза (鼓之以雷霆，潤之以風雨) встречается в «Комментарии “Привязанных слов”» (*Си цы чжуань* 繫辭傳) в главе «Верхняя [часть] “Привязанных слов”»

Фэн-бо вскармливает и доводит до совершенства десять тысяч вещей, обладает заслугами в отношении людей; [что касается] вана, он совершает жертвоприношения, чтобы воздать [ему] за заслуги. Божеством [одиннадцатого циклического знака] сюй является Фэн-бо, поэтому в день [под знаками] бин-сюй [ему] приносят жертвы, [обратившись] на северо-запад, что символизирует то, как огонь преодолевает металл и превращается в дерево¹».

Судя по всему, культ Фэн-бо был распространен в эпоху Хань достаточно широко: ему приносил жертвы не только сам правитель, но и простой народ [15, с. 227—230]. Причем в тексте главы отражен только один способ его почитания как божества, который помогал росту всех живых существ. Однако в эпоху Хань, по крайней мере, согласно тексту II в. до н.э. «Десять тысяч успешных трюков [князя] Хуайнани» (*Хуайнань вань би шу 淮南萬畢術*), он почитался и как злобное божество, которое насылало ураганы на землю; в таком случае, чтобы задобрить его, приносили в жертву собак [15, с. 228]. Возможно, Ин Шао сознательно проигнорировал такие представления об этом божестве, поскольку они сближали поведение Фэн-бо с поведением злых духов и нечисти, что ставило бы под сомнение его нахождение в составе признанных официальной властью божеств.

Среди обрядов Ин Шао в данной главе дал характеристики следующим:

1. Вырезание фигурок Шэнь-ту и Юй-лэя из персикового дерева (*тао гэн 桃梗*) в качестве талисмана против нечистой силы;
2. Развешивание тростниковых веревок (*вэй цзяо 葦茭*) у дверей дома для защиты от злых духов;
3. Изображение тигра (*хуа ху 畫虎*) на воротах дома для устранения зла и защиты от нечисти;
4. Принесение в жертву петуха в различных целях: в конце года для восстановления баланса *инь* и *ян*, в честь Неба и Земли в дни солнцестояния; подвешивание головы петуха в восточных воротах от ядовитых тварей; изображение петуха на дверях или воротах как благодарность за его помощь людям;

(*Си цы шан 繫辭上*) и «Записях о ритуале» (*Ли цзи 禮記*) в главе «Записи о музыке» (*Юэ цзи 樂記*) в контексте описания взаимодействия Неба и Земли как начал *ян* и *инь*, из-за которых происходят всевозможные изменения в природе. Трактование 之 как восприимчивости природы было позаимствовано из перевода «Ли цзи» Дж. Легга [16, р. 13]

¹ В данном случае речь идет, похоже, не о категориях *У син*, а о «Шести сокровищах» (*лю фу 六府*), которые включали в себя воду, огонь, металл, дерево, землю и зерно (*гу 穀*), поскольку принцип смены элементов подходит именно данной схеме. Упоминание *лю фу* можно встретить в «Цзо чжуань», что, вероятно, свидетельствовало о процессе становления набора метафизических категорий в древнекитайской культуре, впоследствии ее полностью выместили *У син*. Подробнее о *Лю фу* см. [17, с. 449—451].

5. Принесение в жертву собаки в четырех воротах селения для защиты от разбойников и ядовитых тварей;

6. Чуский обычай жертвоприношения божеству пищи и питья *люй лэ*;

7. Зимнее жертвоприношение императора предкам и всем духам в виде пойманной добычи *ла лэ*;

8. Обряд очищения для защиты от скверны и злых духов *си лэ*.

Утраченные фрагменты, отнесенные Ван Ли-ци к данной главе [18, с. 487], дают краткие сведения еще об одном обряде под названием «чу лю» *чжэнь лю*¹, который проводился осенью и весной и состоял в выражении почтения прославленным предкам-цзун путем принесения им в жертву оленя и фазана, пойманных императором.

Исходя из состава главы, можно видеть, что она охватывает далеко не все культы, отправлявшиеся в эпоху Хань. Вероятно, глава дошла до нас в неполном виде, однако из данных разделов уже можно заметить акцент автора на приведении тех культов, которые являлись достаточно распространенными и имели значимость для людей: это культы плодородия, защитные культы, культ предков и т.п.

Сопоставляя данную главу со сходным по содержанию материалом ряда глав трактата «Всепроницающие [дискуссии в зале] Белого тигра» (*Бай ху тун* 白虎通), относящегося к тому же литературному жанру, что и «Фэн су тун и», а именно глав «Пять видов жертвоприношений» (*У сы* 五祀) [19, с. 77—82] «Божества Земли и злаков» (*Шэ цзи* 社稷) [19, с. 83—92], «Ритуал и музыка» (*Ли юэ* 禮樂) [19, с. 93—128], «Предки и рода» (*Цзун цзу* 宗族) [19, с. 393—400], можно сказать, что в «Фэн су тун и» уделено внимание не только важнейшим жертвоприношениям, но и простонародным обычаям, таким как изображение тигров и развешивание тростниковых веревок на воротах дома, а также вырезание фигурок Шэнь-ту и Юй-лэя. С другой стороны, в «Бай ху тунэ», в отличие от этого, внимание было обращено к тому, почему сложились те или иные традиции (что, в принципе, пояснялось не так уж часто в других древнекитайских текстах), каково символическое значение принесения жертв в определенное время и в определенном количестве.

Учитывая обзорный характер данной главы, использующей, в основном, цитирование других источников как основу, следует обратить особое внимание на те небольшие ремарки, которые оставил Ин Шао по поводу исполнения некоторых обрядов во время его жизни. Одна из них касается изображения тигров. Их и остальные упомянутые выше обычаи связывает общий мифо-

¹ То же самое, что «чу лю» *чжэнь лю* (腰 и 劉 были взаимозаменяемыми), дословно название ритуала значит «тигр убивает», причем *чу чжэнь* «тигр» понимался в переносном смысле как «храбрец», что указывало на императора в роли охотника на жертвенных животных в ходе ритуала [20, с. 4173].

логический сюжет, впервые изложенный в «Каноне гор и морей» (*Шань хай цзин* 山海經): Ин Шао пересказывает его, повествуя о том, что в древности жили братья Шэнь-ту и Юй-лэй, обитавшие на горе Душошань 度朔山¹. На ней, под персиковым деревом, они инспектировали всех духов; если среди них были те, кто несправедливо вредил людям, то Шэнь-ту и Юй-лэй связывали его тростниковыми веревками и скармливали тиграм. Дальше Ин Шао добавляет, что отсюда возник обычай, когда в канун Нового года уездные начальники украшали вход в жилище фигурками этих двух божеств из персикового дерева, вешали тростниковые веревки и рисовали тигров в надежде получить защиту от зла. Затем Ин Шао пишет отдельно о тигре:

虎者，陽物，百獸之長也，能執搏挫銳，噬食鬼魅，今人卒得惡遇，燒虎皮飲之，繫其爪，亦能辟惡，此其驗也。

«[Что касается] тигра, [это] янское существо, владыка всех животных, способен схватывать и обуздывать, сбивать [враждебный] пыл, глотает и пожирает духов и нечистую силу. Ныне [если] человек внезапно столкнулся с недугом², то сжигает тигриную шкуру и пьет это (разведенный пепел), привязывают его когти [к одежде], [что] тоже может отвратить зло, это подтверждение этого (пожирания тигром духов и нечисти)».

Кроме обычаев с мифологическими истоками, Ин Шао также оставляет собственные ремарки по поводу жертвоприношений петухом и собакой:

今人卒得鬼刺瘵，悟，殺雄雞以傳其心上，病賊風者，作雞散，東門雞頭可以治蠱。由此言之：雞主以禦死辟惡也。

«Ныне, [если] человек внезапно заполучил болезнь, [вызванную] духом, пронзившим [его], [то, когда он] придет в сознание, [должен] убить петуха и приложить его на сердце; [что касается] болезни от вредоносных ветров, [то тогда] изготавливают порошок из петуха; [если] повесить на восточных воротах голову петуха, [то] можно этим излечиться от ядовитых тварей. Отсюда говорят: владеющий петухами с помощью [этого] управляет смертью и избегает зла».

¹ Юань Кэ сообщает об этом мифе с небольшими отличиями и деталями: гора, на которой находились божества, называлась Таодушань 桃都山, она находилась вблизи Восточного моря, а Шэнь-ту и Юй-лэй стояли на границе между миром людей и обителью бесов и проверяли тех сразу после их возвращения из мира людей. Подробнее об этой легенде см.: [21, с. 90—91].

² Здесь У Шу-пин отмечал, что иероглиф 卒 был взаимозаменяемым с 猝, где последний значит «внезапно», «вдруг» [22, с. 311]. Также У Шу-пин и Ван Ли-ци отмечали, что в работе «Высочайше одобренное обозрение [эры] Тай-пин» (*Тай-пин юй лань* 太平御覽), содержащей большое количество утраченных фрагментов «Фэн су тун и», фраза 《今人卒得惡遇》 записывалась как 《今人卒得病》, так что, вероятно, речь шла не о кончине человека, а о внезапной болезни.

今人殺白犬以血題門戶，正月白犬血辟除不祥，取法於此也。

«Ныне люди убивают белых собак и их кровью [делают] надписи на воротах и дверях, в первый лунный месяц кровь белой собаки искореняет [то, что] не благоприятствует [человеку], [данный] способ взят отсюда».

И, наконец, последняя ремарка Ин Шао касается поклонения Сы-мину:

今民間獨祀司命耳，刻木長尺二寸為人像，行者檐簷中，居者別作小屋，齊地大尊重之，汝南餘郡亦多有，皆祠以豬，率以春秋之月。

«Ныне среди народа только¹ Сы-мину жертвы и приносят, вырезают из дерева длиной в один *чи*² и два *цуня*³ человеческую фигурку, путешествующие кладут [его] в шкатулку, в домах отдельно делают маленькое жилище [для него], в землях Ци его широко почитают и ценят, в Жунани и прочих округах [такое] тоже во множестве имеется, все приносят ему жертвы свиньей, обычно в весенние и осенние месяцы».

Этими ремарками в тексте, дошедшем до нас, каждый раз заканчивался тот или иной раздел. Так что, вероятно, автор просто стремился подчеркнуть распространенные особенности культа, которые не выходили за рамки дозволенного в стране, т.е. не вредили населению, а наоборот, помогали избавиться от бед и болезней. В случае с тигром Ин Шао даже пояснил, почему стали использовать именно его (он сосредотачивает в себе силу *ян* и является главным среди животных), то есть автор как бы подчеркнул, что культ возник не на пустом месте, как бывает с суевериями, а был частью устоявшихся представлений.

Подводя итог рассмотрению данной главы, можно говорить о том, что Ин Шао перечислил в ней разнообразные культы, от совершаемых императором до локальных, каждый раз лаконично указывая их главные особенности. Пожалуй, наиболее ценной частью данной главы является описание простонародных культов, не подвергавшихся запрету со стороны официальной идеологии правящего дома. Учитывая то, что не все простонародные культы считались «непристойными» в Китае [3, с. 30—31], можно предположить, что для Ин Шао было важно обозначить в трактате сферу санкционированных государством божеств и обычаев, среди которых, в основном, были культы, способствовавшие урожаю, благополучию населения, исцелению от болезней.

¹ У Шу-пин и Ван Ли-ци на основании сходной цитаты в тексте «Продолжая раздел “И вэнь чжи” “Хань шу” с комментариями» (Сюй Хань чжи чжу 續漢志注) предложили замену иероглифа 獨 на 猶.

² *Чи* — мера длины, которая равнялась 231 мм при Чжоу 周 (XI—VIII вв. до н.э.) и Хань.

³ *Цунь* — мера длины, при Хань равнялся 23,1 мм.

Теперь перейдем к рассмотрению второй анализируемой в данной статье главы. Основные темы, вокруг которых группируется глава «Гуай шэнь», — это отправление стихийных культов, знамения и явления духов живым людям. Обратимся к двум отрывкам из введения к ней:

禮：天子祭天地、五嶽、四瀆，諸侯不過其望也，大夫五祀，士門戶，庶人祖。蓋非其鬼而祭之，諂也。又曰：「淫祀無福。」

«В “Ритуалах” [говорится о том, что] Сын Неба совершает жертвоприношения Небу и Земле, Пяти [священным] пикам¹, Четырем [великим] рекам², *чжухоу* не выходят за рамки их жертвоприношений [горам и рекам, солнцу, луне, созвездиям и небесным светилам]. Сановники — [за рамки] пяти жертвоприношений³, *ши* — [жертвоприношений] воротам и дверям, простой народ — предкам. Ведь “[Совершать] жертвоприношения не своим духам [значит] заискивать [перед ними]”. Также сказано: “Чрезмерные жертвоприношения не [принесут] счастья”».

Можно видеть, что Ин Шао начинает свои рассуждения с идеи о том, что отправление любых культов должно быть выстроено в соответствии с общественной иерархией, а также соблюдаться в определенных рамках. Стоит отметить, что последнюю цитату, взятую из «Записей о ритуале» (*Ли цзи* 禮記), Ин Шао воспроизводит в дошедшем до нас тексте трактата еще дважды (в этой же главе и в главе «Сы дян»). Чрезмерные жертвы, как потом показал Ин Шао в содержании главы, истощают народ и зачастую иницируются шаманами из личной корысти, поэтому могут нести угрозу ухудшения и без того кризисного экономического состояния страны.

由是觀之：則淫躁而畏者，災自取之，厥咎嚮應，反誠據義，內省不疚者，物莫能動，禍轉為福矣。傳曰：「神者，中也。怪者，疑也。」孔子稱「土之怪為墳羊」，論語：「子不語怪，力，亂，神。」故采其晁著者曰怪神也。

«[Если] отсюда взглянуть на это, то те, кто не сдерживая беспокойства, [пребывают] в страхе, сами навлекают напасти, эти невзгоды обращаются и откликаются [им]. Наоборот, [если быть] искренним и полагаться на справедливость, обратиться внутрь [себя] и не [увидеть] пороков, [то] никакие вещи не смогут потревожить, а беды обернутся счастьем. В “Комментарии” сказано: [что касается] божеств, то [это значит] *шэнь* (“распространяться”), [что касается] чудищ, то [это значит]

¹ Пять священных пиков Китая: восточный — Тайшань 泰山; западный — Хуашань 華山; южный — Хэншань 衡山; северный — Хэншань 恒山; центральный — Суншань 嵩山.

² Четыре [великие] реки — это Янцзы, Хуанхэ, Хуайхэ 淮河 и Цзишуй 濟水.

³ Имеются в виду жертвоприношения духам колодца, ворот, дверей, очага, а также жертвоприношение в центральной части дома (*чжун лю* 中霤). Им посвящен отдельный раздел трактата «Бай ху тун», перевод см.: [23, p. 376—378].

и (“удивляться”)¹. Конфуций говорил, что “чудище в земле являлось *фэньяном*”². [Согласно] “Избранным беседам”, “Конфуций не говорил о чудищах, силе, беспорядках и божествах”. Поэтому собрал [наиболее] яркие из этих [историй], составил [главу] и назвал [её] “Чудища и божества”».

Из этой заключительной части введения видно, что в вопросе с потусторонними явлениями Ин Шао более всего интересовали взаимоотношения человека с ними, внутренние качества, которые помогут ему сдержать страх перед ними. Здесь автор, по сути, уже сформулировал основной посыл данной главы: моральная стойкость и невозмутимость при встрече с чудищами либо знамениями — это то, что позволит безболезненно для человека пережить такие случаи. Перейдем к рассмотрению содержания главы.

В отличие от главы «Сы дянь», ряд культов, описание которых представлено здесь, составляют сферу так называемых «непристойных культов» (*инь сы 淫祀*)³. Торчинов Е.А. вслед за Стейном Р.А. выделил основные черты таких культов, среди которых в главе отражены примеры 1) чрезмерных и разорительных культов, 2) требующих кровавых жертвоприношений, а также 3) культов с участием шаманов [3, с. 32]. Остальная часть суеверий, описанных в главе, относится к знамениям либо однократным сверхъестественным явлениям. В дошедшем до нас виде глава состоит из пятнадцати разделов, каждый из которых посвящен отдельной истории, не связанной с другими хронологически или сюжетно. У каждой имеется заголовок, перевод которых можно увидеть ниже:

1. 《世間多有見怪驚怖以自傷者》 «В мире есть множество тех, кто, увидев чудище, были ошеломлены и напуганы так, что навредили себе»;

2. 《世間多有惡夢變難必效》 «В мире есть множество [случаев, когда] бедствия и несчастья из дурного сна непременно подтверждались [наяву]»;

¹ Если первая часть данной глоссы (神者, 中也) встречается в «Толковании письмён и объяснении иероглифов» (*Шо вэнь цзе цзы 說文解字*) и в «Весах суждений» (*Лунь хэн 論衡*), то с происхождением второй не совсем ясно, тем более что звучание двух иероглифов в ней, согласно реконструкции Бакстера и Сагарта, не слишком похоже: 怪 *[k]^wgə-s, 疑 *[ŋ](r)ə. Вероятно, здесь имела место ошибка при переписывании текста, и вместо 疑 должно было стоять 異: глосса с данным иероглифом и *гуай* 怪 имеется в трактате «Бай ху тун» (異之言怪也); более того, их звучание с *гуай* было действительно сходным: согласно Бакстеру и Сагарту, 異 *g(r)ək-s [24, р. 339, 372, 396].

² Данный эпизод встречается в разделе «Наследственный дом Конфуция» (*Кун-цзы ши цзя 孔子世家*) «Записей историографа» (*Ши цзи 史記*) Сыма Цяня 司馬遷 (145?—86? гг. до н.э.), где речь идет о том, что в царстве Лу 魯 обнаружили глиняный сосуд с остатками барана, после чего обратились к Конфуцию, и он посчитал, что это остатки чудища *фэньян* («могильный баран») [11, с. 129—130].

³ Имеются в виду неупорядоченные, не входящие в официальные культы.

3. 《城陽景王祠》 «Храм [в честь] Цзин-вана в Чэнъяне»;
4. 《九江逶迤有唐居山，名有神，眾巫共為取公嫗，歲易，男不得復娶，女不得復嫁，百姓苦之》 «В [уезде] Цзюньцю [округа] Цзюцзян были [горы] Таншань и Цзюйшань, известные [тем, что там] имелись божества; множество шаманов сообща отбирали для [них] замужних женщин; [каждый] год меняли [их], мужчинам не разрешали жениться повторно, а женщинам повторно выходить замуж, простой народ страдал от этого»;
5. 《會稽俗多淫祀》 «В [округе] Гуйцзи [среди] обычаев [было] множество чрезмерных жертвоприношений»;
6. 《鮑君神》 «Божество Государь [Соленая] Рыба»;
7. 《李君神》 «Божество Государь Слива»;
8. 《石賢士神》 «Божество каменное [изваяние] выдающегося мужа»;
9. 《世間多有亡人魄持其家語聲氣，所說良是》 «В мире есть множество [случаев, когда] душа *по* умершего человека, завладев [членом] его семьи, говорила [его] голосом и интонацией; то, что было сказано, действительно [оказывалось] правдой»;
10. 《世間亡者，多有見神，語言飲食，其家信以為是，益用悲傷》 «В мире [среди] умерших множество являлись [в виде] духов, [которые] разговаривали, пили и ели, их семья верила [в то, что это] является правдой, [это] причиняло [им] еще больше горести и печали»;
11. 《世間多有狗作變怪，扑殺之，以血塗門戶然衆得咎殃》 «В мире есть множество [случаев, когда] собаки являлись странными чудищами, их забивали до смерти, а кровью намазывали ворота и двери, чтобы таким образом прекратить бедствия и несчастья»;
12. 《世間多有精物妖怪百端》 «В мире есть множество разнообразных существ-оборотней¹, нечисти и чудищ»;
13. 《世間多有伐木血出以為怪者》 «В мире есть множество тех, кто, срубив дерево, [из которого] стала сочиться кровь, полагали [его] чудищем»;
14. 《世間多有蛇作怪者》 «В мире есть множество [случаев, когда] змеи являлись чудищами»;

¹ Оборотни (цзин 精) — существа или вещи, просуществовавшие дольше отведенного срока, способные принимать человеческий облик. Они представляют опасность для людей, т.к. поглощают их жизненную силу. Согласно традиционным китайским представлениям, оборотнями могли становиться «прожившие сотни лет животные (лисицы, волки, шакалы), причем некоторые (тигры, олени, зайцы) меняют свой цвет на белый (затем иногда, по прошествии еще более длительного периода, — на черный), и птицы, по некоторым поверьям, способные обрести лишь человеческое лицо. Это и очень старые вещи, надолго забытые или, напротив, слишком много бывшие в употреблении, вследствие чего в них переходит часть человеческой души, а при достижении своего рода “энергетического наполнения” возникает человекоподобный фантом с наклонностями вампира, высасывающего кровь или жизненную силу из своей жертвы» [25, с. 25].

15. 《世間人家多有見赤白光為變怪者》 «В мире среди людей есть множество [тех, кто], увидев красное и белое свечение, полагают это странным чудическим».

Данные разделы можно классифицировать на три группы на основании того, как было прекращено или развеяно суеверие либо культ:

1. Суеверия, остановленные должностным лицом;
2. Культи, распавшиеся сами по себе;
3. Знамения и сверхъестественные явления, которые преодолели те, кто сам с ними столкнулся.

К первой группе относятся разделы 1 — 5 данной главы; в них должностное лицо либо подает правильный совет своему правителю о том, почему не нужно поддаваться суеверным страхам, либо ведет активную политику на местах с целью искоренения стихийного культа. В первом случае важно отметить, что чиновник, которому удавалось развеять страхи правителя, опирался в своих убеждениях либо на поиск естественной причины знамения или сна, либо на объяснение его сквозь призму взаимодействия сил *инь* и *ян*. Стоит подчеркнуть, что сходная система аргументации была свойственна и Ван Чуну 王充 (ок. 27—104), пытавшемуся с рационально-критических позиций взглянуть на разнообразные явления.

Во втором случае, когда чиновник решал вопрос с локальными культами, Ин Шао ставил в пример введение уголовных наказаний за их распространение и непреклонность в проведении этих наказаний. Причиной заблуждений народа здесь были либо шаманы, стремившиеся обладать большим авторитетом, либо собственная несдержанность людей в отправлении культа. Через прямую речь одного из чиновников, обосновывавших введение наказаний за чрезмерные жертвоприношения, отражена, по-видимому, позиция самого Ин Шао:

令鬼神有知，不妄飲食民間；使其無知，又何能禍人？

«Если [предположить, что] души умерших и духи имеют разум, то не [стали бы] как попало пить и есть среди людей; а если [представить, что] у них нет разума, то как бы могли [они] вредить людям?»

То есть, даже не претендуя на окончательное знание того, что представляют собой духи и есть ли у них разум, можно считать, исходя из этой фразы, что приносить урон людям они не стали бы. Проблема наличия сознания духов получит дальнейшее развитие в других разделах главы.

В связи с появлением шаманов в ряде историй данной группы стоит подчеркнуть, что Ин Шао был не первым, кто критиковал их. Так, Чжэн Сюань 鄭玄 (127—200), бывший практически современником Ин Шао, тоже писал о том, что шаманы в его время все больше участвовали в отправлении «непристойных культов», что со времен Шан 商 (ок. XVII—XI вв. до н.э.) они утратили

свои знания, компетенции по отправлению официальных жертвоприношений и стали преследовать корыстные цели обогащения за счет пожертвований [26, р. 398—399]. В результате на основании оценки Чжэн Сюаня и Ин Шао можно с высокой степенью уверенности говорить о том, что к концу Восточной Хань положение шаманов в обществе деградировало ввиду поощряемых ими стихийных культов и запугивания местного населения.

Во вторую группу историй в данной главе входят разделы 6—8. На основании их сюжета и структуры можно выделить целый ряд общих черт между ними:

1. В тексте разделов отсутствуют вкрапления точек зрения Ин Шао, а также отсылки к источникам сюжетов;

2. Заблуждения героев историй возникли в результате отсутствия критического осмысления ими стечения обстоятельств;

3. Во всех историях можно заметить гротескное описание развития культа: он буквально вырастает из нелепого стечения обстоятельств (из-за подмены брошенной в лесу дичи на соленую рыбу её принимают за божество, в которое охотно начинает верить все местное население; из-за шутки о том, что забытая возле статуи лепешка является жертвой божеству, разрастается культ, вокруг которого собирается множество шаманов и т.п.);

4. Истории практически не содержат личных имен и характеристик персонажей;

5. События в них происходят в различных уездах округа Жунань 汝南, откуда также был родом Ин Шао;

6. Ни одна из историй не упоминается в других дошедших до нас древнекитайских текстах;

7. Следующим текстом после «Фэн су тун и», в котором приводятся все три истории, является трактат «Баопу-цзы» 抱樸子 Гэ Хуна 葛洪 (281—341). Они пересказываются Гэ Хуном практически дословно, причем в том же порядке, что у Ин Шао, но без указания на источник [27, с. 146—148].

На основании выделенных выше черт можно предположить, что Ин Шао впервые зафиксировал устные предания по сюжетам, бытовавшим в его родном округе, с дидактической целью показать, как нелепо могут выглядеть со стороны популярные местные культы, в основе которых лежит некритическое восприятие фактов.

Для большей наглядности данных характеристик приведем перевод одного раздела под названием «Божество Государь [Соленая] Рыба».

謹按：汝南鰾陽有於田得麿者，其主未往取也，商車十餘乘經澤中行，望見此麿著繩，因持去，念其不事，持一鮑魚置其處。有頃，其主往，不見所得麿，反見鮑君，澤中非人道路，怪其如是，大以為神，轉相告語，治病求福，多有效驗，因為起祀舍，眾巫數十，帷帳鐘鼓，方數百

里皆來禱祀，號鮑君神。其後數年，鮑魚主來歷祠下，尋問其故，曰：「此我魚也，當有何神。」上堂取之，遂從此壤。傳曰：「物之所聚斯有神。」言人共獎成之耳。

«Скромно замечу, что в уезде Тунъян округа Жунань был [человек], поймавший в поле кабаргу. Ее владелец не спешил забрать добычу. Больше десятка телег с товарами проезжали по болотистым [местам], издалека увидели связанную кабаргу, по этой причине забрали [её] и уехали. Стали переживать [о том, что] поступили [плохо], взяли солёную рыбу и положили на то место. Вскоре владелец кабарги направился [туда], не обнаружил пойманную кабаргу, напротив, увидел соленую рыбу, в [том] болотистом месте не было исхоженных троп, был удивлен [тому, что] так произошло, всерьез стал полагать [её] божеством. [Об этом] стали передавать друг другу, [просьбы людей] об исцелении от болезни или мольбы о счастье множество [раз] сбывались, по этой причине в честь рыбы воздвигли молельню. Толпы шаманов по несколько десятков расставляли шатры и [били в] барабаны и колокола, в пределах нескольких сотен ли все съезжались, чтобы совершить моления и жертвоприношения, прозвали [её] божеством Государь Соленая Рыба. Спустя несколько лет после этого хозяин соленой рыбы путешествовал мимо молельни, стал расспрашивать о причине этого и сказал: “Это моя рыба, как же [она может быть] божеством?”. Поднялся в зал и забрал её, после этого культ распался. Предание гласит: “Там, где скапливаются существа, заводятся божества”. Оно говорит о том, что люди укрепляют друг друга [в вере в божеств] и творят их [тем самым], да и только».

Сходными по развязке историями, где вера в сверхъестественное разрушается сама по себе, являются также девятый и десятый раздел. Что касается десятого раздела, то его анализ затруднен тем, что при отсутствии комментариев Ин Шао в нем также нет и дидактического посыла. Он повествует о том, как умерший член семьи стал вновь навещать родственников и вести себя, как обычный человек. Спустя некоторое время его внешняя оболочка разрушилась, и на ее месте оказалась собака. Ввиду отсутствия критических замечаний Ин Шао об этом сюжете ее анализ будет опущен; скорее всего, она дошла до нас в неполном виде.

Девятый же раздел стоит упомянуть отдельно не столько ввиду сюжета, который там излагается, сколько ввиду развития идей о сознании духов в нем:

夫死者，漸也，鬼者，歸也，精氣消越，骨肉歸于土也。

«Ведь умирать [означает] *сы* [“иссякнуть”], души умерших [означает] *гуи* [“возвращаться”], [эссенция]-*цзин* и [дыхание] *ци* исчезают и рассеиваются, а кости и плоть возвращаются в землю».

人相啖食，甚於畜生。凡菜肝鰓臍，尚能病人。人用物精多，有生之最靈者也，何不芥蒂於其胸腹而割裂之哉？猶死者無知審者矣。

«[Случается, что] люди пожирают друг друга, [поступая] хуже, чем скотина. Любые овощи, печень, черепахи и раки могут вызвать болезни у людей. Человек потребляет много эссенции-цзин¹ существ, [если он] потребляет тех, кто в наибольшей [степени обладает] душой среди живых [существ, то] почему же [они] не застревают в его животе и не разрывают [его]? Все же у умерших нет разума и [способности] понимать...».

Здесь Ин Шао подходит к вопросу сознания у духов с двух ракурсов: приведения глоссы для объяснения значения терминов, а также с позиции аргументации, основанной на логической цепочке. Из цитат мы видим, что Ин Шао придерживался взглядов о том, что душа умершего человека утрачивала свою целостность после гибели, распадаясь на цзин и ци, и больше не могла принести вред кому-либо из живых людей. Нельзя не обратить внимание на сходство этих идей со взглядами Ван Чуна, изложенными в главе «О смерти» (Лунь сы 論死) «Лунь хэна». Ван Чун писал о том, что если бы мертвые обладали сознанием, то непременно были те, кто мстил бы своим убийцам, предупреждал бы об убийце родственников и т.п. [6, с. 300—301]. Сходство идей Ван Чуна и Ин Шао в широком смысле отмечалось еще в предисловии к изданию текста «Фэн су тун и» в «Полном собрании [книг] по четырем разделам» (Сы ку цюань шу 四庫全書, 1772—1782 гг.) [18, с. 638—640], однако, как и в случае с трактатом «Бай ху тун», в «Фэн су тун и» отсутствуют прямые отсылки к данному тексту. Несмотря на схожесть идей, Ин Шао не повторяет дословно аргументацию Ван Чуна в данной главе, поэтому нельзя сделать однозначный вывод о том, что Ин Шао заимствовал ее у Ван Чуна.

Переходя к последней группе историй, стоит отметить, что сверхъестественное в них проявлялось в виде разных животных (собак, лис, змей) либо не имело четкого описания, в принципе (как, например, свечение). К этой группе относятся истории 11—15, и, в отличие от акцента на заблуждениях людей в первой половине главы, они сконцентрированы на подаче правильного примера поведения при столкновении со сверхъестественным. При помощи сюжета историй Ин Шао подчеркивал, как бесстрашие и невозмутимость позволяют победить нечисть (либо действительно сразить ее оружием, либо просто без последствий для себя пережить этот опыт). Более того, человеку, проявившему подобные качества, непременно впоследствии сопутствовали повышение по должности, благополучие и т.п.

¹ Помимо значения «оборотень», понятие цзин 精 имеет значение «внутренняя энергия или субстанция, заключенная в каждом живом существе» [28, с. 618—619].

В этом вопросе можно увидеть отличие взглядов Ин Шао от идей Ван Чуна: если Ин Шао делал акцент на том, что удача находится в руках самого человека и зависит от того, насколько он готов проявить свои моральные качества в нужной ситуации (тут же можно привести еще одну цитату из главы «Гуай шэнь»: «жизнь и смерть предопределены, удача или несчастье зависят от человека»¹), то Ван Чун был сторонником идеи предрешенности судьбы человека вне зависимости от его способностей и поведения в течение жизни [6, с. 27—29, 279—285].

Рассмотрим один отрывок из одиннадцатого раздела:

凡變怪，皆婦女下賤，何者？小人愚而善畏，欲信其說，類復裨增；文人亦不證察，與俱悼懾，邪氣承虛，故速咎證。《易》曰：「其亡，斯自取災。」

«Все, кто [распространяют слухи] о странных чудесах — женщины и низшие [люди], чем [это объясняется]? Подлые людишки глупы и хорошо [умеют] запугивать, а [те] хотят верить их словам, все повторяют, и [ложь] разрастается; а образованные люди к тому же не выясняют и [не] проверяют, вместе [с ними] одинаково пугаются и страшатся, вредоносная *ци* вбирает ложь, поэтому вскоре несчастья [начинают] сбываться. В “Переменах” сказано: “В своей гибели самому накликать беду”».

Отсюда становится видно, что Ин Шао все же разделял веру в разнообразные проявления сверхъестественного, и, исходя из этого, видел единственный путь контакта с ними — не поддаваться внутренним страхам.

Сделаем выводы относительно главы «Гуай шэнь». Основной целью для автора в ней была не классификация знамений, духов и т.д., а рассмотрение взаимоотношений людей со сверхъестественными явлениями. Можно наблюдать некоторый переход в данной главе: от рассмотрения историй, тесно связанных с управлением в начале, к моральному аспекту поведения человека в конце, причем и то, и другое являлось для Ин Шао значимым и тесно переплеталось в быту. Критика религиозных суеверий в главе носила назидательный характер. Наиболее частой причиной заблуждений относительно знамений, божеств и культов было, по мнению Ин Шао, отсутствие попыток рационального осмысления людьми явлений, кажущихся им необычными. Борьба с подобными суевериями для автора состояла, соответственно, либо в активных административных мерах по пресечению культов на государственном уровне, либо в проявлении моральных качеств и стойкости на личном уровне. Несмотря на идеи об отсутствии сознания у мертвых и загробного существования души как таковой, можно наблюдать неоднозначную

¹ 死生有命，吉凶由人。

точку зрения Ин Шао на сверхъестественные явления: с одной стороны, он пытается привести обоснование некоторых таких явлений, опираясь на поиск естественных причин «знамений», идеи взаимодействия сил *инь* и *ян* и циркуляции *ци*. С другой стороны, не опровергает окончательно существование нечисти и чудищ в виде животных и т.п.

Исходя из анализа двух данных глав можно выделить и некоторые взгляды Ин Шао относительно культов, рассмотренных им. Во-первых, из содержания глав можно видеть, что локальные культы четко делились на одобряемые и порицаемые автором. В первую группу вошли культы, описанные в главе «Сы дянъ», которые могли быть как общегосударственными, так и народными. Они были официально признанными и имели за собой сложившуюся традицию исполнения; чтобы подтвердить это, Ин Шао в каждом разделе приводил цитаты из авторитетных источников (наиболее часто он прибегал к цитированию «Комментария [господина] Цзо» (Цзо чжуань 左傳) и «Ритуалов Чжоу» (Чжоу ли 周禮), содержащих те или иные сведения о рассматриваемом им объекте поклонения или обычая. Кроме того, их особенностью было то, что они, так или иначе, были направлены на благополучие человека в жизни, будь то урожай, потомство, здоровье и т.п.

Противоположность им составляли стихийные культы, описанные в главе «Гуай шэнь»: за ними не стояла длительная традиция либо официальный авторитет, чаще всего их источник, по мнению Ин Шао, — это устная молва, передающая за собой и множество суеверных и ложных идей. Критика возможности достижения бессмертия здесь была раскрыта через проблему сознания духов после смерти. Ин Шао, так же как и Ван Чун в свое время, прямо возражал способности тела после смерти продолжать свое существование, аргументируя это его распадом на *цзин* и *ци*.

Вернемся к историческим обстоятельствам жизни Ин Шао, в условиях которых возникли данные идеи в его трактате. Автор, судя по всему, четко осознавал, что правильное соблюдение жертвоприношений при дворе, особенно после пожара в Лояне 洛陽 в 190 г., когда была утрачена императорская библиотека, а также перемещения двора в г. Сюйчан 許昌 в 196 г. напрямую зависело от чиновников, которые могли бы восстановить порядок соблюдения ритуалов и норм совершения жертвоприношений. Вследствие этого, Ин Шао в своей работе стремился очертить линию, разграничивающую настоящий культ от ложного, приносящий пользу людям от приносящего вред и разорение. Таким образом автор стремился добиться как урегулированного объема жертв, так и ограниченного количества объектов почитания, что позволило бы избежать пустой растраты казны и сдержать распространение культов, которые могли бы раздробить страну в религиозном отношении.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Bujard M.* State and Local Cults in Han Religion // Early Chinese religion / edited by J. Lagerwey and M. Kalinowski. Brill: Leiden, 2009. P. 777—811.
2. *Barrett T.H.* Religious change under Eastern Han and its successors // China's Early Empires: A Re-appraisal / edited by M. Nylan and M. Loewe. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 630 p.
3. *Торчинов Е.А.* Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: «Андреев и сыновья», 1993. 307 с.
4. *Nylan M.* Feng su t'ung yi: an Exploration of Problems in Han Dynasty Political, Philosophical and Social Unity. A Dissertation presented to the Faculty of Princeton University in candidacy for the degree of Doctor of Philosophy. Princeton: Princeton University, 1982. 642 p.
5. *Nylan M.* Feng su t'ung i 風俗通義 // Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide / ed. by M. Loewe. Berkeley: Society for the study of early China, Institute of East Asian studies, University of California, 1993. P. 105—112.
6. Древнекитайская философия. Эпоха Хань / сост. Ян Хиншун; вступ. ст. В.Г. Бурова. М.: Наука, 1990. 523 с.
7. *Попов П.С.* Шэ-цзи // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. М.: Вост. лит. Т. 2. Мифология. Религия, 2007. С. 759.
8. *Кобзев А.И.* У син // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. М.: Вост. лит. Т. 1: Философия, 2006. С. 451—452.
9. *Рифтин Б.Л.* Шэнь-нун // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. М.: Вост. лит. Т. 2. Мифология. Религия, 2007. С. 756—757.
10. *Дмитриев С.В.* Древнекитайская градостроительная теория по данным Као гун цзи // Общество и государство в Китае. Т. XXXIV. М.: Вост. лит., 2004. С. 74—91.
11. Сыма Цянь. Исторические записки / пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина; под общ. ред. Р.В. Вяткина. М.: Восточная литература, 2003. Т. 2. 567 с.
12. *Рифтин Б.Л.* Цзао-ван // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. М.: Вост. лит. Т. 2. Мифология. Религия, 2007. С. 679—680.
13. *Рифтин Б.Л.* Китайская мифология // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. М.: Вост. лит. Т. 2. Мифология. Религия, 2007. С. 16—25.
14. *Рифтин Б.Л.* Сы-мин // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. М.: Вост. лит. Т. 2. Мифология. Религия, 2007. С. 582—583.
15. *Ма Шу-тянь.* Хуася чжу шэнь (Все божества Цветущей Ся). Пекин: Бэйцзин Яньшань чубаньшэ, 1990. 569 с. 馬書田。華夏諸神。北京燕山出版社, 1990年。569頁。
16. The Sacred Books of China — The I Ching / Transl. by J. Legge. New York: Dover Publications, Inc., 1963. 448 p.

17. Васильев Л.С. Древний Китай. М.: «Восточная литература» РАН, 2000. Т. 2. Период Чуньцю (VII—V вв. до н.э.).

18. Фэн су тун и цзяо чжу. («Проникновение в смысл поветрий и обычаев» с комментариями) / Хань Ин Шао чжуань, Ван Ли-ци цзяочжу (Хань сост. Ин Шао, ред. Ван Ли-ци). Пекин: Чжунхуа шуцзю, 2010. В 2 тт. 652 с. 風俗通義校注。(漢)應紹撰;王利器校注。中華書局, 2010年。上下冊。652頁。

19. Бай ху тун шу чжэн. («Всепроницающие [дискуссии в зале] Белого тигра» с аргументированным комментарием) / Сост. Бань Гу, комм. Чэнь Ли. В 2 тт. Пекин: Чжунхуа шуцзю, 1994. 812 с. 白虎通疏證 / 班固撰, 陳立校注。中華書局, 1994年。上下冊。812頁。

20. Ханьюй да цзыдянь (Большой толковый словарь китайских иероглифов) / Сюй Чжун-е чжубянь (гл. ред. Сюй Чжун-е). Чэнду: Сычуань цышу чубаньшэ, 2010. 5727 с. Т. 7. С. 3861—4483. 漢語大字典 / 徐中野主編。成都: 四川辭書出版社, 2010年。5727頁。第7冊。頁3861—4483。

21. Юань Кэ. Мифы древнего Китая / пер. с кит., послесловие Б.Л. Рифтина. М.: Наука, 1987. 527 с.

22. Фэн су тун и цзяо ши. (Замечания и комментарии к тексту «Проникновение в смысл поветрий и обычаев») / Дун Хань Ин Шао чжуань; У Шу-пин цзяоши (Восточная Хань. Соч. Ин Шао; замеч. и коммент. У Шу-пина). Тяньцзинь: Тяньцзинь жэньминь чубаньшэ. 1980. 570 с. 風俗通義校釋 / 東漢。應紹撰, 吳樹平校釋。天津人民出版社, 1980年。570頁。

23. Po Hu T'ung: Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall / translation and commentaries by Dr. Tjan Tjoe Som. Leiden: E. J. Brill, 1949. In 2 vol. 726 p.

24. Baxter W.H. and Sagart L. Old Chinese: a New Reconstruction. New York: Oxford University Press, 2014. 431 p.

25. Неклюдов С.Ю. Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // Восточная демонология. От народных верований к литературе. Отв. ред. Н.И. Никулин, А.Р. Садокова. М.: Наследие, 1998. С. 6—42.

26. Fu-Shih Lin. The Image and Status of Shamans in Ancient China // Early Chinese religion / edited by J. Lagerwey and M. Kalinowski. Brill: Leiden, 2009. P. 397—458.

27. Гэ Хун. Баопу-цзы / пер. с кит., коммент., предисл. Е.А. Торчинова. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. 384 с.

28. Рифтин Б.Л. Цзин // Мифы народов мира: энцикл.: в 2 т./ Гл. ред. С.А. Токарев. 2-е изд. М.: Сов. энцикл., 1988. Т. 2. 719 с.

**«ПЛАНКИ СГНИЛИ И БАЛКИ СЛОМАЛИСЬ»:
КРИТИКА КОНФУЦИАНСКИХ КАНОНИЧЕСКИХ
ТЕКСТОВ В ТРАКТАТЕ ЛЮ ЧЖИ-ЦЗИ
«ПОСТИЖЕНИЕ ИСТОРИИ»**



Введение

Эпоха Тан 唐 (618—907) ознаменовалась многими интеллектуальными достижениями, в частности, широко известны художественная литература и памятники политической идеологии этого времени. Однако до сих пор сравнительно малоизученной оставалась танская теория исторической мысли. Вместе с тем, именно при Тан был написан первый китайский трактат по теории традиционной историографии — «Постижение истории» / «Проникновение в историю» (*Ши тун* 史通).

Китайская традиция историописания по праву считается одной из древнейших в мире, однако историописание как таковое и рефлексия над принципами записи истории — это занятия взаимодополняющие, но не всегда воплощающиеся в письменных памятниках синхронно. Так, несмотря на богатейшее историческое наследие древнего Китая, вплоть до трактата Лю Се 劉勰 (465—522) — одного из основателей литературной критики в Китае — «Резной дракон литературной мысли» (*Вэнь синь дяо лун* 文心雕龍)¹, теория исторической мысли существовала или как часть самих исторических сочинений (например, в послесловиях в династийных историях), или как составляющая философско-политического дискурса (в философских трактатах, равно как и в конфуцианских комментариях к каноническим текстам также затрагивались принципы историописания).

¹ В составе ВСДЛ есть глава «Исторические сочинения и жизнеописания» (*Ши чжуань* 史傳), в которой впервые, пусть и кратко, анализируется развитие исторической науки в Китае.

В этом смысле трактат Лю Се, безусловно, открыл новые горизонты не только для литераторов, но и для историков — он впервые проанализировал основные направления исторической мысли и сами исторические жанры. Однако общая парадигма мысли Лю Се наложила отпечаток на анализируемый им исторический материал. Во-первых, глава получилась сжатой, в ней удалось рассмотреть лишь магистральные линии и основные персоналии. Во-вторых, одной из фундаментальных идей Лю Се было утверждение именно конфуцианских канонических текстов в качестве основы литературной (по сути, и всей интеллектуальной) деятельности человека. Такой ход мысли неизбежно ставил историческую науку и историографию в зависимое положение от идей и жанровых форм, заложенных в канонах, ведь любое историческое сочинение должно было на них равняться:

故論說辭序，則《易》統其首；詔策章奏，則《書》發其源；賦頌歌贊，則《詩》立其本；銘誄箴祝，則《禮》總其端；記傳盟檄，則《春秋》為根：并窮高以樹表，極遠以啟疆，所以百家騰躍，終入環內者也。

«Перемены» правят сутью изысканий-лунь, рассуждений-шо, строф-цы, предисловий-суй. Рескрипты-чжао, эдикты-цэ, челобитные-чжан, доклады-цзоу проистекают из «Документов». «Песни» устанавливают основу од-фу, гимнов-сун, песен-гэ, восхвалений-цзань. «Ритуалы» правят основаниями эпитафий-мин, панегирических некрологов-лэй, поучений-чжэнь, здравиц-чжу. Корень записей-цзи, жизнеописаний-чжуань, клятв-мэн, вызовов-си — в «Чунь-цю». Все эти тексты достигли величайших вершин, закладывая образцы [для подражания] и открыли далекие горизонты. Поэтому как бы сотни авторов не метались, в конце, все равно вернутся в границы, [заданные канонами]» [1, 3/28].

В этом смысле «Ши тун» Лю Чжи-цзи — трактат, в котором принципы и основания исторической науки впервые подверглись целенаправленному систематическому исследованию, а язык, стиль и принципы историографии были выведены из общелитературного дискурса в самостоятельную дисциплину. Цель настоящей статьи — проанализировать, как и на каких основаниях в трактате обосновывается обособление истории от экзегетического дискурса. Для этого необходимо рассмотреть отношение автора трактата к конфуцианским каноническим книгам и выявить особенности его критики этих текстов.

Об авторе трактата

Автор трактата — танский историк Лю Чжи-цзи 劉知幾 (661—721, тж. Лю Цзы-сюань 劉子玄) — родился в семье императорского цензора-шиюйши Лю Цан-ци 劉藏器. Основными сведениями о жизни историка мы располагаем

благодаря официальному жизнеописанию, приведенному в 132-ом цзюане «Новой книги Тан» (*Синь Тан шу* 新唐書) [2, 132/4519—4522] и благодаря автобиографической главе, инкорпорированной в «Ши тун» [3, 10/288—299].

В юности Лю Чжи-цзи не проявлял большого интереса к историческим сочинениям, чем вызывал большой гнев у отца, пытавшегося преподавать ему семейную традицию толкования «Древнейшие документы, [записанные] древним письмом» (*Гу вэнь шан шу* 古文尚書) и побивавшего его палками, поскольку учеба Чжи-цзи продвигалась с трудом [2, 132/4519]. Переломным моментом, если верить жизнеописанию, стало то, что Лю Чжи-цзи однажды услышал разговор старших о «Комментарий [господина] Цзо [к канону «Вёсны и осени»]» (*Цзо чжуань* 左傳) и, восхитившись глубиной текста, упрости отца преподавать ему этот текст.

После этого интерес к истории у Лю Чжи-цзи уже никогда не ослабевал, и он ненадолго прервал свои штудии только ради подготовки к сдаче экзаменов. Экзамен на ученую степень *цзиньши* он выдержал в 680 г. и в должности регистратора/архивариуса *чжубо* отправился в место своего первого назначения — уезд Хоцзя 獲嘉 [2, 132/4519]. На этой невысокой должности он пробыл сравнительно долго, только в 699 г. был приглашен ко двору для участия в составлении энциклопедии поэтических произведений о буддизме, даосизме и конфуцианстве «Жемчужины и цветы трех учений» (*Сань цзяо чжу ин* 三教珠英). До этого момента талант и способности Лю Чжи-цзи оставались при дворе без особенного внимания, хотя идея создания масштабного исторического труда уже его посещала:

昔仲尼以睿聖明哲，天縱多能，睹史籍之繁文，懼覽者之不一。刪《詩》為三百篇，約史記以修《春秋》，贊《易》道以黜八索，述《職方》以除九丘，討論墳，典，斷自唐，虞，以迄於周。其文不刊，為後王法。自茲厥後，史籍逾多，苟非命世大才，孰能刊正其失？嗟予小子，敢當此任！其於史傳也，當欲自班，馬已降，訖於姚，李，令狐，顏，孔諸書，莫不因其舊義，普加厘革。但以無夫子之名，而輒行夫子之事，將恐致驚末俗，取咎時人，徒有其勞，而莫之見賞。所以每握管嘆息，遲回者久之。非欲之而不能，實能之而不欲也。

Некогда Чжун-ни, [обладая] проницательной совершенностью, просвещенной мудростью и Небом посланными многочисленными талантами, читал витиеватые тексты исторических сочинений и испугался, что [другие] читатели не будут едины [в их понимании]. [Поэтому он] сократил «Песни», составив триста произведений, сократил [луские] исторические записи, чтобы составить «Вёсны и осени», превознес Дао-путь «Перемен», чтобы искоренить «Восемь законов»¹, изложил «Управление

¹ «Восемь законов» (*ба со* 八索) — сочинение, приписываемое мифическим правителям древности, поясняющее смысл восьми триграмм.

сторонами света»¹, чтобы исключить «Девять холмов»², обсудил «[Три] насыпи» и «[Пять] установлений»³, разделил [историю на периоды] от Яо и Шуня вплоть до Чжоу, [составив «Документы»]. Эти сочинения нетленны, стали законом для последующих правителей. С момента [составления тех текстов], исторических сочинений было все больше. Не будучи прославленным великим талантом, кто сможет исправить их ошибки? Эх! Я, недостойный, осмеливаюсь взять на себя эту ответственность! Относительно исторических книг и биографий, я уже некогда хотел провести коренные исправления в [сочинениях] от Бань [Гу] и [Сы]ма [Цяня] до Яо [Сы-ляня], Ли [Бай-яо], Линху [Дэ-фэня], Янь [Ши-гу] и Кун [Ин-да], везде без исключения следуя старому смыслу. Но не имея репутации Учителя [Куна], самовластно [решать] осуществить дело Учителя, — боюсь, вызову удивление у современных обывателей, буду заклеимён современниками. И пусть даже будет [за мной] заслуга, оценена по достоинству она не будет. Поэтому каждый раз берясь за кисть, вздыхаю и долго топчусь на одном месте. [И дело не в том, что] хочу, но не могу, а [в том, что] в действительности могу, но не хочу [3, 10/289—290].

Из этого пассажа видно, что у Лю Чжи-цзи как у историка и историографа были вполне грандиозные планы по редактуре и написанию официальных исторических сочинений. Причем немаловажно, что его взгляд был довольно критичен, а свою роль в составлении истории он фактически сопоставлял с ролью Конфуция в деле формирования свода канонов. Первым шагом на пути к осуществлению этой мечты стало успешное завершение работы над энциклопедией. После этого Лю Чжи-цзи повысили до должности *чжуцзо цзолана* (левого помощника редактора официальной династийной истории) в Историографическом бюро (*ши гуань* 史館). Любовь к критическим суждениям относительно устоявшихся в традиции трактовок у Лю Чжи-цзи была, очевидно, с молодости. Так, он составил «Историю дома клана Лю» (*Лю-ши цзя ши* 劉氏家史) и «Исследование биографии» (*Пу као* 譜考), в которых доказывал, что императорский клан Лю происходил не от мифического совершенного мудрого императора Яо, а от Лу Чжуна 陸終 — правда, не менее мифического сына одного из основателей княжества Чу, У Хуэя [2, 132/4521].

¹ «Управление сторонами света» — скорее всего подразумевается глава из «Чжоу ли» — «Чиновник, ведавший картами и данью» (*Чжи фан ши* 職方氏).

² «Девять холмов» (*цзю цю* 九丘) — еще одно сочинение, приписываемое древним правителям, о девяти областях Древнего Китая.

³ «[Три] насыпи» и «[Пять] установлений» (*Сань фэнь у дянь* 三墳五典) — сочинения, приписываемые правителям древности, о Дао-пути мифических императоров Китая.

Далее он в разные годы занимал ряд должностей, по большому счету, никогда не покидая службу в Историографическом бюро. При этом, сказать, что условиями работы при дворе в общем и в бюро в частности, Лю Чжи-цзи был недоволен, значит выразиться очень мягко. Он постоянно ощущал неоцененность своих талантов и давление со стороны начальствующих бюрократов. Несколько раз его назначали на работу в Фэнгэ 鳳閣 (государственную канцелярию), при Чжун-цзуне 中宗 (правил 684, 705—710) Лю Чжи-цзи был назначен *шуайгэнлином* 率更令 (смотрителем водяных часов). Однако во время составления «Правдивых записей об императрице У [Цзэ-тянь]» (У-хоу ши лу 武后實錄), племянник У Цзэ-тянь (624—705) У Сань-сы 武三思 (ум. 707), узурпировавший на тот момент власть при дворе, постоянно не соглашался с тем, что писал Лю Чжи-цзи, отчего тот почувствовал свой труд тщетным и в частном порядке написал трактат «Ши тун», в котором проанализировал предшествующую историческую традицию.

Когда император собрался переезжать в Чанъань, Лю Чжи-цзи, не чувствуя себя оцененным, не пожелал сопровождать двор и остался в Лояне. Только через три года, в 708 г., при дворе спохватились, что оставили одного из ценных историографов не у дел и направили к нему гонца с просьбой прибыть в столицу для работы над государственной историей. Так Лю Чжи-цзи стал заместителем директора Дворцовой библиотеки (*мишу шаоцзянь* 秘書少監) [2, 132/4520].

Несогласие с мнением канцлера Вэй Цзю-юаня 韋巨源 (631—710) и влиятельных придворных Цзи Чу-на 紀處訥 (ум. 710), Ян Цзай-сы 楊再思 (634—709), Цзун Чу-кэ 宗楚客 (ум. 710) и Сяо Чжи-чжуном 蕭至忠 (ум. 713)¹, относившихся к партии императрицы Вэй 韋, супруги Чжун-цзуна, повлекли за собой желание Лю Чжи-цзи прекратить придворную службу. Предположительно в том же 708 г. он написал прошение об отставке, в котором сформулировал пять пунктов, с которыми он не мог смириться в ходе работы [4, с. 62—83]. Отставку Лю Чжи-цзи, как не удивительно, учитывая резкий тон его письма, не получил, более того, большая часть его противников погибла в ходе дворцового переворота 710 г., фактически избавив его от весьма вероятного наказания.

При императоре Сюань-цзуне 玄宗 (правил 712—756) Лю Чжи-цзи был назначен левым придворным советником (*цзо саньци чанши* 左散騎常侍) и также продолжил работать в Историографическом бюро. В 715 г. «Правдивые записи об императрице У [Цзэ-тянь]» были закончены, затем

¹ Большинство из этих людей погибло в ходе дворцового переворота 710 г., т.н. «Переворот [года под девизом правления] Тан-лун» (Тан-лун чжи бянь 唐隆之變), произошедший после смерти императора Чжун-цзуна. В ходе переворота была убита императрица Вэй и разгромлен ее клан, закрепившийся у власти во время правления Чжун-цзуна.

Лю Чжи-цзи направил трону несколько предложений относительно признанных авторитетными версий «Канона о сыновней почтительности» (Сяо цзин 孝經) и «Канона перемен». Если «Комментарий Цзы Ся» к «Канону перемен» по его предложению был снят из официальной программы, то комментарий Чжэн Сюаня (относительно подлинности которого долго шли споры) к «Сяо цзину» и комментарий Хэ-шан-гуна к «Лао-цзы» все-таки оставили [2, 132/4522]. На этом, фактически, творческая биография Лю Чжи-цзи заканчивается. Скончался он в 721 г. на 62-ом году жизни, под конец жизни все-таки умудрившись попасть в ссылку в Аньчжоу 安州 (совр. пров. Хубэй) из-за того, что заступился за старшего сына, обвиненного в преступлении. Правда, после смерти Лю Чжи-цзи Сюань-цзун отправил человека в его дом с приказом скопировать «Ши тун» и поднести ко двору. Трактат императору понравился, и он пожаловал автору посмертное имя Вэнь (Просвещенный) [Там же].

По этой краткой биографии видно, что Лю Чжи-цзи был человеком отнюдь непростым, он осознавал свой талант, видел в своей деятельности великий смысл и критически оценивал окружение, которое далеко не всегда радушно встречало его начинания. Чиновник из Министерства церемоний как-то спросил у Лю Чжи-цзи: «С древности литераторов много, а историков — мало, почему так?» В ответ [Лю Чжи-цзи] сказал: «У историка [должно быть] три сильных [качества]: талант, ученость и проницательность. [Такое] сочетание на свете редко встречается, поэтому и историков мало. Ведь если есть ученость, [но] нет таланта, — это подобно тому, как глупый торговец с золотом в руках не сможет приумножить свои богатства. Наличие таланта без учености, — подобно тому, как искусный мастер без бревен и топора не сможет построить дом. О хорошем и плохом непременно нужно писать. Заставить гордых правителей и коварных подданных узнать о страхе — к этому даже нечего добавить, [так оно хорошо]!» [2, 132/4522].

По-видимому, о себе Лю Чжи-цзи был именно такого мнения, он полагал, что он обладает и достаточным талантом, и эрудицией, и проницательностью, чтобы охватить всю историю исторической мысли с древности до современной ему эпохи Тан, проанализировать труды предшественников, выявить положительные и отрицательные стороны написанных ими трудов, проанализировать историографические жанры, задать планку для будущих историков. Все это так или иначе нашло свое отражение в «Ши туне», грандиозном труде как по своему масштабу, так и по влиянию на последующую историческую критику Китая.

Обратимся теперь к самому трактату и рассмотрим сначала из каких частей он состоит, а затем — причины критического отношения автора к конфуцианской канонической традиции.

Трактат «Постижение истории»: структура и версии

На структуру и магистральную идею «Ши туна», несомненно, большое влияние оказал известный трактат Лю Се «Вэнь синь дяо лун», в составе которого есть упоминавшаяся выше глава «Ши чжуань». Лю Чжи-цзи продолжил это начинание по анализу китайской историографической традиции, расширив и углубив исследование, а также доведя анализ до эпохи ранней Тан.

Трактат делится на две части — 36 «Внутренних глав» и 13 «Внешних глав», итого 49 глав, дошедших до нашего времени (еще три главы утрачены) в 20 цзюанях. Описание из «Аннотированного каталога книжного собрания [императорской библиотеки] по четырем разделам» (*Си ку ти яо* 四庫提要) так объясняет разделение трактата на две части: «Во внутренних главах в основном обсуждаются жанры исторических сочинений, истинное отличается от ложного. Во внешних главах же описываются [проблемы] передачи древних текстов и даются разные оценки свершениям и промахам предшественников». Действительно, внутренние главы подробно разбирают все имеющиеся виды исторических сочинений и школ, а также стиль и принципы исторического повествования, а внешние — обращаются к таким общим и дополнительным вопросам, как аутентичность и правильность древних исторических и канонических текстов, история формирования историографического бюро, содержание отдельных памятников.

Выбор названия трактата Лю Чжи-цзи пояснял так:

昔漢世諸儒，集論經傳，定之於白虎閣，因名曰《白虎通》。予既在史館而成此書，故便以《史通》爲目。且漢求司馬遷後，封爲史通子，是知史之稱通，其來自久。博采衆議，爰定茲名。

«Некогда в эпоху Хань группа конфуцианцев собралась обсуждать каноны и комментарии, утвердила их [трактатовки] в зале Белого тигра, поэтому название [трактата] гласило: “Всепроникающие [рассуждения] из зала Белого тигра”. Я же закончил эту книгу, будучи в Историографическом бюро, поэтому решил назвать ее “Постижение истории”¹. К тому же [когда] при Хань искали потомков Сыма Цяня, дали титул «Мудрец, проникший в историю», из чего понятно, что знающих историю называли «эрудитами», так издавна повелось. Широко собрав многие предложения, [я решил] остановиться на этом названии» [3, Сюй/1].

Сам по себе жанр *тун* 通 всегда имел достаточно расплывчатые формальные характеристики, что, впрочем и было одной из его основных особенностей — сочинения-*тун* в своем большинстве объединяли большие массивы

¹ Учитывая параллель с названием «Бай ху тун», возможен вариант перевода названия как «Всепроникающие [рассуждения] из Историографического [бюро]».

информации, обобщали их, как бы путем энциклопедического сведения воедино многочисленных данных, проникая в суть исследуемого предмета. «Бай ху тун» в этом отношении достаточно показательный пример — трактат объединил в себе материалы каноноведческой конференции, где обсуждались самые разные вопросы, объединенные условно общей темой трактовки канонических текстов¹. В целом, причисляя свое сочинение к данному типу, Лю Чжи-цзи, безусловно, претендовал на всеохватность и проницательность своих суждений.

Несмотря на то, что танский Сюань-цзун отнесся к «Ши туну» положительно, нельзя сказать, что трактат пользовался популярностью в первые века своего бытования. Первый комментарий «“Ши тун”, проанализированный в деталях» (*Ши тун си вэй* 史通析微), написанный в конце VIII в. ученым и политиком Лю Цанем 柳璨 (ум. 906), был полон критики за неуважительное отношение к «древним заветам» и канонам, кроме того, в комментарии разбирались ошибки, допущенные самим Лю Чжи-цзи.

Первое ксилографическое издание трактата относится к эпохе Сун, тогда же текст был опубликован в разных каталогах², однако по малому количеству изданий и комментариев, а также по редкости включения в каталоги можно заключить, что к началу эпохи Мин (1368—1644) трактат оказался на обочине интеллектуальных интересов китайских ученых. Из сохранившихся до наших дней, наиболее ранние издания текста датируются серединой Мин, когда интерес к трактату возродился и появились исправленные и дополненные комментированные издания [6, с. 70]. Причем интерес возрос настолько, что чуть ли не у каждого историка была дома переписанная версия «Ши туна» [7, с. 50—57].

Связано это было с общим для эпохи Мин подъемом интереса к историческому повествованию — как официальному, так и частному. Причем не последнюю роль занимало именно частное историописание, критиковавшее недостатки официального, а как следствие, особое внимание стало уделяться жанру исторической критики (*ши пин* 史評), что, в свою очередь, повысило авторитет Лю Чжи-цзи и его трактата. Вопрос о том, может ли конфуцианский канонический текст быть достоверным источником исторической информации, уже не казался таким неортодоксальным и дерзким, а стал все-речь обсуждаться как, например, в работе Хэ Лян-цзюня 何良俊 (1506—1573) «Коллекция рассуждений из кабинета четырех друзей» (*Си ю чжай цун шо* 四

¹ Библиографический трактат «Суй шу Цзин цзи чжи» сообщает о других трактатах в этом стиле, все они написаны на достаточно обширные темы, или все «Пятиканоние», или все «Обычаи и поветрия» [5, 32/903—1050].

² В том числе сведения о «Ши туне» вошли в энциклопедию «Нефритовое море» (*Юй хай* 玉海) Ван Ин-линя 王應麟 (1223—1296).

友齋叢說) [6, с. 272—273]. Более того, классический для традиционной историографии прием «восхваления и порицания» за заслуги и проступки теперь тоже мог подвергаться критике, например, в труде яркого историка Ван Ши-чжэня 王世貞 (1526—1590) [Там же, с. 290]. А концепты объективности историка и достоверности источника, столь важные для Лю Чжи-цзи и задевавшие его современников за живое, при Мин, наоборот, получили всяческое одобрение и интеллектуальную разработку. Таким образом, условия сложились так, что Лю Чжи-цзи своими идеями опередил время, будучи оценен лишь спустя восемь-девять веков после написания трактата.

«Планки сгнили и балка сломалась» или познаваемы ли каноны?

Тем не менее, если в эпоху Мин идея критики конфуцианских канонов выглядит как закономерный итог сложного и длительного развития конфуцианской традиции, то в начале VIII в. такое предприятие кажется не столь естественным. В конце концов, это было время, наоборот, долгожданной реставрации статуса конфуцианства и образовательной системы, основанной на изучении канонических текстов¹. Почему Лю Чжи-цзи в принципе посетила идея об ущербности канонов и в чем заключалась его претензия к ним?

Начнем с того, что для Лю Чжи-цзи принципиальной стартовой позицией стала непознаваемость древних заветов, вызванная сомнительной достоверностью источников, в которых о них сообщается. То есть недоверие Лю Чжи-цзи к древним истинам было, в частности, обусловлено длительностью существования конфуцианской традиции и ее кризисом, ставшим особенно очевидным за века раздробленности Китая эпохи Лючао. В трактате читаем:

嗟乎！古今世殊，師授路隔，恨不得親膺灑掃，陪五尺之童；躬奉德音，撫四科之友。而徒以研尋蠹簡，穿鑿遺文，精華久謝，糟粕為偶。遂使理有未達，無由質疑。是用握卷躊躇，揮毫悱憤。倘梁木斯壞，魂而有靈，敢效接輿之歌，輒同林放之問。但孔氏之立言行事，刪《詩》贊《易》，其義既廣，難以具論。今惟披其史文，評之於後。

«Увы! Древность и современность — эпохи разные. Путь учительской преемственности [уже] отрезан/перегорожен. Досадно, что [я] не смогу сам пойти подметать полы [туда, где преподавал Конфуций], составляя

¹ В середине VII в. ко двору была представлена законченная версия монументального «Выверенного смысла “Пяти канонов”» (*У цзин чжэн и 五經正義*). Этот проект был призван выявить разночтения в текстах канонов и утвердить, какие трактовки верны, а какие нет, после многих веков раздробленности Китая и упадка, как ортодоксальной конфуцианской экзегетической традиции, так и системы образования. Проект осуществлялся большой коллегией ученых под руководством Кун Ин-да 孔穎達 (574—648).

компанию юным [ученикам], лично получить добродетельное наставление [от учителя], поддержать друзей в четырех дисциплинах¹. [Могу] лишь исследовать изъеденные насекомыми планки, насильно притягивать [пояснения] к оставшимся сочинениям. Чистое и отборное давно отошло, гнилое и отброшенное стало [нам подходящей] парой. Так что [когда] в смысле есть [что-то] непостижимое, нет источника, разрешившего бы сомнения. Поэтому беру [в руки] книгу и топчусь на месте [в нерешительности], поднимаю кисть и не нахожу слов [от растерянности]. Предположим, что [когда] балки сломались² [со смертью Конфуция, он], обрел [вид] духа, [и я] осмеливаясь подражать песне Цзе Юя³ и самоуправно солидаризироваться с вопросами Линь Фана, [просил бы у него вразумления]⁴. Но то, как Конфуций устанавливал слова и занимался делами, сократил “Песни” и прокомментировал “Перемены” — смысл всего этого обширен, сложно в деталях обсудить [его]. Ныне [можно] лишь поддерживая его исторические сочинения, критически их прокомментировать в конце [основного текста]» [3, 14/397].

Здесь нетрудно заметить одну идею, переворачивающую все представление о значимости конфуцианских канонов с ног на голову: ведь канон как таковой в конфуцианской экзегетике — это, цитируя Лю Се, — «постоянный предельный Дао-путь, неизменное великое учение» [1, 3/18]. То знание, которое он содержит в своем тексте и транслирует через линии учительского преемства не подлежат особому сомнению. До сих пор сомнению могла подлежать недостоверная или неавторитетная интерпретация, т.е. комментарий, но не сам канон, тем более, если речь идет не о технической погрешности в виде неверно переписанного иероглифа, а о его содержательной сути⁵.

Лю Чжи-цзи ставит вопрос совершенно по-иному — его рассуждение приводит его к мысли, что степень познаваемости канонов неодинакова. В одних канонах — смысл, изначально заложенный при редакции Конфуцием (этот момент Лю Чжи-цзи не оспаривает) слишком туманен (как, например, в «Каноне песен» и «Каноне Перемен») и поэтому о них даже и сказать что-то сложно. А в других — смысл все-таки уловить можно за счет их исторической сути (это, конечно, «Вёсны и осени» и «Канон документов»). Ритуальные каноны, таким образом, вообще остаются для Лю Чжи-цзи за пределами его интересов.

¹ Четырьмя дисциплинами были добродетельное поведение, умение рассуждать, государственные дела, изящная словесность [8, XI-3/278]

² Парафраз слов Конфуция из главы «Ши цзи» — «Наследный дом Кун-цзы» [9, с. 149].

³ Отсылка к истории из «Лунь юя» [8, XVIII-5, с. 343]

⁴ См. [8, III-4, с. 223].

⁵ Об этом подробнее см. [10, с. 64—89]

Внимание привлекает и выбранный Лю Чжи-цзи глагол для анализа канонов — «взвешенная оценка» *пин* 評, подразумевающая критический анализ «за и против». Как прием работы с текстом и тип комментария *пин* появляется при Западной Цзинь, в виде необходимой формы для анализа различных интерпретаций канонов, накопившихся в III—IV в.в. [10, с. 214]. Однако опять же, при Тан этот тип комментария популярность скорее потерял (из-за найденных консенсусов в интерпретациях), а если говорить о более раннем его бытовании, то оценивались в нем комментарии, а не каноны. Лю Чжи-цзи же делает объектом своего критического исследования сами каноны, и конкретно — канонизированные исторические тексты, потому что события, в них изложенные, он считал принципиально познаваемыми. В ходе их исследования, можно или удостовериться в правдивом изложении фактов, или наоборот, прийти к выводу об их искажении. В любом случае, если Дао-путь, изложенный в канонах, и познаваем для Лю Чжи-цзи, то он познаваем только с помощью рациональной проверки информации.

Из этого можно сделать промежуточный вывод о природе отношения Лю Чжи-цзи к конфуцианской экзегетике, — она не устраивала его из-за слишком большого отрыва от «действительности». Можно бесконечно обсуждать в комментариях, подразумевается ли совершенномудрый Вэнь-ван в подтексте песни «Гуань цзюй», однако достоверно мы никогда не сможем доказать свою точку зрения, потому что об этом нет исторических свидетельств. Соответственно, история как таковая должна быть независима от такого рода пространных изысканий и стоять особняком, вместе со своим корпусом текстов, жанров историографии, методов изложения и моральных принципов историка. Все это Лю Чжи-цзи последовательно излагает в каждой из глав своего трактата, в конечном счете, обосновывая независимость исторической науки от общелитературного и экзегетического дискурса.

Критике канонических текстов («Шан шу» и «Чунь-цю» соответственно) в «Ши туне» специально посвящены две главы — «Недоверие древности» (*И гу* 疑古) и «Сомнение в каноне» (*Хо цзин* 惑經). Обратимся теперь к основным положениям критики Лю Чжи-цзи.

«Недоверие древности»: 10 причин усомниться в каноне

Среди древних книг Лю Чжи-цзи выделяет два типа: «записи слов» и «записи дел», отмечая, что «записям слов» всегда уделялось большее внимание по сравнению с «делами» — например, речи и эдикты древних правителей, как, впрочем, и более поздний «Лунь юй», постоянно цитируют в других сочинениях, в них ищут подтверждение своим идеям, в то время как апелляция к конкретным историческим фактам всегда меньше [3, 13/379]. В этом Лю

Чжи-цзи усматривал первую методологическую ошибку — главными должны быть реальные факты, пусть даже и нелицеприятные.

Почему же каноны, комментарии и ученые мужи, цитирующие их, стали пренебрегать этими фактами, делая акцент на словах, порой приукрашивающих действительность? Истоки этого подхода Лю Чжи-цзи находит в позиции самого Конфуция, приводя его слова из «Лунь юя»:

君子成人之美，不成人之惡。

«Благородный муж содействует завершению [всего] прекрасного в человеке, но не способствует завершению злого» [8, XII-16/292].

成事不說，遂事不諫，既往不咎。

«Не следует обсуждать то, что уже сделано, не следует критиковать то, что уже совершилось, и не следует обвинять то, что уже минуло» [8, III-21/227].

民可使由之，不可使知之。

«Народ можно заставить следовать [надлежащим Путем], но нельзя заставить понимать [этот Путь]» [8, VIII-9/259].

Лю Чжи-цзи вздыхает, что это «учение совершенномудрого человека» было распространено и на исторические сочинения — у кого в традиции положительная роль — будет возвышен, а у кого отрицательная — порицаем, вне зависимости от вероятных полутонов, как в том, так и в другом случае. «Многие [ученые] были связаны ритуальными нормами, ограничены наставлениями учителя, и [поэтому] не могли сказать открыто [то, о чем думали], хотя в душе знали, о недопустимости [такого подхода]» [3, 13/380], т.е. исторические книги и исторические факты находятся друг от друга на определенном расстоянии, а идеология главенствует над записью истории. Данная мысль Лю Чжи-цзи не вызывала особенного сочувствия у его коллег и в немалой степени обусловила забвение трактата вплоть до эпохи Мин.

Это связано с определенным столкновением двух сфер: экзегетической и исторической. Обязан ли канон, как текст в первую очередь идеологический, быть везде исторически достоверным? Конфуцианский экзегет сказал был: канон и есть историческая достоверность, истинная реальность. Но Лю Чжи-цзи, как историк, выводит канонический текст из пространства этой «истинной реальности» и низводит его до «обычной действительности», таким образом его, в общем-то, десакрализируя. Если в каноне говорится об истории, то и изучать его нужно с помощью исторической методологии, а идеологическая надстройка, если она не имеет под собой исторических подтверждений, должна быть деконструирована — таков неутешительный (для традиционного конфуцианца-экзегета) итог размышлений Лю Чжи-цзи.

Историческая эрудиция Лю Чжи-цзи позволила ему выработать определенные стандарты, которые в обычной ситуации применялись бы к анализу соб-

ственно исторических текстов, но его методологическое сомнение распространило их дальше, на «исток всей словесности» (и образец историописания):

夫《五經》立言，千載猶仰，而求其前後，理甚相乖。何者？稱周之盛也，則云三分有二，商紂為獨夫；語殷之敗也，又云紂有臣億萬人，其亡流血漂杵。斯則是非無準，向背不同者焉。又案武王為《泰誓》，數紂過失，亦猶近代之有呂相為晉絕秦，陳琳為袁檄魏。

«Слова, установленные в “Пяти канонах”, тысячу лет как почитаются, но доискиваясь до их конца и начала, [выясняешь, что их] принципы чрезвычайно противоречивы. Что [я имею в виду]?

[Например,] одобряя подъем Чжоу, [в канонах] сказано, что [Чжоу] из трех частей [Поднебесной уже] обладало двумя, а шанский [ван] Чжоу [Ди Синь] был тираном. Судя о поражении Инь, также говорят, [что шанский] Чжоу [Ди Синь] в подданных имел сотни миллионов людей, [и] погибших [было столько, что] палицы плавали в льющейся крови¹. Таким образом, истина и ложь не имеют [в канонах] критерия, [а] симпатии и антипатии в них не едины.

Еще, например, [чжоуский] У-ван, принося “Великую клятву”, пересчитывает промахи и ошибки [шанского] Чжоу [Ди Синя], — снова [это] подобно тому, как в [более] близкие эпохи был Люй Сян², [который] ради Цзинь [составил письмо о] разрыве отношений с Цинь, [или был] Чэнь Линь³, [который] ради Юань [Шао] составил манифест [об объявлении войны] вэйскому [Цао Цао]» [3, 13/388].

Здесь Лю Чжи-цзи уже на конкретном примере указывает на идеологическую ангажированность канонов в целом и «Канона документов» в частности, — как в более поздние времена под давлением обстоятельств авторы сгущали краски в описании злодеяний своих оппонентов, так и каноны от этого были не свободны. Это, конечно, подрывало традиционную точку зрения о заслуженности наказания, обрушивавшегося на утратившую силу-дэ династию, и легитимировавшей переход власти к новому режиму. Как Лю Чжи-цзи проверял

¹ Здесь Лю Чжи-цзи, по-видимому, указывает на то, что у Чжоу не могло быть двух третей Поднебесной, раз «сотни миллионов человек» находились в подданстве у Ди Синя — на лицо или преувеличение сил Чжоу, или преувеличение масштабов царства Ди Синя.

² Люй Сян 呂相 (ум. ок. 570 г. до н.э.) — политический деятель эпохи Вёсен и Осеней. Когда цзиньский Ли-гун после заключения мирного соглашения решил напасть на царство Цинь, Люй Сян был направлен в царство Цинь официально сообщить о разрыве дипломатических отношений. Чтобы обосновать это, он сочинил «Доклад о разрыве с Цинь» (Цзюэ Цинь шу 絕秦書), в котором красочно описал «злодейства» Цинь.

³ Чэнь Линь 陳琳 (ум. 217) — позднечаньский литератор, один из «Семи мудрецов [эпохи] Цзяньань». Составил осудивший Цао Цао манифест, объявлявший ему войну «[Написанный] от имени Юань Шао манифест [для] Юйчжоуского [Лю Бэя]» (Вэй Юань Шао си Юйчжоу вэнь 為袁紹檄豫州文). По преданию, услышав его, Цао Цао, много дней страдавший от страшной мигрени, выздоровел в один миг.

истинность изложенного в каноне? В основном, путем сопоставления текста с другими сочинениями, — для «Канона документов» помимо прочего это были «Утраченные документы/записи Чжоу» (*И Чжоу шу* 逸周書), содержавшие порой неортодоксальное изложение событий и в традиции поэтому отринутые.

В целом, Лю Чжи-цзи указывает на 10 примеров идеологизированности, которые можно объединить таким образом: намеренное преувеличение/преуменьшение¹, бездоказательная идеализация или демонизация событий/людей², искажение фактологической информации³. По мнению Лю Чжи-цзи эти недочеты проистекали из общей тенденции древних историй фиксировать события «в целом», без конкретики (собственно, за счет чего они и создавали идеологическое полотно). Здесь он в поддержку своей позиции привлек мнение Мэн-цзы: «Лучше быть без “Книги” (*прим. О.Б.-О. — “Канона документов”*), чем всецело верить ей. Из “Успешного завершения войны” я принимаю только две-три дощечки [записей]» [11, 14.3/760]⁴. В конце концов, Лю Чжи-цзи приходит к мысли, что такое небрежение исторической достоверностью в «Каноне документов» ничем не отличается от домыслов, как, например, у автора династийной истории «Книги Сун» (*Сун шу* 宋書) Шэнь Юэ 沈約 (441—513), который порой руководствовался личными симпатиями и антипатиями в ходе написания истории [3, 13/394].

Если выше была рассмотрена критика «анонимного канонического текста» глубокой древности, то теперь обратимся к критике канона, уже имевшего более четкую традиционную привязку к ключевому персонажу конфуцианской идеологии — Конфуцию.

«Сомнение в каноне»: 12 промахов Конфуция

К самому статусу Конфуция как одного из величайших совершенномудрых древности Лю Чжи-цзи формально не предъявлял никаких претензий, более

¹ Лю Чжи-цзи скептически относился к таким заявлениям канона, как «[люди] в каждом доме заслуживали пожалование наделом» — так ли уж в каждом? [3, 13/383].

² Например, тому, что совершенномудрый Яо уступил Шуню трон добровольно, у нас нет никаких оснований доверять, ведь это фактически беспрецедентный поступок, в действительной истории не имеющий аналогов. По мнению Лю Чжи-цзи, уникальность события скорее говорит о его недостоверности [3, 13/384]. А с другой стороны, нет оснований верить в описание всех грехов хрестоматийных тиранов Цзе и Чжоу, поскольку их злодеяния также явно преувеличены [Там же].

³ Лю Чжи-цзи считал, что в тексте перепутано место кончины Шуня [3, 13/385].

⁴ Сразу за этой в тексте Мэн-цзы озвучена другая примечательная мысль, также согласующаяся с мнением Лю Чжи-цзи: «У человеческого в Поднебесной нет противников, но как тогда могли плавать в крови пестики, когда самый человеческий карал самого бесчеловечного?» [Там же].

того, он соглашался с таким пониманием личности Учителя. Однако, как выше уже было отмечено, Лю Чжи-цзи фактически «запер» Конфуция в той древности, так как полагал, что большая часть его учения толком непознаваема и невозстановима или из-за ущербности физических носителей источников, или из-за многозначности содержания самих текстов. Потенциально познаваемой остается летопись «Вёсны и осени», и к ней Лю Чжи-цзи обратился в следующей главе своего трактата.

В тексте «Вёсен и осеней» Лю Чжи-цзи выделил 12 пунктов, которые ему показались спорными. Здесь уже критика автора направлена на методологические установки лично Конфуция как редактора и историографа, например, избирательность оценок (отсутствие непредвзятости):

觀夫子修《春秋》也，多為賢者諱。狄實滅衛，而不書；河陽召王，成文美而稱狩。斯則情兼向背，志懷彼我。苟書法其如是也，豈不使為人君者，靡憚憲章，雖玷白圭，無慚良史也乎。

«Наблюдая [за тем, как] Учитель отредактировал “Вёсны и осени”, [можно заметить, что он] часто скрывает [недостатки нравившихся ему] достойных [людей]. Дисцы на самом деле уничтожили [царство] Вэй, но [он] это не записал, [чтобы не поднимать вопрос о том, что их были не в силах выгнать]. В Хэян позвали [чжоуского] вана, [но] чтобы воспеть [цзиньского] Вэнь-гуна, [он] назвал [это] “охотой”, [чтобы не говорить о том, что это неуважение к вану]. Таким образом, чувства [редактора] совмещали симпатию и антипатию, [а его] устремления таили [сразу] две стороны. Если метод записи [истории] будет таковым, то разве это не поспособствует тому, что правители не будут бояться установлений? Хоть и с изъясном белый скипетр¹, но нет стыда [перед] добросовестным историком» [3, 14/402].

Далее Лю Чжи-цзи указывает и на необоснованную избирательность содержания — отсутствует четкий критерий, по которому бы одни события опускались, а другие записывались:

哀八年及十三年，公再與吳盟，而皆不書。原注：八年《注》云：「不書盟，恥吳夷也。」十三年《注》云：「盟不書，諸侯恥之，故不錄」也。桓二年，公及戎盟則書之。戎實豺狼，非我族類。夫非所諱而仍諱，謂當恥而無恥。

«В 8-ой и 13-ый годы [правления луского] Ай[-гуна], гун заключал союз с [царством] У, однако об этом ничего не записано [в летописи]». *Изначальный комментарий [Лю Чжи-цзи]: «В комментарии [Ду Юя] к 8-ому году сказано: Не записано про союз, [так как] постыдились, что усцы — варвары». В комментарии [Ду Юя] к 13-ому году сказано:*

¹ Т.е. хоть и была допущена ошибка или промах в деле управления.

«О союзе не записано, [так как] чжухоу стыдились его, поэтому не зафиксировали». «Во 2-ой год правления Хуань[-гуна], гун заключил союз с жунами, и это записали. Жуны поистине [подобны] шакалам и волкам, [даже] не являются нашим племенем. В итоге, того, чего не надо избегать [в упоминании] избегали, а то, что следовало [бы считать] позорным, таковым не считали» [3, 14/402].

И, наконец, самая серьезная ошибка Конфуция как редактора исторического текста — это, фактически, канонизация истории как таковая, то есть вложение в редактуру особого смысла, который нигде очевидно не поясняется, но подразумевается (можно сказать, как раз то, за что эта летопись впоследствии и стала каноном с обширным корпусом поясняющих комментариев):

夫子之修《春秋》，皆遵彼乖僻，習其訛謬，凡所編次，不加刊改者矣。何為其間則一褒一貶，時有張弛；或沿或革，曾無定體。

«Редакция Учителем “Вёсен и осеней” везде следовала за противоречиями и необоснованностями [изначального текста], повторяла его ошибки и неточности, [а] все, что было отредактировано, не было исправлено и улучшено. Почему среди этого одно восхваляется, а другое порицается, порой [что-то описывается] длинно, а [что-то] — коротко? За чем-то [редактор] следует, а [что-то] изменяет — [всему этому] нет установленной формы» [3, 14/407].

Лю Чжи-цзи было отнюдь недостаточно идеи о том, что Конфуций, будучи совершенномудрым, просто «знал», что и как требуется исправить в тексте и какие оценки в него следует заложить. По большому счету, все эти «тайные смыслы», символические коды, порицания и восхваления не имели для автора «Ши туна» ровно никакой ценности, если не могли быть проверены и доказаны. Более того, они безусловно оказывались вредны, поскольку внушали последующим читателям не стройную систему взглядов, где за определенным проступком следует определенное возмездие и наоборот, а убеждали их в несуществующей идеальности избранных лиц и безусловной порочности других.

В других главах трактата эта критика логично переплетается с выработанными Лю Чжи-цзи принципами работы историографа, здесь же он выделил основные пороки «канонической» историографии, поскольку считалось, что именно она задает тон всей последующей исторической традиции. Этим, надо полагать, и было вызвано его стремление исправить «истоки», — для того, чтобы затем исправить все прочие сочинения и задать пример последующим. Поистине, роль Лю Чжи-цзи как историка получилась выдающейся, — он скромно говорил о себе, что не обладает славой Конфуция, но в итоге оказался человеком, который указал Конфуцию на ошибки.

Заключение

Подводя итоги, остановимся на нескольких принципиальных моментах в мысли Лю Чжи-цзи.

Во-первых, как интеллектual эпохи Тан, он занял нестандартную для своего времени скептическую позицию по отношению к учительскому преемству в конфуцианстве, фактически отрицая его сохранность и значимость в деле трансляции авторитетного знания об учении совершенномудрых. Нельзя не отметить, что сама возможность появления ученого с такой позицией была обусловлена веками упадка конфуцианства, в том числе в его экзегетическом аспекте.

Во-вторых, методологическое разочарование в достоверности и неоспоримости экзегетической традиции способствовало обращению Лю Чжи-цзи к историческому анализу текстов (в том числе, канонических). А это, в свою очередь, обусловило своеобразный интеллектуальный переворот: сомнение в достоверности низвело каноны до статуса «обычных сочинений», которые могут и должны оцениваться вне зависимости от их статуса в традиции. В результате, одни каноны оказались «непроверяемы» и фактически непостижимы («Канон песен», «Канон перемен»), а другие — «проверяемы» и поэтому критикуемы. Произошла своего рода десакрализация канонических текстов, во всяком случае тех, которые, как считалось, лежали у истоков историографической традиции.

В-третьих, проведенный Лю Чжи-цзи анализ показал, что ценившиеся в экзегезе приемы составления и изучения канонов не приемлемы ни для историописания, ни для исторической критики, а значит и «история» как таковая имеет мало общего с ее «каноническим» изображением. В критических главах трактата были выделены яркие недостатки канонических текстов: девиации от историографической нормы, недостоверность исторической информации, предвзятость в изложении событий, неадекватность оценок. Таким образом, Лю Чжи-цзи четко разделил идеологию, нередко обуславливавшую содержание и интерпретацию канонов, и действительный исторический процесс, раскритиковав конфуцианский феномен «канонизации истории».

Китайская историческая мысль до и после трактата «Ши тун» делится на два поистине огромных периода: с одной стороны, длительная история формирования историописания, включенного в общелитературное поле и в немалой степени подчиненного экзегетическому дискурсу, с другой — история, обретшая в интеллектуальной жизни Китая как независимое положение с обоснованной методологической базой и набором отрефлексированных жанровых форм, так и морально-этический идеал представителя профессии — историка.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Лю Се. Цзэн дин Вэнь синь дяо лун цзяо чжу (Дополненный и исправленный «Резной дракон литературной мысли», сверенный и комментированный). Пекин: Чжунхуа, 2016. 639 с. 劉勰。增訂文心雕龍校注。北京：中華書局，2016年。639頁。
2. Оуян Сю. Синь Тан шу (Новая книга [об эпохе] Тан). Пекин: Чжунхуа, 1975. 6472 с. 歐陽修。新唐書。北京：中華書局，1975年。6472頁。
3. Лю Чжи-цзи. Ши тун (Постижение истории). Шанхай: Шанхай гуцзи, 1978. 745 с. 劉知幾。史通。上海：上海古籍，1978年。745頁。
4. Вяткин Р.В. Письмо Лю Чжи-Цзи об отставке // Китай: история, культура и историография. М.: Наука, 1977. С. 62—83.
5. Вэй Чжэн. Суй шу (Книга [об эпохе] Суй). Пекин: Чжунхуа, 1982. 1904 с. 魏徵。隋書。北京：中華書局，1982年。1904頁。
6. Schinköthe Ailika. Liu Zhiji's Shitong and its Revival in Ming Dynasty — Pacing Historiography Anew. PhD diss., Eberhard Karls Universität Tübingen, Tübingen, 2017. 500 p.
7. Ян Янь-цю. Лю Чжи-цзи юй Мин дай ши сюэ (Лю Чжи-цзи и минская историография) // Шисюэ яньцзю, 2002. № 4. С. 50—57. 楊艷秋。劉知幾史通與明代史學 // 史學研究，2002年2月，№4。頁50—57。
8. Мартынов А.С. Конфуцианство. «Лунь юй». Перевод А.С. Мартынова. В 2 тт. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001. Том 2. 384 с.
9. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи) / Р.В. Вяткин, пер. с кит., предисл. и коммент. Т. 6. М.: Восточная литература, 1992. 483 с.
10. Бонч-Осмоловская О.А. Конфуцианская экзегетика в древности и раннем средневековье: историческая типология конфуцианского комментария / Дисс. на соиск. уч. степени канд. ист. наук, Санкт-Петербург, 2020. 626 с.
11. Семененко И.И. Мэньцзы в новом переводе с классическими комментариями Чжао Ци и Чжу Си / исслед., пер. с кит., примеч. и прил. И.И. Семененко; Ин-т стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова. М.: Вост. лит., 2016. 901 с.

ОСОБЕННОСТИ СТАНОВЛЕНИЯ ГОСУДАРСТВЕННОГО КУЛЬТА НЕБА В КУЛЬТУРЕ ЧЖУРЧЖЭНЕЙ ЭПОХИ ЦЗИНЬ (1115 – 1234)



После провозглашения государства Цзинь в 1115 г. религиозная жизнь чжурчжэней стала более сложной. Культ Неба, присущий их автохтонной культуре, под влиянием китайских представлений получил дальнейшее развитие и официальное оформление.

С того года обряд поклонения Небу стали проводить на регулярной основе, так было положено начало становлению государственного церемониала в честь Неба.

Почитание Неба, связанное с шаманскими представлениями чжурчжэней о духах, пронизывает всю религиозную культуру государства Цзинь. «От Неба зависят события, судьба и процветание мира...» [1, с. 126]. Так, в «Истории Цзинь» (*Цзинь ши* 金史) зафиксировано, что рождение первого правителя Цзинь Агуды, кит. Тай-цзу 太祖 (1115—1123)¹, было предсказано Небом. Согласно летописи, на востоке часто появлялись пятицветные облака, что трактовалось знатоками небесных явлений как знак рождения необыкновенного человека [2, с. 96]. Во время правления Агуды Небу молились перед началом военных сражений. «Духи Неба и Земли да помогут мне», — взывает Агуда перед началом битвы с Ляо [2, с. 97]. О воле Неба судили по природным явлениям: «Это счастливое предзнаменование, нам помогает Небо» [2, с. 98]. Более того, правлению Агуды был дан девиз *Тянь-фу* 天輔 (с 1116 г.), что означало «помощь Небес».

¹ Здесь и далее указываются годы правления императоров.

Небу поклонялись и приносили жертвы. Характер жертв Небу и ритуальных действий варьировался в зависимости от серьезности ситуации и просьб [1, с. 126].

Рассмотрим 35 цзюань «Цзинь ши», небольшая часть которого посвящена описанию обрядности в честь Неба.

金因遼舊俗，以重五，中元，重九日行拜天之禮。重五於鞠場，中元於內殿，重九於都城外。

«В Цзинь следуют обычаям Ляо, поклонение Небу (*бай тянь* 拜天) осуществляли 5 числа 5 месяца, 15 числа 7 месяца и 9 числа 9 месяца [по лунному календарю]. 5 числа 5 месяца [оно] проводилось на площадке игры в мяч, 15 числа 7 месяца — во дворце, 9 числа 9 месяца — за пределами столицы» [3].

其制，剝木為盤，如舟狀，赤為質，畫雲鶴文。為架高五六尺，置盤其上，薦食物其中，聚宗族拜之。若至尊則於常武殿築台為拜天所。重五日質明，陳設畢，百官班俟於球場樂亭南。皇帝靴袍乘輦，宣徽使前導，自球場南門入，至拜天台，降輦至褥位。皇太子以下百官皆詣褥位，宣徽贊：“拜”。皇帝再拜。上香，又再拜。排食拋盞畢，又再拜。飲福酒，跪飲畢，又再拜。百官陪拜，引皇太子以下先出，皆如前導引。皇帝回輦至幄次，更衣，行射柳，擊球之戲，亦遼俗也，金因尚之。

«Делали возвышение высотой 5-6 *чи*, сверху помещали деревянный сосуд-чашу в форме лодки, расписанный облаками и журавлями по красному фону. [В сосуд] клали пищу, собирались все члены рода и кланялись [Небу]. Император поклонялся Небу на площадке дворца Чаньудянь 常武殿. 5 числа 5 месяца на рассвете, когда всё уже было подготовлено, чиновники ожидали на площадке игры в мяч, к югу от павильона музыкантов. Император в парадной одежде садился в паланкин, ведающий обеспечением *сюаньхуэйши*¹ указывал дорогу, император въезжал через южные ворота игровой площадки и достигал места поклонения, выходил из паланкина, доходил до циновки [для поклонения Небу]. Наследный сын императора и все [сопровождающие] чиновники подходили к месту поклонения. *Сюаньхуэйши* произносил: «Кланяйтесь». Император кланялся дважды. После воскурения благовоний [император] еще раз совершал двойной поклон. Когда была закончена раскладка жертвенной еды и выставлены чарки, снова кланялся. Затем [император] пил жертвенное вино и снова делал поклон. Все чиновники вместе с императором кланялись, [они] сначала провожали наследного сына императора и всех, кто ниже его рангом. [Далее] импе-

¹ *Сюаньхуэйши* 宣徽使 ведал вопросами подношений во время жертвоприношений, аудиенций, угощений гостей на пиршествах, императорской еды.

ратор возвращался к паланкину, доезжал до шатра, переодевался, потом проводил состязание по стрельбе из лука в ветку ивы/тальника и игру в мяч. Как и в Ляо, всё это считалось в Цзинь» [3].

凡重五日拜天禮畢，插柳、球場為兩行，當射者以尊卑序，各以帕識其枝，去地約數寸，削其皮而白之。先以一人馳馬前導，后馳馬以無羽橫鏃箭射之，既斷柳，又以手接而馳去者，為上。斷而不能接去者，次之。或斷其青處，及中而不能斷，與不能中者，為負。每射，必伐鼓以助其氣。

«Когда все церемонии того дня были закончены, стреляли в ветку ивы с коня и играли в мяч. Стреляли из лука в ветку ивы согласно рангам, все при помощи платка отмечали ветку [ивы], небольшой участок её остругивали до белизны. Сначала один человек показывал дорогу, за ним [участники] скакали на лошадях и стреляли [в ветку] неоперёнными стрелами. Если ветка ивы переламывалась, надо было успеть схватить её, это и был победитель. Если ветка обламывалась, но [стрелок] не смог ухватить её рукой, тогда это считалось вторым местом. Если стрелой царапнул ветку, но не смог переломить, или переломил зеленую часть ветки, тогда стрелок причислялся к тем, кто потерпел неудачу. Каждый раз, когда выпускалась стрела, необходимо было бить в барабан-гу, чтобы поддержать дух-ци [участников]» [3].

已而擊球，各乘所常習馬，持鞠杖。杖長數尺，其端如偃月。分其眾為兩隊，共爭擊一球。先於球場南立雙桓，置板，下開一孔為門，而加網為囊，能奪得鞠擊入網囊者為勝。

«Затем играли в мяч. Все были на лошадях, держали в руках палку для игры в мяч. Палка длиною в несколько чи, её конец — в форме полумесяца. [Участники] делились на две команды и боролись за один мяч. Перед игрой в южной части площадки определяли две ивы, а [между ними] устанавливали доску с небольшим отверстием снизу и сеткой-мешком. Кто смог завладеть мячом и запустить его в сетку-мешок, тот и считался победителем» [3].

球狀小如拳，以輕韌木梘其中而朱之。皆所以習躡捷也。既畢賜宴，歲以為常。

«Мяч был небольшой, [размером] с кулак, [делали его] из легкой древесины с пустотами внутри, окрашивали киноварью. Все упражнялись в ловкости и проворности. Всё заканчивалось пиршеством, каждый год [обычаи] были неизменны» [3].

В представленном фрагменте описан обряд поклонения Небу 5 числа 5 месяца по лунному календарю. Известно, что поклонение Небу было характерно для религиозных верований чжурчжэней догосударственного периода, и в то время оно осуществлялось только раз в год. Однако при Агуде с целью

объединения племен обряд поклонения Небу был проведен трижды, что прослеживается в содержании других цзюаней «Цзинь ши». В период его правления культ Неба приобрел политическое значение объединения племен, что подразумевало соблюдение определенных обычаев — пили вино, поклонялись Небу, скрепляя союз под священным деревом (ивой). Но процедуры исполнения жертвоприношений были простыми, жертвенные дары — скромными, представления об иерархии — достаточно слабыми, и потому правитель мог налить вина нижестоящему по рангу или передать ему свой халат [4, с. 126—127]. Так было положено начало официальному оформлению чжурчжэньских представлений о Небе.

Подчеркнем, что чжурчжэньские верования сложно отделить от киданьских обычаев. Поклонение Небу заканчивалось стрельбой в иву и игрой в мяч. Такая традиция была характерна и для чжурчжэней, и для их соседей (на территории Маньчжурии и Монголии), но не свойственна китайцам. Стрельбу в ветку ивы часто связывают с молениями о дожде, что было характерно для киданей [5, с. 40—45; 6, с. 41].

Что касается игры в мяч на лошадях (конное поло), это массовое развлечение, возможно, пришло от бохайцев. Такая командная игра на специально обученных лошадях рассматривалась также как тренировка в военном мастерстве. Отметим, что в Китае в танскую эпоху был распространён ножной мяч¹ и только позднее популярность получило конное поло [5, с. 40].

В период правления второго чжурчжэньского правителя Тай-цзуна 太宗 (1123—1135) и последующие годы сложно проследить, проводились ли, а если проводились, то насколько часто, стрельба из лука и игра в мяч. Можно предположить, что в системе поклонения Небу эти обычаи постепенно теряли свою значимость.

В летописи «Цзинь ши» в разделе «Основные записи»², описывающем исторические события периода правления Тай-цзуна³, нами не найдено соответствующих упоминаний, это же характерно и для «Основных записей» времени правления третьего императора — Си-цзуна 熙宗 (1135—1150).

¹ В книге М.В. Воробьева «Чжурчжэни и государство Цзинь (X в.—1234 г.)» фигурирует кожаный мяч [5, с. 40]. Возможно, в конном поло использовали деревянный, а в игре в ножной мяч — кожаный.

² Летопись «Цзинь ши» состоит из четырех разделов. «Основные записи» (*Бэнь цзи* 本紀) посвящены изложению исторических событий в периоды правления чжурчжэньских императоров. Далее идут «Трактаты» (*Чжи* 志), описывающие обряды, обычаи, музыку. После «Трактатов» — раздел «Таблицы» (*Бяо* 表) и «Жизнеописания» (*Ле чжуань* 列傳).

³ Согласно исторической летописи «Собрание сведений о договорах с Севером в эпоху трех правлений» (*Сань чао бэй мэн хуэй бянь* 三朝北盟會編), на четвертом году правления под девизом *Тянь-хуэй* 天會, т.е. в 1126 г., Тай-цзун провел стрельбу из лука в ветку ивы [6, с. 42].

Однако при Хайлин-ване 海陵王 (1150—1161) на втором году правления под девизом Чжэнь-юань 貞元, т.е. в 1154 г., когда столица была перенесена в Яньцзин (совр. Пекин), в 9-м месяце играли в мяч на лошадях [7]. А на третий и 17-ый год правления пятого императора Ши-цзуна 世宗 (1161—1189) под девизом Да-дин 大定, т.е. в 1163 и 1177 гг., в 5-м месяце была проведена стрельба из лука в ветку ивы [8; 9]. Отметим также, что при следующем правителе Чжан-цзуне 章宗 (1190—1208) в 5-м месяце первого года правления под девизом Мин-чан 明昌 (т.е. 1190 г.), третьего года правления под девизом Чэн-ань 承安 (т.е. 1198 г.) и третьего года правления под девизом Тай-хэ 泰和 (т.е. 1203 г.) в летописи зафиксирована стрельба из лука в ветку ивы [10; 11].

Действительно, с одной стороны, происходило постепенное забвение чжурчжэньской культуры, но с другой, — сведения о проведении традиционных чжурчжэньских обрядов при более поздних правителях не случайны, особенно это касается пятого правителя, Ши-цзуна. Обращение к автохтонным традициям было попыткой цзиньских правителей проводить политику по сохранению старых обычаев и возвеличиванию исторического прошлого чжурчжэней. В отличие от них, Си-цзун и Хайлин-ван являлись приверженцами китаизации цзиньского общества в ущерб чжурчжэньской самобытности [12, с. 84—86; 1, с. 125—126].

Описанное в 35 цзюане поклонение Небу, — вероятно, чжурчжэньский обычай, который не исчез сразу после образования государства Цзинь, а сосуществовал с новым, формирующимся с 1126 г. по сложному китайскому образцу, государственным культом Неба. Так, культ Неба и Земли, осуществляемый соответственно в южном и северном предместьях столицы в дни зимнего и летнего солнцестояний, проводился в соответствии с китайскими представлениями [1, с. 139].

Описание обряда поклонения Небу цзяо¹ в южном предместье столицы находим в 28 цзюане «Цзинь ши». На смену простоте чжурчжэньских обычаев пришёл китайский регламентированный протокол подготовки и осуществления жертвоприношений. Поклонение Небу цзяо представляло собой систему ритуалов, куда также были включены жертвоприношения Земле, Солнцу, Луне, звездам и другим, менее значимым духам-божествам. Годы правления Ши-цзуна стали временем расцвета отправления государственного культа Неба.

Военные победы чжурчжэней, сопровождающиеся территориальными завоеваниями и близким знакомством с китайской культурой, стали началом принятия всего китайского. 28 цзюань «Цзинь ши» начинается со следующих строк:

¹ Жертвоприношения цзяо 郊 проводились в Китае с древнейших времен за пределами столицы, они имели тесную связь с жертвоприношениями в горах, где обитали духи [13, с. 154—158].

金人之入汴也，時宋承平日久，典章禮樂粲然備具。金人既悉收其圖籍，載其車輅，法物，儀仗而北，時方事軍旅，未遑講也。既而，即會寧建宗社，庶事草創。

«Когда цзиньцы захватили Бянь[лян] (Кайфын — М.Х.)¹, империя Сун длительно пребывала в спокойствии; законы, церемонии и музыка — все [там] было подготовлено сполна. Цзиньцы собирали [сунские] книги², перевозили на север [сунские] повозки, церемониальную утварь и парадное оружие, в то время на местах занимались военными делами, недосуг было уделять внимание [книгам, церемониальной утвари и т.д.]. Позже, когда в Хуэйинине³ построили храм *цзуншэ* 宗社⁴, тогда было положено начало многочисленным государственным событиям» [14].

Кроме того, дальнейшие записи летописи свидетельствуют об истории внедрения китайских церемоний и обрядов *ли* в жизнь чжурчжэньского государства.

皇統間，熙宗巡幸析津，始乘金輅，導儀衛，陳鼓吹，其觀聽赫然一新，而宗社朝會之禮亦次第舉行矣。

«Си-цзун совершил великий объезд земель до Сицзина⁵, ехал в золотом экипаже в сопровождении свиты и музыки, все видели и слышали торжественность, тогда в храмах *цзуншэ* и на аудиенциях во дворце последовательно осуществляли *ли*» [14].

繼以海陵狼顧，志欲并吞江南，乃命官修汴故宮，繕宗廟社稷，悉載宋故禮器以還。外行黷武，內而縱慾，其猷既失，奚敢議禮樂哉！

«Позже Хайлин-ван⁶ желал захватить Цзяннань 江南, приказал чиновникам отремонтировать дворец в Бянь[ляне], привести в порядок места поклонения предкам, божествам Земли и злаков, тогда всю ритуальную утварь Сун везли [на юг]. [Он] был несведущим, прибегал к оружию по всякому поводу, во дворе процветало распутство, его замыслы были нарушены, как же осмелился он вносить изменения в *ли* и музыку?!» [14].

¹ Это произошло в 1126 г. во время войны с Сун.

² Заслуга в сохранении сунской библиотеки приписывается Ваньянь Сииню, который в отличие от других военачальников стремился заполучить не драгоценности, а книги этой библиотеки. Кроме того, Сиинь принимал с почетом всех плененных сунских конфуцианцев-чиновников [12, с. 90—94].

³ Хуэйнин 會寧 (Хуэйнинфу 會寧府) — Верхняя столица чжурчжэньского государства (окрестности совр. Харбина).

⁴ Цзуншэ 宗社 — храмы поклонения предкам и божествам Земли и злаков.

⁵ В годы правления под девизом Тянь-цзюань 天眷 (1138—1140) императорский выезд из Хуэйнина в Яньцзин. Сицзин 析津 — округ Яньцзина.

⁶ Хайлин-ван 海陵王 (1149—1161), настоящее имя — Ваньянь Дигунай 完顏迪古乃, при нем столица перенесена в Яньцзин в 1153 г. Известен как узурпатор, лишен посмертного императорского титула. Подробнее см.: [7].

世宗既興，復收向所遷宋故禮器以旋，乃命官參校唐、宋故典沿革，開“詳定所”以議禮，設“詳校所”以審樂，統以宰相通學術者，於一事之宜適，一物之節文，既上聞而始匯次，至明昌初書成，凡四百餘卷，名曰《金纂修雜錄》。凡事物名數，支分派引，珠貫棋布，井然有序，炳然如丹。又圖吉，凶二儀：鹵簿十三節以備大葬，小鹵簿九節以備郊廟。而命尚書左右司，春官，兵曹，太常寺各掌一本，其意至深遠也。是時，宇內阜安，民物小康，而維持幾百年者實此乎基。嗚呼，禮之為國也信矣夫！

«При Ши-цзуне произошел расцвет [в осуществлении *ли*]: вновь собрали и возвратили [на север] всю ритуальную утварь, отправленную в Сун, тогда было приказано чиновникам провести корректуру танских и сунских протоколов, открыли *сяндинсо* 詳定所 для того, чтобы установить *ли*, учредили *сянсяосо* 詳校所 для того, чтобы разобраться в музыке. [Это] управлялось сановником *цзайсяном* 宰相 и учеными. Для каждого случая определили церемониал. Доложили [императору], только тогда составили [книгу]. Ко времени правления по девизом *Мин-чан* (1190—1195) книга была готова, все четыреста с лишним *цзюаней* назывались «Отредактированные заметки Цзинь» (*Цзинь цзюань сю цза лу* 金纂修雜錄). Определены наименования и количество всех событий и предметов, [они] поделены на категории, [всё] упорядочено. Также всё определено относительно событий жертвоприношений и похоронного обряда: у императорского эскорта 13 ритуальных действий для подготовки обряда погребения, у малого эскорта 9 ритуальных действий для подготовки императорского обряда жертвоприношений Небу, Земле и предкам. Приказано левому и правому управлениям *сы* Правительственного надзора *Шаншу* 尚書左右司, Весеннему ведомству *Чуньгуань* 春官, Военному отделу *Бинцао* 兵曹, Приказу великого постоянства *Тайчансы* 太常寺, чтобы каждый управлял [на основе этой книги], и тогда значение этого станет исключительным. Да, были времена, когда в империи царило спокойствие, народ пребывал в благополучии. Те, кто придерживался этого несколько веков, подкрепляли основу. *Ли* является верой государства, это не вызывает сомнений!» [14].

宣宗南播，疆宇日蹙，旭日方升而燭火之燃，蔡流弗東而餘燼滅矣！圖籍散逸既莫可尋，而其宰相韓企先等之所論列，禮官張暉與其子行簡所私著《自公紀》，亦亡其傳。故書之存，僅《集禮》若干卷，其藏史館者又殘缺弗完，姑掇其郊社宗廟諸神祀、朝覲會同等儀而為書，若夫凶禮則略焉。蓋自熙宗、海陵、衛紹王之繼弑，雖曰“鹵簿十三節以備大葬”，其行乎否耶？

«Сюань-цзун 宣宗 (1213—1224) перенес [столицу] на юг [в Кайфын] (в 1214 г. — М.Х.), территории с каждым днем сокращались, с восходом

солнца горели пожары¹. Книги были утрачены, их невозможно было найти, все подробные комментарии министра Хань Ци-сяня², «Анналы о служении государству» (*Цзы гун цзи* 自公紀) министра Чжан Вэя³ и его сына⁴ тоже были уничтожены. Из древних книг только несколько цзюаней⁵ сборника «Свод ли» (*Цзи ли* 集禮) сохранилось у летописцев, но они были повреждены и не целостны. Наскоро скомпилировали в книгу ритуалы жертвоприношений Небу и Земле, всем духам в императорском храме предков, а также церемониалы проведения аудиенции. Что касается похоронного обряда, то его сократили. Еще со времён убийств [нижестоящими по рангу] императоров Си-цзуна⁶, Хайлин-вана⁷ и Вэйшао-вана⁸, хотя и предполагалось 13 ритуальных действий императорского эскорта для подготовки к обряду погребения, однако осуществлять это разве было верным?» [14].

Далее находим записи о появлении в Цзинь ритуала жертвоприношения *цзяо* и времени его расцвета:

天德以後，始有南北郊之制，大定，明昌其禮浸備。

«После периода правления под девизом *Тянь-дэ* 天德 (1149—1152 гг. — М.Х.) появилась система жертвоприношений в дни зимнего и летнего солнцестояний, а в годы *Да-дин* 大定 (1161—1189 гг. — М.Х.) и *Мин-чан* 明昌 (1189—1195 гг. — М.Х.) [этот] церемониал получил наивысший расцвет» [14].

О роли и важности отправления культа Неба в предместьях столицы в годы расцвета Цзинь можно судить по следующим фразам чжурчжэньских

¹ Для времени правления Сюань-цзуна характерно ухудшение отношений и война с монголами, государством Западное Ся, Южной Сун, внутри государства Цзинь в то время — нестабильная обстановка, хаос [2, с. 198—217].

² Хань Ци-сянь 韓企先 (1082—1146) — обладатель степени *цзиньши*, прежде служил в Ляо. Вероятно, был пленен чжурчжэнями и принят на службу в Цзинь, где стал чиновником высшего ранга [15, с. 47].

³ Чжан Вэй 張暉 — обладатель степени *цзиньши*, министр церемониального отдела Правительственного *шэна*. При нем составлено сочинение «Свод ли Великой Цзинь» (*Да Цзинь цзи ли* 大金集禮), которое было предоставлено императору Чжан-цзуну в 1195 г.

⁴ Чжан Син-цзянь 張行簡 (1156—1215) — сын министра Чжан Вэя, обладатель степени *цзиньши*.

⁵ В то время в экземпляре, находящемся в широком обращении, предположительно было около 40 цзюаней [16, с. 204].

⁶ Си-цзун был убит Хайлин-ваном в 1150 г. [7].

⁷ Хайлин-ван погибает от руки Ваньянь Юаньши 完顏元宜, министра обороны, *цзедуши*/генерал-губернатора [7].

⁸ Вэйшао-ван 衛紹王 (1209—1213), настоящее имя — Ваньянь Юнцзи 完顏永濟, седьмой император государства Цзинь, погибает от руки Ху Шао-ху 胡沙虎, правого заместителя главнокомандующего [2, с. 194—197; 17].

сановников, которые после проведения тщательной проверки китайских образцов доложили:

“本國拜天之禮甚重。今汝等言依古制築壇，亦宜。我國家綏遠，宋主，據天下之正，郊祀之禮豈可不行？”

«Самое главное для государства — поклонение Небу. Сегодня вы говорите, что надо следовать древним порядкам и сооружать алтари для жертвоприношений, все это должное! Наше государство уладило Ляо и Сун, основывается на лучших образцах Поднебесной. Церемонии жертвоприношений Небу и Земле разве можно не проводить?» [14].

Тогда в 8 месяце 11-го года правления под девизом *Да-дин*, т.е. в 1171 г., Ши-цзун приказал:

“國莫大於祀，祀莫大於天，振古所行，舊章咸在。仰惟太祖之基命，詔我本朝之燕謀，奄有萬邦，於今五紀。因時製作，雖增飾於國容，推本奉承，猶未遑於郊見。況天休滋至而年穀屢豐，敢不敷繹曠文，明昭大報。取陽升之至日，將親享於圓壇，嘉與臣工，共圖熙事。以今年十一月十七日有事於南郊，咨爾有司，各揚乃職，相予肆祀，罔或不欽”。

«В государстве нет ничего главнее жертвоприношений. В жертвоприношениях нет ничего более великого, чем жертвоприношения Небу. [Это] ведется издревле, старые обряды повсеместны. Благоговею перед мандатом основателя династии великого предка Тай-цзу, повелеваю потомкам нашего царствующего дома целиком владеть всеми землями Поднебесной. [...]. В дни солнцестояния повышается сила *ян*, тогда [необходимо] лично подносить дары на круглом жертвеннике Небу, при поддержке свиты чиновников совместно заботиться о благоприятных событиях. 17 числа 11 месяца [по лунному календарю] [надлежит] осуществить великое дело жертвоприношения в южном предместье города. [Когда] чиновники проявляют усердие к своим обязанностям, помогают в подношениях, тогда беды не будет» [14].

Система поклонения Небу в южном предместье столицы в государстве Цзинь соответствовала образцам жертвоприношений эпохи Тан. Об этом также есть запись в 28 цзюане. Там же подробно описано, где размещался жертвенник. Его местоположение определяли в соответствии с древнекитайскими пространственно-временными представлениями. Круглый жертвенник для жертвоприношений Небу находился в юго-восточном направлении от столицы, что соответствовало 6-му циклическому земному знаку *сы*¹ и символизировало стихию огня. Квадратный жертвенник для жертвоприношений Земле — к северо-западу от столицы, в местоположении 12-го циклического

¹ Древняя китайская система летоисчисления «земные ветви» — двенадцатеричный цикл — совместно с «небесными стволами» формирует 60-летний цикл китайского календаря.

земного знака *хай*, символизирующего стихию воды. Там же детально прописано, сколько было ярусов у жертвенника, на какие стороны света приходились ворота насыпных оград и т.п. [14].

Весь ритуал жертвоприношения *цзяо* можно условно разделить на несколько частей: очищение постом, подготовка помещений и расстановка надлежащего инвентаря, подношение нефритовых даров, жертвование пищи, трёхкратное жертвоприношение вина, сжигание жертв на огне.

Жертвоприношение Небу осуществлял лично император, который предварительно проходил процедуру подготовки — очищение постом в течение семи дней. Во время поста было запрещено заниматься государственными делами, не хоронили, не подписывали документов о казни, не принимали решений по вопросу виновен или не виновен. В это время занимались только делами жертвоприношений [14].

В тексте 28 цзюаня «Цзинь ши» находим подробное описание подготовки ко дню жертвоприношения: устанавливали шатры (например, для жертвенной еды, омовения), размещали охрану, определяли место жертвенной ямы, подготавливали жертвенные кубки (каждый кубок имел свое наименование и соответствовал определенному типу вина и типу жертвоприношения), чаши для жертвенных подношений, жертвенные дары и другие атрибуты (кувшины для омовения, циновка для поклонения, музыкальные инструменты, императорские печати и др.). Местоположение всех предметов определяли в соответствии со сторонами света.

Подчеркнем, что изменение религиозной жизни чжурчжэней сопряжено с постепенным формированием в Цзинь сложного иерархического государственного аппарата. Чиновники из Поднебесной служили чжурчжэньским императорам, начиная ещё с правления Агуды, что во многом и предопределило трансформацию чжурчжэньской культуры по китайскому образцу. Управленческо-административный аппарат Срединной империи постепенно вытеснил этнические реалии, — такая ситуация характерна уже для времени правления Си-цзуна, когда исчезла исконная чжурчжэньская должностная система. В этой связи, такие важные события как жертвоприношения, подобно установленному в Китае государственному порядку, стали невозможны без ассистирования чиновниками.

При совершении жертвоприношений *цзяо* императору прислуживали многочисленные помощники, у каждого из них была своя миссия и зона ответственности — это становится очевидным даже при общем знакомстве с 28 цзюанем. Например, *тайчжу* 太祝 выполнял функции верховного молителя (жреца); начальник Отдела жертвоприношений в предместьях столицы *цзяошэлин* 郊社令 руководил уборкой и подготовкой жертвенника; помощники на церемониях *сыцзунь* 司尊 и *фэнлилан* 奉礼郎 отвечали за жертвенную

утварь, определяя для неё надлежащее место, а также занимались другими вопросами подготовки убранства; начальник императорской астрономической обсерватории *сытяньцзянь* 司天監 устанавливал киоты божеств на алтаре; управитель Приказа великих припасов *тайфуцзянь* 太府監 подготавливал нефритовые подношения; *линьсилинь* 廩犧令 ведал императорскими житницами и откормом жертвенных животных. В ритуале жертвоприношения также участвовали знатоки церемоний ученые-*боши* 博士, цензор *юйши* 御史 и другие многочисленные государственные служащие. Расстановка чиновников во время подготовки и осуществления процедуры жертвоприношения определялась в соответствии со сторонами света [14].

Кратко опишем некоторые сложные приготовления к жертвоприношениям *цзяо*.

Так, например, за пять дней до совершения обрядов *цзяо* чиновник *илуань* 儀鸞, ведающий убранством в дни жертвоприношений, и управитель службы покоев *шаншэ* 尚舍 приводили в порядок Дворец Воздержания.

За три дня до события *шаншэ* устанавливал большой шатер к северу от ворот внешней восточной ограды¹, ориентируя его на юг; под жертвенником к северу от восточных ступеней под земным знаком *мао* крепил малый шатер, который тоже был ориентирован на юг. В это же время к северу от ворот центральной восточной ограды определяли место шатра для угощения, составляли охрану у каждых ворот по два человека. Охрана была одета в парадные одежды. Начальник Отдела жертвоприношений в предместьях столицы *цзяошэлин* приказывал своим подчиненным навести порядок на жертвеннике и под ним, а также вне и внутри оград. Место огня определяли в южной части центральной ограды, к востоку от восточных ворот, что соответствовало юго-восточному направлению и земному знаку *сы* от жертвенника. Что касается жертвенной ямы, то она находилась от жертвенника в северо-западном направлении, в месте земного знака *сюй*, внутри центральной ограды [14].

За один день до события определяли места божеств на жертвеннике.

同郊社令升設昊天上帝，皇地祇神座於壇上北方南向，地祇位在東稍卻，席皆以藁秸。太祖配位座於東方西向，席以蒲越。五方帝，日，月，神州地祇，天皇大帝，北極神座於壇上第一等，席皆藁秸，內官五十四座，五神，五官，岳鎮海瀆二十九座於壇上第二等，中官一百五十有八座，崑崙，山林川澤二十一座於壇上第三等，外官一百六座，丘陵墳衍原隰三十座於內瀆之內，眾星三百六十座在內瀆之外，席皆以莞。神座版各設於座首。又設禮神玉。俟告潔畢，權徹去壇上及第一等神位，祀日丑前五刻重設。

¹ Вокруг жертвенника был тройной ряд насыпной ограды: внутренняя, центральная и внешняя, каждая из которых имела по трое ворот по четырем сторонам света.

«Начальник императорской астрономической обсерватории *сытянь-цзянь* вместе с *цзяошэлином*, начальником Отдела жертвоприношений в предместьях столицы, водружали киот Высшего повелителя Неба Хао-тянь шан-ди 昊天上帝 и Высочайшего властелина Земли Хуан-ди-ци 皇地祇 наверху жертвенника, в его северной части, с ориентацией на юг. Земное божество располагали немного на востоке, у этих божеств циновка была из соломы *гаоцзе*. Киот сопричисленного [к данному культу] Великого первопредка Тай-цзу 太祖 размещали на востоке с ориентацией на запад, его циновка — из тростника *пуюэ*. На первом ярусе жертвенника расставляли киоты следующих божеств: Пяти императоров (У-фан-ди 五方帝)¹, Солнца, Луны, земного божества окрестностей столицы (Шэнь-чжоу ди-ци 神州地祇), Полярной звезды (Тянь-хуан да-ди 天皇大帝) и Северного полюса (Бэй-цзи 北極). У этих божеств циновка была из соломы *гаоцзе*. На втором ярусе устанавливали киоты 54-х Внутренних [небесных] чиновников (Нэй-гуань 内官)², Пяти божеств (У-шэнь 五神)³, Пяти [небесных] чиновников (У-гуань 五官)⁴; там же водружали 29 киотов для горных пиков, равнинных земель, морей и водоемов. На третьем ярусе жертвенника размещали киоты для 8-и из 150-и Центральных [небесных] чиновников (Чжун-гуань 中官)⁵,

¹ Пять императоров (У-ди 五帝), или Пять божеств-покровителей четырех сторон света и центра. В «Исторических записках» Сыма Цяня встречается упоминание о звездах под названием «Пять императоров» [13, с. 267].

² Внутренние небесные чиновники (Нэй-гуань 内官), или звезды внутренней части небосвода.

³ Пять божеств (У-шэнь 五神) связаны с Пятью стихиями: Гоу-ман 勾芒 — божество Деревя, Чжу-жун 祝融 — божество Огня, Хоу-ту 后土 — божество Земли, Жу-шоу 蓐收 — божество Жатвы (металла), Сюань-мин 玄冥 — божество Черного мрака (зима, север, вода, дождь).

⁴ Пять небесных чиновников (У-гуань 五官), или Пять великих управителей: Сы-ту 司徒, Сы-ма 司馬, Сы-кун 司空, Сы-ши 司士, Сы-коу 司寇 [13, с. 253].

⁵ В древности китайские астрономы разделили весь небосвод на зоны: центральная часть (*чжун гуань* 中官), внутренняя часть (*нэй гуань* 内官) и внешняя часть (*вай гуань* 外官). Вокруг северного полюса — зона центрального небосвода, это своего рода дворец небесного императора. Центральная часть неба (центральные небесные явления/звезды) делилась на три части (*сань юань* 三垣): *цзы вэй юань* 紫微垣, *тай вэй юань* 太微垣 и *тянь ши юань* 天市垣. Внутренний небесный свод был представлен восточным, южным, западным, северным небесными дворцами, куда входили 28 основных созвездий, по семь созвездий в каждой четверти неба. Восточный, южный, западный, северный небесные дворцы были выстроены звездами в соответствии с весенним и осенним равноденствием, летним и зимним солнцестоянием. Эти части небосвода соотносились с четырьмя временами года и символизировали четыре резиденции небесного императора, в которых он останавливался во время объезда Поднебесной. К этой части небесного свода часто используется

а также 21 киот для горы Кунлунь, отдаленных лесов, рек и водоемов. Кроме того, 106¹ киотов «Внешних [небесных] управителей» (Вай-гуань 外官), 30 киотов для холмов, низин и равнин располагали в пределах внутренней ограды. 360 киотов различных звезд устанавливали за внутренней оградой, циновки у всех [этих божеств] были из камыша *гуань*. Над киотами водружали таблички божеств. Раскладывали ритуальный нефрит. Когда сообщали, что подготовка закончена, временно убрали киоты с верха жертвенника вплоть до первого яруса, а в день жертвоприношений [примерно] в 2 часа ночи повторно устанавливали» [14].

За два дня до жертвоприношений начальник Отдела великой музыки *тай-юэлин* 太樂令 приказывал своим подчиненным организовать место торжественных гимнов наверху жертвенника (в южной части).

За один день до события помощник *фэнлилан*² наверху жертвенника между земными знаками *чэнь* и *сы*, т.е. в его юго-восточной части, устанавливал императорскую табличку³. Чуть левее от императорской таблички определял место для распития жертвенного вина императором, место второго и третьего подношения вина находилось к северо-востоку от восточных ступеней *мао*. Расставляли жертвенные чаши и кубки, которые заполнялись в день жертвоприношений [14].

Подчеркнем, что культ Неба в культуре чжурчжэней всегда имел центральное значение, а вера в другие духи была периферийной. Такая роль Неба предопределила принятие сходного в этом смысле китайского образца государственного культа Неба, что стало закономерным развитием и официальным оформлением племенных верований на более высоком — государственном уровне. Включение в систему государственного культа Неба дополнительных подношений другим божествам, имеющим явно китайское происхождение, является ярким примером наложения китайских моделей на религиозные представления чжурчжэней государственного периода. «Не без китайского влияния чжурчжэни стали видеть в аморфном Небе конкретное верховное существо — персонифицированного повелителя Неба (*шан-ди*)» [1, с. 127].

понятие *сы сянь* 四象 — четыре стороны света. Звезды южнее 28 созвездий назывались внешним небесным сводом. Таким образом, часто встречается такое деление небесного свода: центральная часть (*чжун гуань*), четыре стороны света (*сы сянь*) и внешняя часть (*вай гуань*).

¹ 160 киотов Внешних управителей, согласно произведению «Подробная сверка летописи “История Цзинь”» (*Цзинь ши ян сяо* 金史詳校), составленному в эпоху Цин [16, с. 205].

² *Фэнлилан* 奉礼郎 — чиновник, сопровождающий и помогающий на церемониях [18, с. 298].

³ Императорская табличка была размером в один *чи* и два *цуня* (около 40 см), толщиной — три *цуня* (около 10 см). На табличках, используемых в жертвоприношениях *цзяо*, писали красные иероглифы на черном фоне [16, с. 204].

Но, с другой стороны, автохтонные реалии тоже имели значение. В культ поклонения Небу, теперь уже имеющему тесную связь с представлениями Поднебесной и предусматривающему моления разным божествам, например, горам, рекам, духу ветра, дождя, грома и т.п., была внедрена обрядность в честь горы Чанбайшань 長白山, реки Хуньтунцзян 混同江 и др., что связано с историей чжурчжэньских племён и имеет исключительно этническую ценность [1, с. 141—142].

День жертвоприношений Небу *цзяо* был очень строго регламентирован — играла особая музыка, процедура жертвоприношений осуществлялась по детально прописанному протоколу. Представим фрагмент, описывающий подношение нефритовых даров.

祀日未明一刻，通事舍人引侍中詣齋殿，跪奏：“請中嚴。”俯伏，興。又少頃，乃跪奏：“外辦。”俟尚輦進輿，乃跪奏稱：“具官臣某，請皇帝降座升輿”。皇帝至大次，乃跪奏稱：“具官臣某，請皇帝降輿。”皇帝入次，即位於大次外。

«В день жертвоприношений перед рассветом сопровождающий *тунши шэжэнь*¹ провожал срединного служителя *ши чжун*² во Дворец Воздержания, [*тунши шэжэнь*], стоя на коленях, объявлял: «Чжун янь»³. Палал ничком, потом вставал. Через некоторое время снова вставал на колени и сообщал: «Вай бань». Когда главный по ручным повозкам *шан-нянь*⁴ вносил императорский паланкин, [*тунши шэжэнь*], стоя на коленях, молил: «Мы, ничтожные подданные, просим императора спуститься с трона и сесть в паланкин». Когда император [в паланкине] достиг большого шатра, [*тунши шэжэнь*] снова на коленях произносил:

¹ *Тунши шэжэнь* 通事舍人 — приближенный, занимающийся вопросами докладных записок и императорских приказов и т.п.

² Во время вояжей императора срединные служители (*ши чжун* 侍中) сопровождали его и отвечали за сохранность императорских печатей. Они ассистировали императору при осуществлении им многих сакральных церемоний: были при императоре, когда тот постился перед принесением жертвоприношений, подавали ему нефрит и шелк во время торжественных приношений. Они наблюдали за правильным соблюдением морали и формализующих ее норм поведения, ритуалов и этикета [18, с. 239].

³ В установленный ритуал включался сначала обряд *чжун янь* 中嚴, что, вероятно, подразумевало особую процедуру предоставления доклада/записки о готовности или начале, тогда приближенные императора должны были приготовиться, занять надлежащие места. Обряд *вай бань* 外辦 — предоставлялся доклад/записка сопровождающей императора свите, в которую, возможно, входила не только охрана, но и другие категории чиновников. Только потом объявляли о начале проведения всех ритуалов.

⁴ *Шаньянь* 尚輦 — главный в Высшей службе ручных экипажей, ведающей паланкинами, ручными повозками и пр., т.е. малыми экипажами, которыми император пользовался во время относительно коротких перемещений внутри дворцового города, а также зонтиками, опахалами и веерами [18, с. 273].

«Мы, ничтожные подданные, просим императора выйти из паланкина». Император входил в шатер, [тунши шэжэнь] занимал место за большим шатром» [14].

質明, 詣次前跪奏: “請中嚴。” 少頃, 又奏: “外辦。” 訖, 太常卿乃當次前跪稱: “具官臣某, 請皇帝行事。” 俯伏, 興。凡跪奏, 准此。皇帝出次, 乃前導至中瀆門, 殿中監進大主, 太常卿奏: “請執大主。” 入自正門, 皇帝入小次位, 西向立, 太常卿乃與博士分左右立定, 乃奏: “有司謹具, 請行事。” 降神, 六成, 樂止。

«На рассвете [тунши шэжэнь] являлся перед палаткой и, стоя на коленях, гласил: «Чжун янь». Через некоторое время снова объявлял: «Вай бань». Тайчанцин, распорядитель Приказа великого постоянного¹, находясь перед палаткой и стоя на коленях, произносил: «Мы, ничтожные подданные, просим императора приступить к церемониям». Падал ниц, потом вставал. Все стояли на коленях. Император выходил из шатра, его сопровождали до ворот центральной ограды. Управитель Надзора дворцового обеспечения дянъчжунцзянь² вносил нефритовую дощечку дагуй, тайчанцин сообщал: «Прошу, держите в руках нефритовую дощечку дагуй». [Император] входил через главные ворота, достигал места малого шатра, стоял лицом на запад, тайчанцин и ученые-боши [соответственно] стояли слева и справа от него, тогда [тайчанцин] докладывал: «Всё подготовлено, молим приступить к церемониям». Спускались духи божеств, музыка прекращалась» [14].

太常卿別一員, 乃升煙瘞血, 訖, 乃奏: “拜”。訖, 俟侍中升壇, 請詣盥洗位。至位, 奏: “請搢大主盥手”。訖, 奏: “請帨手”。皇帝帨手, 訖, 奏: “請執大主”。

«Тайчанцин отправлял одного чиновника, [тот] разводил дым³, хоронил кровь [жертвенного животного], тогда [тайчанцин] объявлял: «Кланяйтесь». [Когда] ши чжун поднимался на жертвенник, [тайчанцин] просил [императора] явиться в место омовения. Когда [тот] дости-

¹ Тайчанцин 太常卿 — главный в Приказе великого постоянного, занимался вопросами ритуалов и жертвоприношениями всякого рода: Небу и Земле, в предместьях столиц, в императорских храмах предков, на алтарях земли и злаков, и комплексным обеспечением всех этих церемоний [18, с. 297].

² Дянъчжунцзянь 殿中監 — главный в Надзоре дворцового обеспечения. Во время поездок императора глава Надзора находился при нем, занимался вопросами предметов обихода, транспорта, ведал подбором и расстановкой почетного караула и возниц, а также хранением печатей всевозможных учреждений [18, с. 265].

³ Во время жертвоприношений небесным божествам собирали дрова, разводили костер, туда бросали части тела жертвенного животного, куски шелка, нефрит для сжигания. Поднимающийся дым знаменовал моления в адрес Неба.

гал места, [тайчанцин] сообщал: «Просим нефритовую дощечку дагуй заткнуть за пояс и умыть руки». Далее произносил: «Просим вытереть руки». Когда император вытер руки, [тайчанцин] говорил: «Просим взять в руки нефритовую дощечку дагуй» [14].

乃引至壇上，殿中監進鎮圭，乃奏：“請拊大圭，執鎮圭。”皇帝執鎮圭，詣昊天上帝神座前，奏：“請跪，奠鎮圭。”皇帝奠，訖，執大圭，俯伏，興。侍中進玉幣，乃奏：“請拊大圭，跪奠玉幣。”訖，乃奏：“請執大圭。”俯伏，興。少退，又奏：“請再拜。”詣皇地祇及配位，奠鎮圭玉幣，並如儀。配位唯奏請奠鎮圭及幣。奠玉幣畢，皇帝還版位，乃奏：“請還小次，釋大圭。”皇帝入小次，乃立於小次之南稍東，以俟。

«Императора вели наверх жертвенника, управитель Надзора дворцового обеспечения дяньчжунцзянь вносил нефритовый скипетр чжэньгуй, [тайчанцин] просил: «Просим нефритовую дощечку дагуй заткнуть за пояс и держать в руках нефритовый скипетр чжэньгуй». Император держал нефритовый скипетр чжэньгуй, становился перед киотом Высшего повелителя Неба Хао-тянь шан-ди, [тайчанцин] докладывал: «Преклоните колени, преподнесите чжэньгуй». Император преподносил чжэньгуй, далее брал в руки нефритовую дощечку дагуй, падал ничком и потом вставал. Ши чжун вносил нефритовые диски юйби, [тайчанцин] говорил: «Просим нефритовую дощечку дагуй заткнуть за пояс, на коленях подносить нефритовые диски юйби». Когда [подношение] заканчивалось, [тайчанцин] сообщал: «Просим взять в руки нефритовую дощечку дагуй». Падал ниц и вставал. Отходил немного назад и говорил: «Прошу снова кланяться». [Император] подходил к киоту Высочайшего властелина Земли Хуан-ди-ци и Великого первопредка Тай-цзу и преподносил [им] нефритовый скипетр чжэньгуй и нефритовые диски юйби, все согласно протоколу. [...]. Когда подношение нефритовых дисков было закончено, император возвращался к месту таблички, [тайчанцин] докладывал: «Просим вернуться в малый шатер, убрать дагуй». Император входил в малый шатер, [тайчанцин] стоял к юго-востоку от шатра в ожидании» [14].

皇帝將奠配位之幣也，贊者分引第一等分獻官詣盥洗位，拊笏，盥手，帨手，執笏，各由其陞升，唯不由午陞。詣神前，拊笏，跪，太祝以玉幣授之，奠訖，俯伏，興。再拜，訖，各由本陞降，複位。初，分獻將降也，禮直官引諸祝史，齋郎，應助奠者再拜，祝史各奉毛血之豆入，各由其陞升，諸太祝迎取於壇上，奠訖，退立於尊所。

«[В то время, когда] император преподносил нефритовые диски юйби Великому первопредку Тай-цзу, помощники поочередно вызывали

чиновников, участвующих в жертвоприношениях божествам первого яруса, в место умывания. Каждый [из них] затыкал за пояс дощечку для записей, умывал и вытирал руки, затем вновь брал в руки дощечку для записей, каждый поднимался со своей ступени, исключение составляли южные ступени под знаком у. Каждый [из этих чиновников], являясь перед киотом божества, затыкал за пояс дощечку для записей, становился на колени, получал от верховного молителя *тайчжу*¹ нефритовые диски *юйби*, преподносил [их], [затем] падал ниц и вставал. [Каждый] еще раз кланялся, спускался со ступеней, возвращался на своё место. Когда спускались чиновники, делающие подношение первому ярусу божеств, служащий *личжигуань*² призывал всех молителей *чжуши*³, прислужников *чжайлан*⁴ и прочих помощников совершить поклон. Каждый *чжуши* брал чашу *доу*⁵ с жертвенной кровью, поднимался со своей ступени, наверху жертвенника всех встречал верховный молитель *тайчжу* и принимал [чаши], [когда] подношения заканчивались, [молители *чжуши*] отходили назад и вставали там, где были приготовлены жертвенные чаши для вина» [14].

После подношения нефритовых даров осуществляли жертвоприношение готовой пищи, например, персиков, фиников, сушеной оленины и др. Только потом готовили и приносили в дар пищу из жертвенных животных, осуществляли трехкратное подношение жертвенного вина. Когда церемонии подношения вина заканчивались, император испивал жертвенное вино, принимал жертвенное мясо и жаловал его приближенным чиновникам. В месте, где установлена табличка с императорским именем, он ожидал, когда завершится музыка проводов божеств. После этого перемещался в место наблюдения за совершением жертвоприношений на костре. Этим и завершался обряд жертвоприношений *цзяо* в день зимнего солнцестояния. По протоколу далее император входил в большой шатер, менял головной убор и парадную одежду, садился в паланкин, достигал Дворца Воздержания, там пересаживался

¹ В Приказе великого постоянства могло быть до шести великих молителей *тайчжу* 太祝. В обязанности великих молителей входило, например, коленопреклоненно возглашать молитвы во время церемоний; они помогали распорядителю при отборе жертвенных животных и т.п. [18, с. 298].

² *Личжигуань* 礼直官 — мелкий служащий, ведающий вопросами протокола.

³ Молители *чжуши* 祝史 зывали к духам-божествам с просьбой о благословении и избежании несчастья.

⁴ *Чжайлан* 齋郎 — мелкий служащий, ведающий вопросами жертвоприношений.

⁵ *Доу* 豆 — жертвенный деревянный сосуд рода потира с высокой ножкой и круглой крышкой [13, с. 388].

в золотой экипаж. Когда императорский экипаж отправлялся, играли ударные и духовые инструменты [14].

Таким образом, говоря об особенностях становления государственного культа Неба в культуре чжурчжэней эпохи Цзинь, следует отметить существенные изменения в их религиозной традиции. Характерное для чжурчжэньских обычаев поклонение Небу выражалось в простых по протоколу исполнения символических ритуальных действиях и сопровождалось состоянием по стрельбе из лука в иву с коня и игрой в мяч. Такая обрядность была характерна для времени правления Агуды, но сложно прослеживается в более поздние времена. С одной стороны, в процессе китаизации жизни чжурчжэней автохтонные традиции постепенно теряли свое значение. С другой, в истории государства Цзинь были случаи возврата к элементам этнической культуры, когда императоры стремились противостоять тенденции забвения чжурчжэньских традиций.

Контакты со Срединной империей стали началом формирования в Цзинь нового государственного культа Неба по китайским стандартам. «Принятие образцов императорских культов Поднебесной делало чжурчжэньских императоров духовными вождями всего населения империи, куда вошли и китайские территории. Чжурчжэньские правители становились подобными прославленным правителям Древнего Китая» [1, с. 138]. Так, жертвоприношения Небу *цзяо* в южном предместье столицы, осуществляемые лично императором при помощи чиновников, представляли собой строго регламентированную иерархическую систему обрядов, сформированную в соответствии с китайскими представлениями о мироустройстве и взаимодействии с небесными и другими божествами. В 28 цзюане «Цзинь ши» зафиксирован детальный протокол осуществления поклонения Небу *цзяо*. Представленное там описание государственного культа, вне всяких сомнений, раскрывает глубокое влияние китайской культуры на религиозную жизнь чжурчжэней эпохи Цзинь. Однако не следует забывать, что новый культ формировался на базе старой чжурчжэньской религии, для которой тоже была характерна вера в Небо и духов, которые там обитали. Поэтому такая трансформация стала естественным развитием традиционных верований чжурчжэней и их официальным закреплением в новом — государственном — статусе.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Воробьев М.В. Культура чжурчжэней и государства Цзинь (X в.—1234 г.). М.: Издательство «Наука», 1983. 372 с.

2. История Золотой империи / Пер. Г.М. Розова, коммент. Г.М. Малявкина. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 1998. 288 с.
3. Цзинь ши. Цзюань сань ши у. Чжи ди ши лю (История государства Цзинь. Цзюань 35-й. Трактат чжи 16-й) [Электронный ресурс] // Навигатор по китайской науке: сайт 2006. 金史. 卷三十五. 志第十六 // 国学導航, 2006年. URL: <http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/034.htm> (дата обращения: 24.11.2021).
4. Ли Сю-лянь. Цзиньюань нюйчжэнь дэ инсюн шидай (Героическая эра чжурчжэней государства Цзинь) / Ли Сюлянь. Пекин: Шэхуй кэсюэ вэньсянь чубаньшэ, 2018. 267 с. 李秀蓮. 金源女真的英雄时代. 北京: 社会科学文献出版社, 2018年. 267頁.
5. Воробьев М.В. Чжурчжэни и государство Цзинь (X в.—1234 г.). М.: Издательство «Наука», 1975. 448 с.
6. Сюй Цзе. Цзиньдай цили яньцзю: боши сюэвэнь луньвэнь (Исследование обрядов жертвоприношений эпохи Цзинь: диссертация доктора наук). Цилинь дасюэ, 2012. 209 с. 徐洁. 金代祭礼研究: 博士学位論文. 吉林大学, 2012年. 209頁.
7. Цзинь ши. Цзюань у. Бэнь цзи ди у (История государства Цзинь. Цзюань 5-й. Основная запись бэнь цзи 5-я) [Электронный ресурс] // Навигатор по китайской науке: сайт. 2006. 金史. 卷五. 本紀第五 // 国学導航, 2006年. URL: <http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/004.htm> (дата обращения: 12.12.2021).
8. Цзинь ши. Цзюань лю. Бэнь цзи ди лю (История государства Цзинь. Цзюань 6-й. Основная запись бэнь цзи 6-я) [Электронный ресурс] // Навигатор по китайской науке: сайт. 2006. 金史. 卷六. 本紀第六 // 国学導航, 2006年. URL: <http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/005.htm> (дата обращения: 12.12.2021).
9. Цзинь ши. Цзюань ци. Бэнь цзи ди ци (История государства Цзинь. Цзюань 7-й. Основная запись бэнь цзи 7-я) [Электронный ресурс] // Навигатор по китайской науке: сайт. 2006. 金史. 卷七. 本紀第七 // 国学導航, 2006年. URL: <http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/006.htm> (дата обращения: 12.12.2021).
10. Цзинь ши. Цзюань цзю. Бэнь цзи ди цзю (История государства Цзинь. Цзюань 9-й. Основная запись бэнь цзи 9-я) [Электронный ресурс] // Навигатор по китайской науке: сайт. 2006. 金史. 卷九. 本紀第九 // 国学導航, 2006年. URL: <http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/008.htm> (дата обращения: 12.12.2021).
11. Цзинь ши. Цзюань цзю. Бэнь цзи ди цзю (История государства Цзинь. Цзюань 11-й. Основная запись бэнь цзи 11-я) [Электронный ресурс] // Навигатор по китайской науке: сайт. 2006. 金史. 卷十一. 本紀第十一 // 国学導航, 2006年. URL: <http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/010.htm> (дата обращения: 12.12.2021).
12. Головачев В.Ц. Стела в память Ваньянь Сииня как эпиграфический источник по истории чжурчжэней (перевод и комментарии) // Вестник Московского университета, 2006. Сер. 13. Востоковедение. № 2. С. 82—97.
13. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи») / Пер. с кит., вступ. ст. Р.В. Вяткина, 1986. Том IV. М.: Изд-во «Наука», 453 с.
14. Цзинь ши. Цзюань эр ши ба. Чжи ди цзю (История государства Цзинь. Цзюань 28-й. Трактат чжи 9-й) [Электронный ресурс] // Навигатор по китайской науке: сайт. 2006. 金史. 卷二十八. 志第九 // 国学導航, 2006年. URL: <http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/027.htm> (дата обращения: 24.07.2021).

15. Лю Хуэй. Цзиньдай жусюэ фачжань майло люйси (Анализ развития конфуцианства в Цзинь) // История Северо-Востока, 2009. № 5. С. 46—50. 劉輝。金代儒学发展脉络缕析 // 東北史地, 2009年。第5期。頁46—50。

16. Цзинь ши ян сяо (Подробная сверка летописи «История Цзинь») / сост. Ши Го-ци (эпоха Цин); сверка Чэн Сяо-вэй. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2021. 715 с. (Собрание исследовательских материалов по 24-м династийным историям). 金史詳校 / (清)施國祁撰, 陳曉偉點校。北京:中華書局, 2021年。715頁(二十四史研究資料叢刊)。

17. Цзинь ши. Цзюань ши сань. Бэнь цзи ди ши сань (История государства Цзинь. Цзюань 13-й. Основная запись бэнь цзи 13-я) [Электронный ресурс] // Навигатор по китайской науке: сайт. 2006. 金史。卷十三。本紀第十三 // 国学導航, 2006年。URL: <http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00jins/012.htm> (дата обращения: 24.12.2021).

18. Рыбаков В.М. Танская бюрократия. Часть 1: Генезис и структура. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2009. 512 с.

ГОЛОДНОЕ БРЮХО К ДАО НЕ ГЛУХО: ПРЕДИСЛОВИЕ ЛИ ЧЖИ К «РАЗБОРУ ЛАО-ЦЗЫ» СУ ЧЖЭ



Ли Чжи 李贄 (1527—1602) — один из крупнейших философов эпохи Мин (1368—1644), чьи взгляды были в целом близки Тайчжоуской школе (Тайчжоу сюэпай 泰州学派) последователей Ван Ян-мина¹. Широкую известность Ли Чжи приобрёл благодаря острой полемичности и критическому настрою по отношению к устоявшимся оценкам некоторых исторических деятелей, а также ряду философских концепций ортодоксального неоконфуцианства. Окончил свою жизнь он самоубийством в тюрьме, куда попал по указу императора Чжу И-цзюня² за «извращение пути-дао и смущение людя», труды философа находились под запретом до самых последних дней существования монархии в Китае.

Синкретизм трёх учений, характерный для конца эпохи Мин, ярко проявился в философских эссе Ли Чжи. Приведённый далее текст он написал в 1574 г., ещё будучи официальным служащим на должности заместителя начальника департамента (юань-вай лан 員外郎, букв. «сверхштатный

¹ Ван Шоу-жэнь 王守仁 (1472—1529), величание [цзы 字] Бо-ань 伯安, прозвание [хао 號] Ян-мин 陽明 — крупнейший философ-неоконфуцианец эпохи Мин, выдающийся литератор, военачальник и государственный деятель. Его учение «идейно доминировало в Китае до середины XVII в. и оказало значительное влияние на развитие философской мысли в Корее и Японии» [1, с. 184—186]. О его жизненном пути и исследовании его идей см.: [2], также в скором времени ожидается выход перевода А. И. Кобзевым его главного сочинения — «Записей преподаваемого и воспринятого» (Чуань си лу 傳習錄).

² Чжу И-цзюнь 朱翊鉞 (1563—1620) — император, правивший под девизом Вань-ли 萬曆 (букв. «Мириады [лет] длящегося [правление]», 1573—1620), храмовое имя Шэнь-цзун 神宗.

мóлодец») в Отделении наказаний (Син-бу 刑部) в Нанкине, где активно знакомился с учением Ван Ян-мина и буддийской литературой, а также, по всей видимости, и с даосской классикой. Позже он даже издаст собственные «Разборы» (цзе 解) к «Канону пути-дао и благодати» (Дао-дэ цзин 道德經), или «[Трактату] Учителя Лао» (Лао-цзы 老子), и «[Трактату] Учителя Чжуана» (Чжуан-цзы 莊子), в которых изложит их понимание.

Настоящее же предисловие написано к комментарию к «Дао-дэ цзину» поэта и литератора Су Чжэ / Чэ 蘇轍 (1039—1112), который был братом знаменитого поэта Су Ши 蘇軾 (1037—1101), имел величание Цзы-ю 子由 и прозвание Ин-бинь И-лао 穎濱遺老 (букв. «Оставшийся [с прежних времён] старец[-сановник] с берега Ин[хэ]»). Помимо «Книги для сожжения» (Фэнь-шу 焚書) Ли Чжи, это предисловие также вошло в сборник «[Трактат] Учителя Лао» с [опорными] крыльями[-комментариями]» (Лао-цзы и 老子翼) одного из ближайших друзей философа Цзяо Хуна 焦竑 (1540—1620).

Из европейских языков на данный момент мне известно о переводах этого текста на немецкий Филлипа Гримберга [3, с. 252—254] и на английский — Риви Хэндлер-Шпиц [4, р. 129—131]. К сожалению, первый из них не выдерживает никакой критики, как, впрочем, и практически все переводы Ли Чжи из данного сборника — не будет преувеличением даже сказать, что результатом работы немецкого исследователя стали самостоятельные художественные произведения, в которых идеи Ли Чжи не только могут претерпевать причудливые метаморфозы, но местами даже и дополняться целыми фразами, отсутствующими в оригинале. Второй же можно назвать вполне качественным и пригодным для чтения переводом (впрочем, не без отдельных сомнительных фрагментов, которые будут освещены в сносках). Также учтён перевод на современный китайский язык крупнейшего исследователя Ли Чжи в КНР Чжан Цзянь-е 張建業 [5, с. 932—937], оригинал приводится по тому же изданию за исключением упрощённой формы иероглифики, которая была заменена на традиционную. Перевод на русский язык публикуется впервые.

子由《解老》序

Предисловие к «Разбору „[Трактата Учителя] Лао“» Цзы-ю

食之於飽，一也。南人食稻而甘，北人食黍而甘，此一南一北者未始相羨也。然使兩人者易地而食焉，則又未始相棄也。道之於孔老，猶稻黍之於南北也，足乎此者，雖無羨於彼，而顧可棄之哉！何也？至飽者各足，而真饑者無擇也。

Еда относительно насыщения одинакова¹. Южане едят рис, и [он им] сладок, северяне едят просо², и [оно им] сладко: в этом и южане, и северяне ещё никогда друг другу не завидовали. Но если сделать так, чтобы оба они поменялись местами и стали там есть, то также ещё никогда не отвергали [они еды] друг друга. Путь-дао относительно Куна и Лао³ подобен рису и просу относительно юга и севера⁴: когда одним [обладают] в достатке, хоть и нет зависти к другому, но разве могут отвер-

¹ У Хэндлер-Шпиц (далее — ХШ): «Вся пища похожа, если наполняет брюхо». «Если», однако, здесь отсутствует, зато имеется универсальный предлог *юй* 於.

² Чжан Цзянь-е (далее — ЧЦЕ) переводит *шу* 稻 как «гаолян» без какого-либо пояснения. Всё же кажется более вероятным, что имеется в виду просо, поскольку именно рис *дао* 稻 и просо *шу* 稻 входят в набор «пяти злаков» (*у-гу* 五穀), упоминающийся в памятниках доимперского периода [6, с. 35]. Более того, авторитетнейший комментарий Чжу Си 朱熹 (1130—1200) к одной из фраз «[Трактата] Учителя Мэна» (*Мэн-цзы* 孟子) прямо связывает *шу* с «пятью злаками» и севером. «Четверокнижие» [с разбивкой на] статьи и фразы и сводными примечаниями» (*Си шу чжан цзюй цзи чжу* 四書章句集注), глава «Учитель Гао» [с разбивкой на] статьи и фразы, [часть] нижняя» (*Гао-цзы чжан цзюй ся* 告子章句下) (жирным выделена цитата из «Мэн-цзы»): «**Те [племена] мо пять злаков не выращивают, выращивают лишь просо.** На северной стороне земли студёны, [там] не выращивают пять злаков. Просо рано зреет, поэтому выращивают его» [7, с. 346].

夫貉，五谷不生，惟黍生之。北方地寒，不生五穀，黍早熟，故生之。

Таким образом, гаолян представляется гораздо менее подходящим злаком для противопоставления северного и южного.

³ То есть Конфуция и Лао-цзы.

⁴ ХШ: «Присутствие пути-дао в учениях Конфуция и Лао-цзы подобно рису на юге и просу на севере». Согласиться с такой интерпретацией трудно не только из-за сомнительного смысла (разве путь-дао похож на рис и просо именно присутствием в двух местах?), но и из-за нарушения параллелизма оригинальных конструкций *ши чжи юй бао* 食之於飽 / *дао чжи юй Кун Лао* 道之於孔老 / *дао-шу чжи юй нань-бэй* 稻黍之於南北 (еда относительно насыщения / путь-дао относительно Куна и Лао) / рис и просо относительно юга и севера). ЧЦЕ переводит следующим образом: «Искать путь-дао в учении Конфуция или учении Лао-цзы — всё равно, что на юге есть рис, а на севере — гаолян». Отход от оригинальной грамматики также заметен.

Пожоую фразу с *чжи юй* 之於 можно найти, например, в знаменитом философском трактате Ван Чуна 王充 (27—97 / 107) «Взвешивание суждений» (*Лунь хэн* 論衡), глава «Прирост к искусным [канонам]» (*И цзэн* 藝增): «Пять злаков — они относительно людей таковы, что едят их и всегда насыщаются. Вкус риса и проса сладок-приятен и весьма питателен; бобы и пшеница хоть и грубы — также способны утолить голод» [8, с. 530].

五穀之於人也，食之皆飽。稻粱之味，甘而多腴；豆麥雖糲，亦能愈飢。

Примечательно, что первая пара упомянутых злаков — не что иное, как рис и просо, правда последнее обозначено другим иероглифом *лян* 粱. Ранее у Ли Чжи мною уже обнаруживались отсылки к этому произведению (см., например, [9, с. 218]), поэтому не исключено, что совпадение конструкций и темы суждений здесь не случайно.

гать его? Отчего [так]? [Оттого, что] у предельно насытившегося всего в достатке¹, а у подлинно голодного нет выбора².

蓋嘗北學而食於主人之家矣。天寒，大雨雪三日，絕糧七日，饑凍困踣，望主人而嚮往焉。主人憐我，炊黍餉我，信口大嚼，未暇辨也。撤案而後問曰：“豈稻粱也歟！奚其有此美也？”主人笑曰：“此黍稷也，與稻粱埒。且今之黍稷也，非有異於向之黍稷者也。惟甚饑，故甚美；惟甚美，故甚飽。子今以往，不作稻粱想，不作黍稷想矣。

Вот некогда учился [я] на севере и ел дома у хозяина, [где остановился]. Погода была студёная — три дня шёл ливень со снегом; [сидел я] без зерна семь дней³. Оголодал, замёрз, измучился и лежал ничком, глядел на хозяина, уповая на него. Хозяин сжалился надо мною, сварил проса и накормил меня. [Я] дал волю устам и [уговорил его] огромными хлебками, не удосужившись разобрать, [что это такое предо мной]. Отодвинув [от себя] поднос, спросил: «Неужто же это рис? Откуда здесь такой прекрасный [вкус]?» Хозяин со смехом отвечал: «Это просо — оно что рис. Более того: просо нынешнее ничем не отличается от проса прошлого: только [вы] голодны весьма, оттого и [вкус] прекрасен весьма; только [вкус] прекрасен весьма, оттого и насыщает весьма. Вы отныне не создавайте дум о рисе и не создавайте дум о просе».

¹ ЧЦЕ: «Насытился — и доволен...». Проигнорировано *чжи* 至 «предельный» и *гэ* 各 «всего, каждого», что позволило переводчику интерпретировать *цзу* 足 как «довольный», а не как «в достатке». С учётом же пропущенных слов и контекста складывается иная трактовка: в достатке у предельно насытившегося имеется каждая из альтернатив поиска пути-дао (что, собственно, и делает эту сытость предельной).

² ХШ: «Потому что каждое удовлетворительно для насыщения». Вновь искажён смысл и грамматическая структура, потерян параллелизм *чжи бао-чжэ* 至飽者 / *чжэнь цзи-чжэ* 眞飢者 (предельно насытившийся / подлинно голодный).

³ Отсылка к бедственному положению Конфуция в окружении между царствами Чэнь 陳 и Цай 蔡 (см. главу «Наследственный дом Учителя Куна» (*Кун-цзы ши цзя* 孔子世家) «Записок историографа» (*Ши цзи* 史記) [10, с. 140—179], русский перевод [11, с. 126—151]). В главе «Пребывание в бедствии» (*Цзай э* 在厄) памятника «Речи школы Учителя Куна» (*Кун-цзы цзя юй* 孔子家語), к примеру, об этом рассказывается буквально в тех же словах: «Учитель Кун не мог идти, [сидел] без зерна семь дней, из [окружения] негде было пройти. Похлебка из диких трав не утоляла [голод], сопровождавшие [Куна] все заболели. Учитель Кун [тогда] с пущим воодушевлением вещал и декламировал, играл на струнах и пел, не прекращая» [12, с. 255].

孔子不得行，絕糧七日，外無所通，藜羹不充，從者皆病，孔子愈慷慨講誦，絃歌不衰。

Я благодарю уважаемую коллегу И.В. Белую, в статье которой о даоске Тянь Сянь-гу 田仙姑 (XIII в.) также упоминается данный эпизод жизни Конфуция [13, с. 198], за наводку на эту аллюзию.

余聞之，慨然而歎，使余之於道若今之望食，則孔，老暇擇乎！自此專治《老子》，而時獲子由《老子解》讀之。解《老子》者眾矣，而子由稱最。子由之引《中庸》曰：“喜怒哀樂之未發謂之中。”夫未發之中，萬物之奧，宋儒自明道以後，遞相傳授，每令門弟子看其氣象為何如者也。子由乃獨得微言於殘篇斷簡之中，宜其善發《老子》之蘊，使五千余言爛然如皎日，學者斷斷乎不可以一日去手也。

Услышав это, я с чувством вздохнул: раз я относительно пути-дао [настроен] так же, как нынче глядел на еду, стало быть, досужее [дело] выбирать между Куном и Лао! С тех [пор] сосредоточился на постижении «[Трактата] Учителя Лао», [в то] время раздобыл «Разбор “[Трактата] Учителя Лао”» Цзы-ю и прочитал его¹. Разбирали «[Трактат] Учителя Лао» многие, но [разбор] Цзы-ю [достоин быть] назван лучшим. Цзы-ю, цитируя «Срединность и обыденность», говорил: «Непроявленность радости, гнева, печали и блаженства зовётся срединностью»². Ту срединность непроявленности и тайник мириад вещей³ сунские конфуцианцы начиная с Мин-дао⁴ посменно друг другу передавали и воспринимали, всякий велел ученикам [своей] школы рассматривать, каковы пневменные образы⁵ этого. Цзы-ю же один нашёл сокровенные слова в отрывочных главах и обломанных дощечках: [так и] подобало, чтобы он искусно

¹ ХШ интерпретирует *ши-хо* 時獲 («[в то] время раздобыть») как «всё время получать пользу» и переводит отрывок как «... и всё время получал пользу от чтения “Разбора Лао-цзы” Су Чэ». Грамматическая конструкция, однако, на мой взгляд, не позволяет переводить *ши-хо* Х ду чжи 時獲Х讀之 как «всё время получать пользу от чтения Х» (нет показателей причинно-следственной связи, неясна роль дублирования дополнения с помощью *чжи* и т. д.), и трактовка «[в то] время раздобыл Х и прочитал его» выглядит гораздо более вероятной. ЧЦЕ переводит как «в то время прочитал...», игнорируя *хо*.

² «Срединность и обыденность» (Чжун юн 中庸) — конфуцианский философский трактат, входящий в служившее основой конфуцианской учёности «Четверокнижие» (Сы-шу 四書) наряду с «Великим учением» (Да сюэ 大學), «Обсуждёнными речами» (Лунь юй 論語) и «[Трактатом] Учителя Мэна». Перевод трактата на русский язык см. [14].

³ Отсылка к «Дао-дэ цзину», *чжан* 62-й: «Путь-дао — тайник мириад вещей» 道者，萬物之奧。 Выражение «тайник мириад вещей» (*вань-у чжи ао* 萬物之奧) так объясняется ханьским комментатором Хэ-шан-гуном 河上公 (букв. «Князь-на-Реке»): «“Тайник” — это сокровищница. Путь-дао есть сокровищница мириад вещей, отсутствует то, чего [он] не вмещает» 奧，藏也。道為萬物之藏，無所不容也。 [15, с. 241].

⁴ Чэн Хао 程顥 (1032—1085), величание Бо-чунь 伯淳, прозвание Мин-дао 明道 — один из основоположников неоконфуцианства.

⁵ То есть каковы доступные восприятию проявления этой «срединности непроявленного». ХШ переводит обтекаемо и неточно: «... часто напоминали своим ученикам оценивать своё представление об этом», ЧЦЕ точнее: «... часто велели ученикам рассматривать, какие они во время непроявленности радости, гнева, печали и блаженства проявляют признаки».

проявил накопленное в «[Трактате] Учителя Лао», позволив пяти с лишним тысячам слов воссиять, словно ослепительное солнце, от которого учащимся никак нельзя ни на день отвести рук.

解成，示道全，當道全意；寄子瞻，又當子瞻意。今去子由五百餘年，不意復見此奇特。嗟夫！亦惟真飢而後能得之也。

[Когда] разбор был закончен, [он] показал [его] Дао-цюаню¹ — [разбор] попал [в унисон] мыслям Дао-цюаня; послал Цзы-чжаню² — попал [в унисон] и мыслям Цзы-чжана. Ныне от Цзы-ю прошло пятьсот с лишним лет³ — не мыслилось, [наверное], что [спустя столькие годы] вновь проявится чудесное своеобразие этого [разбора]⁴. Увы — и [тут] только подлинно оголодавший способен постичь его.

Несмотря на славословия в адрес творения Су Чжэ, есть основания полагать, что их следует воспринимать с изрядной долей скепсиса как положенную по жанру вежливость по отношению к автору произведения со стороны автора предисловия. Так, Сато Рэнтаро заметил, что в одном из посланий Цзяо Хуну, вошедшем в «Продолженную “Книгу для сожжения”» (Сюй фэнь шу 續焚書), Ли Чжи высказался гораздо более критически:

偶一閱子由《老子解》，乃知此君非深《老子》者，此《老》蓋真未易知也。

«Случайно как-то раз прочёл “Разбор ‘[Трактата] Учителя Лао’ Цзы-ю” и узнал, что сей сударь неглубоко [проник] в “[Трактат] Учителя Лао”, сей “[Трактат] Лао”, стало быть, подлинно нелегко познать» [17, с. 125].

Просматриваются в словах Ли Чжи и некоторые нотки самооправдания, стремление объяснить, с какой это стати автор, государственный служащий-конфуцианец, взялся за даосские каноны и считает их полезными для духовного совершенствования. В качестве аллегории выступает простой и понятный голод — до еды ли, до пути-дао ли, его простительно утолить с помощью

¹ Хуан Би-шань 黃蘗山 (годы жизни неизвестны, буддийское имя Дао-цюань 道全) — монах, знакомый Су Чжэ.

² То есть брату, поэту Су Ши, величание которого было Цзы-чжань 子瞻, а прозвание — Дун-по Цзюй-ши 東坡居士 (букв. «Служилый, Пребывающий [на Покое на] Восточном Склоне»).

³ XIII, ссылаясь на Чжу Цзин-хуа, высказывает гипотезу, что здесь Ли Чжи делает отсылку к Мэн-цзы, который утверждал, что святомудрый (шэн 聖) появляется на свет примерно раз в пятьсот лет (см. главы «Гун-сунь Чоу, [часть] нижняя» (Гун-сунь Чоу ся 公孫丑下) и «Исчерпание сердца, [часть] нижняя» (Цзинь-синь ся 盡心下) [16, с. 96—97, 343—344]). Таким образом философ якобы нескромно намекал, что именно он является таким святомудрым, способным понять разбор Су Чжэ.

⁴ XIII: «Я сомневаюсь, что когда-нибудь появится иная интерпретация, более выдающаяся, чем эта». Вновь ощутимый отход от оригинала.

любой альтернативы вне зависимости от предпочтений. При этом несмотря на такую скорее оборонительную, чем наступательную позицию в вопросе взаимоотношения конфуцианства и даосизма, тот же Чжан Цзянь-е полагает, что здесь Ли Чжи «возвышает Лао-цзы и принижает Конфуция» [18, с. 305], — что весьма показательно в плане того, как это эссе гипотетически могло восприниматься особо ревностными конфуцианцами.

Нельзя не отметить, что процитированная фраза из «Чжун юна» о «срединности непроявленности» выбрана Ли Чжи не случайно: она имеет особенную важность для философа, именно в ней он видел квинтэссенцию конфуцианского учения. Об этом можно узнать из «Предания о прежде рождённом Гэн Чу-куне» (*Гэн Чу-кун сянь-шэн чжуань* 耿楚侗先生傳), в котором рассказывается об одном из лучших друзей Ли Чжи — Гэн Дин-ли¹, а также раскрываются подробности размолвки мыслителя с братом Дин-ли Дин-сяном:

子庸曾問天台云：《學》，《庸》，《語》，《孟》雖同是論學之書，未審何語最切？天台云：“聖人，人倫之至”一語最切。子庸謂：終不若“未發之中”之一言也。余當時聞之，似若兩件然者。夫人倫之至，即未發之中，苟不知未發之中，則又安能至乎？蓋道至於中，斯至矣。故曰：中庸其至矣乎。又曰：無聲無臭，至矣！...

Цзы-юн некогда спросил Тянь-тая: «[Великое] учение», «[Срединность и] обыденность», «[Обсуждённые] речи» и «[Трактат Учителя] Мэна»² хоть одинаково и являются книгами с суждениями об учении, пока не разобрался, какое изречение [в них] — самая суть?» Тянь-тай молвил: «Изречение “Святомудрый человек — предел норм человеческих [взаимоотношений]”³ есть самая суть». Цзы-юн сказал: «И всё-таки [оно] не ровня изречению о “срединности непроявленности”». Я в тот момент услышал это, [и мне] показалось, что как будто бы обе [реплики] верны: тот предел норм человеческих [взаимоотношений] — это и есть срединность непроявленности. Ежели не знать срединности непрояв-

¹ Гэн Дин-ли 耿定理 (1534—1584), величание Цзы-юн 子庸, прозвание Чу-кун 楚侗 — близкий друг Ли Чжи, который после своей отставки в 1580 г. приехал в имение Гэнов, где жил до смерти Дин-ли. Его брат Гэн Дин-сян 耿定嚮 (1524—1597), величание Цзай-лунь 在倫, прозвания Чу-тун 楚洞, Тянь-тай 天台 — влиятельный сановник, видный представитель Тайчжоуской школы. В отличие от Дин-сяна, Дин-ли глубоко интересовался даосизмом и буддизмом и стремился не к официальной карьере, а к личному духовному совершенствованию. Подробно о полемике Ли Чжи и Гэн Дин-сяна и её причинах см. [4, с. 34—62; 19, с. 75—91; 20].

² То есть конфуцианское «Четверокнижие».

³ Цитата из «[Трактата] Учителя Мэна», глава «Ли Лоу, [часть] верхняя» (*Ли Лоу шан* 離婁上): «Циркуль и угольник — предел квадратного и круглого, святомудрый человек — предел норм человеческих [взаимоотношений]» (ср. [21, с. 443]) 規矩，方員之至也；聖人，人倫之至也。 [16, с. 147].

ленности — как же тогда ещё и быть способным достичь предела? Ведь путь-дао [когда] достигает предела в срединности — это и есть предел. Потому сказано: «Срединность и обыденность» — оно есть предел!»¹ И ещё сказано: «Ни звука, ни запаха — вот предел!»²...

嗟嗟！余敢一日而忘天台之恩乎！既三年，余果來歸，奈之何？聚首未數載，天台即有內召，楚倥亦遂終天也。既已戚戚無權，而天台先生亦終守定“人倫之至”一語在心，時時恐余有遺棄之病，余亦守定“未發之中”一言，恐天台或未窺物始，未察倫物之原，故往來論辯，未有休時，遂成扞格，直至今日耳。今幸天誘我衷，使余捨去“未發之中”，而天台亦遂頓忘“人倫之至”。乃知學問之道，兩相舍則兩相從，兩相守則兩相病，勢固然也。兩舍則兩忘，兩忘則渾然一體，無復事矣。

Увы, увы! Разве дерзну я [хотя бы] на один день позабыть благодеяния Тянь-тая! Как миновало три года, в итоге пришёл я [к нему за] пристанищем, что было делать? Не прошло и нескольких лет [нашего] совместного [жития] — и Тянь-тая призвали внутрь [императорского двора]³, а Чу-кун окончил [дни свои, дарованные] Небом. Поскольку сам [я] тогда был в скорби и безрадостности, а преждеждождённый Тянь-тай так до конца и отстаивал твёрдо в [своём] сердце изречение о «пределе норм человеческих [взаимоотношений]» и постоянно опасался, что у меня наличествует недуг оставления и отбрасывания⁴, — а я тоже отстаивал твёрдо изречение о «срединности непроявленности» и опасался, что Тянь-тай, возможно, ещё не разглядел начало вещей, ещё не узрел источник норм [взаимоотношений] и вещей, — оттого друг с другом [мы] рассуждали и спорили без всякой передышки и в результате произошёл [меж нами] разлад, [продлившийся] аж до сего дня. Ныне, к сча-

¹ Цитата из «Срединности и обыденности», которая в несколько изменённом виде встречается и в «Обсужденных речах», глава «Вот Юн» (Юн е 雍也, 29) [22, с. 83]: «Учитель сказал: “Срединность и обыденность — оно есть предел! В народе редко [кто на это] способен долго!”» (ср.: [14, с. 8, 29, 49, 72];) 子曰：中庸其至矣乎！民鮮能久矣！ [23, с. 51].

² Финальная фраза «Срединности и обыденности», которая, в свою очередь, является отсылкой к «Канону стихов» (Ши цзин 詩經), раздел «Великие оды» (Да я 大雅), ода «Вэнь-ван» (Вэнь-ван 文王): «Деянья Неба в вышине / неймут ни запаха, ни звука, / пример Вэнь-вана — [нам] наука, / уделов тьма верны [тебе]» 上天之載/無聲無臭/儀刑文王/萬邦作孚 (ср.: [14, с. 24, 45, 67, 93; 24, с. 220]) [23, с. 140; 25, с. 398].

³ В 1584 г. Гэн Дин-сян был назначен на должность левого помощника столичного цензора (цзо цянй ду юй-ши 左僉都御史) Столичного двора расследований (Ду ча юань 都察院), или Цензората [26, с. 25].

⁴ То есть стремление порвать все социальные связи и обязательства: в письмах Ли Чжи использует это выражение в адрес буддистов, ушедших из семьи. Гэн Дин-сян в эпистолярной дуэли упрекал Ли Чжи в том числе и за уход от ответственности за совершенствование мира [19, р. 83].

стью, Небо довело моё нутро [до того, что] позволило мне отбросить «срединность непроявленности», а Тянь-тай, в свою очередь, в конце концов вдруг позабыл о «пределе норм человеческих [взаимоотношений]». Так и узнал [я] путь-дао научения: [если] оба друг для друга [своё] отбрасывают — то оба друг другу следуют, [если] оба друг перед другом отстаивают — то оба друг друга недужат, положение определённо [будет] таково. [Если] оба друг для друга [своё] отбрасывают — то оба [своё] забывают, [если] оба [своё] забывают — то сливаются в одну сущность, и нет больше [проблемных] дел^{1, 2}.

Хоть данный текст и не связан напрямую с даосизмом, в нём можно увидеть сходные идеи — к примеру, в том же «Чжуан-цзы» забвение (*ван* 忘) выступает в качестве высшей степени освоения чего-либо (см., например, [27, с. 65—67]), а принятие противоположностей и всеохватное слияние в единое целое в «Дао-дэ цзине» — в качестве свойств пути-дао [Там же, с. 105—118]. Таким образом, самую главную, предельную, по своему мнению, мысль из конфуцианского «Четверокнижия» Ли Чжи связывает в предисловии к «Разбору Лао-цзы» с образом пути-дао как «тайника мириад вещей» из даосского канона. И то и другое указывает на непроявленное и сокрытое внутри, на ту подлинную и изначальную сущность человеческой природы и окружающих человека вещей, что пытались выразить и описать многие поколения конфуцианцев, но в результате выразили это не они, а Су Чжэ, обратившись к даосскому канону.

Всё это на уровне произведений Ли Чжи выступает наглядным свидетельством единонаправленности конфуцианства и даосизма к пути-дао, исследователь же, вероятно, увидит здесь ещё один пример синкретического сближения трёх учений в конце эпохи Мин.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Кобзев А.И. Ван Ян-мин // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 1: Философия / Ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов. М.: Восточная литература, 2006. С. 180—181.

2. Кобзев А.И. Превратности судьбы Ван Шоу-жэня и его «учения о сердце» // Общество и государство в Китае. Т. L. Ч. 1. М.: ИВ РАН, 2020. С. 245—275.

3. Grimberg P. Dem Feuer geweiht: Das Lishi Fenshu des Li Zhi (1527—1602). Uebersetzung, Analyse, Kommentar. Marburg: Tectum Wissenschaftsverlag, 2014. 349 p.

¹ Мысль весьма созвучна «[Трактату] Учителя Чжуана», глава «Великий прашур-наставник» (*Да цзун-ши* 大宗師): «Вместо того, чтоб восславлять Яо и отрицать Цзе, лучше уж обоим забыть и преобразить их путь-дао» (ср.: [28, с. 96]) 與其譽堯而非桀，不如兩忘而化其道。 [29, с. 178].

² Перевод эссе на английский язык см.: [4, с. 168—170].

4. *Handler-Spitz R., Lee P.C; Saussy H. (ed.). A Book to Burn & A Book to Keep (Hidden): Selected Writings of Li Zhi. N. Y.: Columbia University Press, 2016. 370 p.*
5. Фэнь шу (Книга для сожжения) / Пер. и коммент. Чжан Цзянь-е. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2018. 2050 с. 焚書 / 張建業譯著。北京：中華書局，2018年。2050頁。
6. *Дмитриев С.В.* Доместикация в Китае: попытка обобщения данных // Общество и государство в Китае. Т. LXV. Ч. 1. М.: ИВ РАН, 2015. С. 34—49.
7. *Чжу Си.* Сы шу чжан цзюй цзи чжу («Четверокнижие» с [разбивкой на] статьи и фразы и сводными примечаниями). Пекин: Чжунхуа шуцзюй 朱熹。四書章句集注。北京：中華書局，1983年。388頁。
8. *Ван Чун.* Лунь хэн цюань и («Взвешивание суждений» в полном переводе) / Пер. и примеч. Юань Хуа-чжун, Фан Цзя-чан. Гуйян: Гуйчжоу жэньминь чубаньшэ, 1993. 1861 с. 王充。論衡全譯 / 袁華忠，方家常譯注。貴陽：貴州人民出版社，1993年。1861頁。
9. *Руденко Н.В.* Уважать, но держаться поодаль: «Суждения о навях и духах» Ли Чжи // Общество и государство в Китае. Т. L. Ч. 1. М.: ИВ РАН, 2020. С. 200—225.
10. *Си-ма Цянь.* Ши цзи (Записки историографа). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1999. 2545 с. 司馬遷。史記。北京：中華書局，1999年。2545頁。
11. *Сима Цянь.* Исторические записки (Ши Цзи). Т. VII / Пер. с кит., предисл. Р.В. Вяткина, коммент. Р.В. Вяткина, А.Р. Вяткина. М.: Восточная литература, 1996. 464 с.
12. *Кун-цзы цзя юй* (Речи школы Учителя Куна) / Пер. и примеч. Ван Го-сюань, Ван Сю-мэй. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2011. 573 с. 孔子家語 / 王國軒，王秀梅譯注。北京：中華書局，2011年。573頁。
13. *Белая И.В.* «Небожительница с шапкой из волос»: о жизни и даосских деяниях Тянь Сянь-гу // Вопросы философии, 2022. № 4. С. 179—203.
14. *Конфуцианский трактат «Чжун юн»:* Переводы и исследования / Сост. А.Е. Лукьянов. М.: Восточная литература, 2003. 247 с.
15. *Лао-цзы «Дао дэ цзин»* Хэ-шан-гун чжан цзюй («Канон пути-дао и благодати» Лао-цзы [с разбивкой] Хэшан-гуна на параграфы и фразы) / Пункт. и свер. Ван Ка. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1993. 329 с. 老子《道德經》河上公章句 / 王卡点校。北京：中華書局，1993年。329頁。
16. *Мэн-цзы ([Трактат] Учителя Мэна)* / Пер. и примеч. Вань Ли-хуа, Лань Сюй. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2007. 344 с. 孟子 / 万麗華，藍旭譯注。北京：中華書局，2007年。344頁。
17. *Сато Рэнтаро.* Су Чжэ юй Ли Чжи «Лао-цзы цзе» дэ дуйби яньцзю (Сравнительное исследование «Разбора “Лао-цзы” Су Чжэ и Ли Чжи») // Шоуду шифань дасюэ сюэбао (шэхуй кэсюэ бань) (Вестник Столичного педагогического университета [Серия «Социальные науки»]), 2002. № 6 (149). С. 97—101. 佐藤鍊太郎。蘇轍與李贄《老子解》的对比研究 // 首都师范大学学报(社会科学版)，2002年。№ 6 (149)。頁97—101。
18. *Ли Чжи цюань цзи чжу* (Полное собрание сочинений Ли Чжи с примечаниями) / Гл. ред. Чжан Цзянь-е. В 26 т. Т. 1. Фэнь шу чжу («Книга для сожжения» с примечаниями, [часть] первая) / Примеч. Чжан Цзянь-е, Чжан Дай. Пекин: Шэхуй кэсюэ взньсянь чубаньшэ, 2010. 366 с. 李贄全集注 / 張建業主編 (共26冊)。第一冊：焚書注 (一) / 張建業，張岱注。北京：社会科学文献出版社，2010年。366頁。

19. *Handler-Spitz R., Lee P.C., Saussy H. (ed.). The Objectable Li Zhi: Fiction, Criticism and Dissent in Late Ming China.* Seattle: University of Washington Press, 2020. 281 p.
20. *Jin J. Heresy and Persecution in Late Ming Society: Reinterpreting the Case of Li Zhi // Late Imperial China.* Vol. 22. № 2 (December 2001). P. 1—34.
21. Мэнцзы в новом переводе с классическими комментариями Чжао Ци и Чжу Си / Исслед., пер. с кит., примеч. и прил. И.И. Семененко. М.: Восточная литература, 2016. 901 с.
22. Лунь юй (Обсуждённые речи) / Пер. и примеч. Чжан Янь-ин. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2006. 308 с. 論語/張燕嬰譯注。北京：中華書局，2006年。308頁。
23. Да сюэ, Чжун юн («Великое учение», «Срединность и обыденность») / Пер. и примеч. Ван Го-сюань. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2007. 147 с. 大學，中庸 / 王國軒譯注。北京：中華書局，2007年。147頁。
24. Ши-цзин: Книга песен и гимнов / Пер. с кит. А. Штукина. М.: Художественная литература, 1987. 351 с.
25. Ши цзин и чжу («Канон стихов» с переводом и примечаниями) / Пер. и примеч. Чжоу Чжэнь-фу. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2002. 555 с. 詩經譯注 / 周振甫譯注。北京：中華書局，2002年。555頁。
26. Ли Чжи цюань цзи чжу (Полное собрание сочинений Ли Чжи с примечаниями) / Гл. ред. Чжан Цзянь-е. В 26 т. Т. 2. Фэнь шу чжу («Книга для сожжения» с примечаниями, [часть] вторая) / Примеч. Чжан Цзянь-е, Чжан Дай. Пекин: Шэхуй кэсюэ вэньсянь чубаньшэ, 2010. 366 с. 李贄全集注 / 張建業主編 (共26冊)。第二冊：焚書注 (二) / 張建業，張岱注。北京：社会科学文献出版社，2010。347頁。
27. Чэнь Гу-ин. Гуманитарный дух даосизма / Пер. с кит. Ян Чунь-лэй, А.И. Кобзев, Н.В. Руденко. М.; СПб.: Нестор-История, 2021. 264 с.
28. Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В.В. Малявина. М.: Мысль, 1995. 440 с.
29. Чжуан-цзы цзинь чжу цзинь и («[Трактат] Учителя Чжуана» с современными примечаниями и современным переводом) / Прим. и пер. Чэнь Гу-ин. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1983. 910 с. 莊子今注今譯 / 陳鼓應注譯。北京：中華書局，1983年。910頁。

ПОЛИТИЧЕСКОЕ И ФИЛОСОФСКОЕ
НАСЛЕДИЕ КАН Ю-ВЭЯ В СОВРЕМЕННОЙ
ИТАЛЬЯНСКОЙ СИНОЛОГИИ
(НА МАТЕРИАЛЕ РАБОТ Ф. БРУСАДЕЛЛИ)



Персона выдающегося китайского реформатора и оригинального философа-неоконфуцианца Кан Ю-вэя 康有為 (1858—1927) является широко представленной в интеллектуальном пространстве современного Китая, несмотря на то, что его проективные построения (термин А.И. Кобзева), исполненные унификаторского глобализма, оказались весьма далеки от реализации [1, с. 469]. Масштаб его деятельности и глубина прозрений, хотя и облеченных в традиционную для конфуцианской науки форму, таков, что привлекает каждое новое поколение исследователей Китая, Японии, и представителей национальных школ западной синологии [2]. Естественно, что в количественном отношении продукция китайской 20-сюэ 國學 и японской синологии совершенно несопоставимы с западной, в которую мы включаем и советские/российские исследования.

В обзоре, посвящённом новому исследованию Жуань Юань 阮園 [3], мы отмечали, что крупных монографических исследований после компендиумов С.Л. Тихвинского (1918—2018) [4], Сяо Гун-цюаня 蕭公權 (1897—1981) [5] и внука Кан Ю-вэя Ло Жун-бана 羅榮邦 (1912—1981) [6], не выпускалось вплоть до второй половины 2010-х гг., что было описано как «прерывание начавшегося историографического подъёма» [2, с. 266].

Собственно, крупные монографические исследования, посвященные наследию Кан Ю-вэя (в том числе попытка представить частичный перевод «Книги о Великом единении» (Да тун шу 大同書), были приурочены к 100-летию мыслителя и 60-летию Движения за реформы, отмечаемых в 1958 г. Первой

по времени вышла в 1959 г. монография С.Л. Тихвинского «Движение за реформы в Китае в конце XIX века и Кан Ю-вэй», переизданная в 1980 г., и вошедшая в первый том собрания сочинений историка, выпущенный в 2006 г. Помимо текста монографии с новым предисловием, в состав этого тома вошла статья «Сочинения Кан Ю-вэя на дворцовом экзамене в 1895 году». Основное содержание монографии С.Л. Тихвинского было посвящено, собственно, Движению за реформы в Китае 1898 г. (*у сюй бянь фа* 戊戌變法), в контекст которого была вписана деятельность Кан Ю-вэя и его учеников, что, до известной степени, нивелировало многообразие его деятельности. Собственно, теоретическим взглядам мыслителя были посвящены две главы (III и XIV, последняя была посвящена утопической социальной теории «Великого единения»). Важнейшим источником для реконструкции интеллектуальной эволюции мыслителя послужила для С.Л. Тихвинского «Автобиография» мыслителя, которая была ему доступна в виде рукописи из семейного собрания дочери Кан Ю-вэя — Кан Тун-би 康同璧 (1888—1969). Это привело к принятию концепции раннего формирования теоретической базы Кан Ю-вэя и ранней датировки «Да тун шу». Равным образом, С.Л. Тихвинский придерживался идеи воздействия на Кан Ю-вэя уравнилельных идеалов и социально-политической практики Тайпинской революции (*Тай-пин гэмин* 太平革命) 1848—1864 гг.

Внук Кан Ю-вэя (сын Кан Тун-би) — профессор Ло Жун-бан, не сумев организовать в 1958 г. международный юбилейный конгресс, осуществил этот проект лишь спустя девять лет. В изданной под его редакцией коллективной монографии увидел свет полный перевод на английский язык «Автобиографии» — хронологии деда, доведенной в событийном отношении до 1898 г., и сокращенное изложение ее «Продолжения», опубликованного Кан Тун-би в 1958 г. Статьи, посвящённые философским взглядам Кан Ю-вэя, в этом компендиуме представили Чэнь Жун-цзе 陳榮捷 (1901—1994) и Сяо Гун-цюань.

Сам Сяо Гун-цюань в 1975 г. выпустил 669-страничную монографию, представляющую собой беспрецедентное по охвату источников и тематике комплексное исследование всех аспектов деятельности Кан Ю-вэя. Не случайно, что в 1997 г. она была переведена на китайский язык. Мы отмечали, что ничего подобного не было представлено в позднейшей историографии, вероятно, установленный Сяо Гун-цюанем стандарт пока остается для западных синологов непреодолимым.

Мы сами в 2010 г. предприняли полный перевод на русский язык «Автобиографии» Кан Ю-вэя [7] с «Продолжением» Ло Жун-бана, и не оставляем надежды осуществить перевод оригинального текста Кан Тун-би, к сожалению, не включённого в полное собрание сочинений её отца, выпущенный в 2007 г. На основе нашей докторской диссертации, защищенной в 2013 г., мы выпустили монографию, посвященную трактовке утопических

конфуцианских учений Китая поздней эпохи Цин, рассматривая интеллектуальное наследие Кан Ю-вэя как эталонное [8].

В 2016 г. профессор-искусствовед Брандейского университета Жуань Юань (Aida Yuen Wong) опубликовала богато иллюстрированную монографию «Другой Кан Ю-вэй», в основном, посвящённую эстетическому переходу в культуре Поздней Цин и ранней Республики, хотя собственно философским и эстетическим взглядам Кан Ю-вэя и его важнейшим ученикам, а также рецепции в Японии его учения о каллиграфии, в книге посвящено немало места. Мы представили на эту книгу рецензию [9].

Во второй половине 2010-х годов в историографии наследия Кан Ю-вэя появилась новая фигура. Федерико Брусаделли (*Federico Brusadelli*, род. 1983 г.) является представителем молодого поколения итальянских синологов. Судя по информации на официальном сайте Неаполитанского университета «L'Orientale», он получил степень магистра востоковедения в Римском университете Ла Сапиенца и защитил докторскую диссертацию в Неаполе. Научным руководителем его является Гвида Донателла, специалист по региональной истории Китая эпохи Мин. Ф. Брусаделли работал преподавателем восточной философии в Болонском университете и университете Пескары (литература и история Китая), а также Миланском университете (история цивилизаций Дальнего Востока). В 2017—2020 гг. работал в Университете Фридриха-Александра в Эрлангене (ФРГ). С ноября 2020 г. работает доцентом университета «L'Orientale», читая курсы по международным отношениям в Восточной Азии и истории Китая. Работал также приглашенным сотрудником Европейского института китаеведения (Париж), а в 2021 г. в Варшавском институте перспективных исследований. На 2021—2023 гг. избран членом правления Европейской ассоциации исследователей китайской философии (ЕАСР). Является также выпускающим редактором журнала «Мин Цин янь цзю», посвященного исследованиям Китая времен Мин и Цин (1368—1644 и 1644—1912 гг.) [10][11].

Предметом нашего рассмотрения станет комплекс работ Ф. Брусаделли, посвященных персоне, интеллектуальному наследию и деятельности Кан Ю-вэя. Все они публиковались на английском языке. Анализ будет осуществляться в хронологическом порядке ввиду полной неизвестности этих работ в российской синологии; по той же причине содержательные особенности указанных работ приводятся на уровне реферата.

«Отравляемый Китай»

В XVIII томе журнала «Мин Цин яньцзю» в 2014 г. вышла первая из статей Ф. Брусаделли по интересующей нас тематике [12]. Она посвящена анализу сборника эссе Кан Ю-вэя «О спасении государства» (*Цзю ван лунь* 救亡

論), вышедшего в 1913 г., уже после возвращения мыслителя из эмиграции. Источниками послужили статьи 5 и 6 указанного сборника, а также часть о национализме из «Да тун шу». Собственно, статья открывается сентенцией, что всего через несколько недель после начала Учанского восстания 1911 г., 53-летний Кан Ю-вэй во всеуслышание заявил, что «революцию пора заканчивать». Более всего его беспокоила идеология этнических чисток и национализма, которая должна была погубить Китай, установив непригодный для него республиканский строй. Согласно Ф. Брусаделли, мышлению Кан Ю-вэя был присущ китайский классический «культурно универсалистский подход», в соответствии с которым главным стержнем развития государства он видел не этничность его правителей, а передачу культурного наследия. В этом контексте он, как обычно, приводил примеры из жизни Запада, задавая риторический вопрос: «Разве британский король не саксонского происхождения?» Иными словами, победа этнического начала над культурным — серьёзный шаг назад на пути к Великому единению. В 1911 г. Кан Ю-вэй, как и в 1898 г. провозглашал, что наиболее оптимальной для Китая является конституционная монархия; автор цитирует знаменитое эссе Ху Ши, в котором Кан характеризовался как «слишком радикальный для 1898 г. и слишком устаревший для 1911 года». В маргинальной для своего времени позиции Ю-вэя Ф. Брусаделли усматривает важность для исследования раскола сообщества китайских интеллектуалов в поворотный для страны момент [12, p. 134—135].

Ф. Брусаделли на примере распространения социал-дарвинистских и гегельянских взглядов в Китае начала XX в. обосновывал глубокую обусловленность этнонационалистской ненависти ханьцев к маньчжурским правителям. На примере Цзоу Жуна 鄒容 (1885—1905) и его хрестоматийного трактата «Революционная армия» (*Гэ мин цзюнь* 革命軍) доказывается, что антиманьчжурская пропаганда для того времени была попыткой «возрождения угасших патриотических чувств». Не случайно, что предисловие к этому трактату предпослал знаменитый мыслитель Чжан Бин-линь 章炳麟 (1869—1936). Со ссылкой на Ф. Дикоттера читателю напоминают, что китайские интеллектуалы не были пассивными потребителями, адаптирующими иностранные схемы общественного развития, напротив, они активно конструировали свои идентичности, в том числе исторические [12, p. 136—138].

Переходя к Кан Ю-вэю, Ф. Брусаделли указывает, что Кан Ю-вэй, выражая точку зрения на маньчжурский вопрос, указывал, что маньчжуры-завоеватели полностью восприняли китайскую культуру и политический строй, и несут равную ответственность с ханьцами за все недостатки самодержавной системы, разрабатываемой в эпохи Хань, Тан, Сун и Мин. Кан, будучи гуандунцем, утверждал, что сама по себе ханьская идентичность искусственна, ибо китайцы — это смесь самых разных народов, сливавшихся с течением

истории. Если Чжан Бин-линь в эмиграции активно стремился привлекать средства и людей к антиманьчжурской борьбе, то Кан Ю-вэй активно объединял эмигрантские китайские общины по всему миру во имя «спасения» императора Гуан-суй, с которым был связан от времени Движения за реформы 1898 г. Чжан Бин-линь организовал большую полемику с обменом открытыми письмами с Кан Ю-вэем, в которой укорял своего оппонента, что тот слеп и не понимает, что ханьцы поработочены маньчжурами. В 1908 г. император скончался, но это не привело к изменению позиции Кан Ю-вэя. Более того, содержание его трактата «О спасении государства» показывает, что и в 1911 г. Кан повторял свои излюбленные мысли десятилетней давности. Он обвинял националистов в развязывании хаоса — главного кошмара для конфуцианца — и доказывал непригодность республиканского строя для Китая. Китай настолько велик и его провинции до такой степени различны между собой, что страна нуждается в едином управляющем центре, роль которого играет монарх, хотя бы власть его и была символической. Ф. Брусаделли потому и выбрал для анализа статьи 5 и 6 трактата Кан Ю-вэя, что в них тот подытоживал свои аргументы против обвинений маньчжуров в развале государства, осуждал этнонационализм. Национализм начала XX в., согласно его мнению, ничем не отличался от борьбы с «варварами» в эпохи Сун и Мин. Иными словами, это напоминает «принятие старого рецепта для лечения новой болезни», поэтому лекарство со временем сделается смертельной отравой [12, р. 141—143].

В статье № 6 Кан Ю-вэй высказывал интересную позицию в вопросе об этнонационализме. Он начинал с «инородческих» династий Цзинь и Юань, рассуждая, что недолговечность их правления коренилась не в происхождении, а в том, что чжурчжэни и монголы отбросили китайский политический строй. Но система устояла, поэтому тяжелейший кризис оказался лишь временной смутой [12, р. 145—146]. Положительная аргументация отыскивается в опыте Великобритании: английское королевство веками управлялось иноземцами, что не мешало его процветанию, и доказывает, что и западный национализм — искусственное образование. В современной Кан Ю-вэю Европе «иноземные» династии существуют в Бельгии, Греции, Норвегии, Румынии и Болгарии, и зачастую оказываются более эффективными, нежели национальные династии. Ключом к их успеху являются конституционализм и парламентаризм, вполне осуществимые и при династии Цин [12, р. 147—148].

Публикация «Книги о Великом единении» (исследователь напоминает, что английский вариант заглавия — *“Book of Great Concord”* — более всего устраивал самого Кан Ю-вэя), которая началась сразу после «Спасения государства» в 1913 г., рассматривается как «бегство в утопию». Ф. Брусаделли ссылается на современного китайского философа Ван Хуя 汪晖 (род. 1959), который

подчеркивал очевидное противоречие между попыткой Кана создать сильное китайское государство, и его же проектом нового глобального порядка. Брусаделли не склонен выделять «Да тун шу» из творчества Кан Ю-вэя, напротив, делает акцент на концептуальной связи этого текста с его философскими и политическими работами [12, р. 150—151]. Сам по себе трактат именуется «вневременной утопией», которая сознательно писалась мыслителем «в стол» [12, р. 154]. Текст этого трактата исследователь цитировал по изданию Пекинского народного университета 2010 г. под редакцией Цзян И-хуа и Чжан Жун-хуа (в 2007 г. он печатался в той же редакции в составе полного собрания сочинений Кан Ю-вэя). Ф. Брусаделли анализирует связь идей о национализме, выраженных в «Да тун шу» (пятая глава, которая в издании 1935 г. и основанных на них, печаталась как вторая), с трактатом «О спасении государства» [12, р. 153]. Исследователь в изобилии цитирует интересные его фрагменты.

Позиция Ф. Брусаделли выражается в том, что он не считает Кан Ю-вэя ни «консерватором», ни «традиционалистом» *stricto sensu* [12, р. 154]. Конфуцианец-консерватор не стал бы рассуждать об упразднении семьи, полном равенстве мужчин и женщин или публичной терпимости к гомосексуалистам. По-видимому, прав был Сяо Гун-цюань, который считал, что Кан Ю-вэй стремился универсализировать китайскую культуру, выведя ее на глобальный уровень, вместо охранения от западных влияний [5, р. 412—413]. Не был Кан, согласно Брусаделли, и анти-республиканцем, поскольку неоднократно заявлял, что именно народовластие (*минь чжу* 民主), такое как в США или Швейцарии, среди его современности наиболее приближено к эре Рождающегося равновесия. Иной вопрос, что он полагал Китай категорически не готовым к подобного рода экспериментам. На роль монарха он был готов предложить даже главу рода Конфуция (это Кан называл «номинальной монархией» *сюй сянь ди вэй* 虛銜帝位). В этом плане его явно вдохновляла британская модель. Поскольку китайская культура не создала социальных, экономических и властных структур, из которых на Западе произрос республиканизм, попытка его внедрения революционным путем приведет лишь к вакууму власти. Заполнить его смогут внешние силы, особенно европейские страны и Япония. Этнонационализм прямо противоречил «культурологическому универсализму» Кан Ю-вэя. Национальные границы он прямо осуждал в «Да тун шу». Учитывая, что его мышлению было свойственно общее для любого конфуцианца противопоставление «общей» (*гун* 公) и «частной» (*си* 私) сторон жизни и мироздания вообще, республиканский строй он рассматривал как воплощение позитивного общего начала, который отвечал и его эволюционной теории. С позиции XXI в. его воззрения более отвечают современным представлениям о конструировании идентичностей, но во время

Синьхайской революции он казался консерватором, безнадёжным анахронизмом [12, p. 155—156].

«Летом не носят меха»

Как и в предыдущем случае, завлекательное заглавие статьи Ф. Брусаделли, вышедшей в 2017 г. в журнале «Азия», представляло собой цитату из Кан Ю-вэя. Статья продолжала тематику предыдущей публикации и основывалась как на соответствующих фрагментах «Да тун шу», так и политической статьи «Рассуждение о республиканизме» (*Гун хэ пин и 共和評議*), написанной Кан Ю-вэем в 1917 г. Эти тексты признаются автором противоположными друг другу. Статья о республиканском строе рождалась в драматических обстоятельствах, после попытки монархического переворота генерала Чжан Сюня 張勳 (1854—1923) летом 1917 г. Как известно, Кан Ю-вэй увидел в реставрации монархии великий исторический шанс для всего государства и предложил новому правительству свои услуги, рассчитывая на создание новой подлинной Империи Цветущей Средины (*Чжун хуа ди го 中華帝國*). В силу политических обстоятельств данный период в жизни Кан Ю-вэя плохо известен, хотя Ф. Брусаделли и утверждал, что отвергнутые Чжан Сюнем проект имперской конституции и законодательные акты по всеохватности не уступали инициативам 1898 г. Впрочем, на этот раз история отвела реформатору не 100 дней, а всего лишь две недели. Собственно, монархическая реставрация Юань Ши-кая в 1916 г. и переворот Чжан Сюня демонстрировали степень хрупкости новых республиканских институтов [13, p. 5—6].

Очерк в трех частях «Рассуждение о республиканизме» был написан Кан Ю-вэем, когда он спасался от проскрипций в американском посольстве, и вышел в 1918 г. в Шанхае отдельной брошюрой. Особое внимание Ф. Брусаделли привлекла третья часть, в которой прямо упоминалась «Да тун шу». Согласно его мнению, данный очерк демонстрирует как приверженность Кана принципу народовластия, так и остро переживаемое им осознание слабости Китая. Главной особенностью будущего мирового порядка, изложенного в «Книге о Великом единении», является противопоставление общего политического пространства (*гун 公*) частному (*сы 私*). В этой связи интереснее всего раскрытие сочетаемости в сознании Кан Ю-вэя идеала Великого единения с явной поддержкой консерваторов во время переворота 1917 г. [13, p. 7—8]. Интересно и примечание 19, в котором автор отмечает, что бинарная оппозиция *гун-сы* в контексте традиционного китайского общества обозначала и противопоставление локальных элит (*ши шэнь 士紳*) центральной власти, что подтверждает коннотации, связанные с гражданским сообществом [13, p. 11]

Ф. Брусаделли исходит из того, что идеалы народоправия и республиканизма в китайской политической культуре являлись заимствованными, более того, навязанными силой в результате комплексного контакта с Западом в эпоху Поздней Цин. Эти категории воспринимались политиками и интеллектуалами крайне смутно, обычно как символ превосходства Запада. В этом контексте Кан Ю-вэй и его самый выдающийся ученик Лян Ци-чао 梁啟超 (1873—1929) примечательны именно тем, что пытались пересадить на китайскую почву западный этатизм, адаптировав его, или сделав, по крайней мере, приемлемым для национальных реалий. Непременным условием для этого, однако, была полная структурная перестройка Империи. Тогда с точки зрения интеллектуальной генеалогии Кан Ю-вэй обозначается как представитель гетеродоксального течения китайской традиции, сформированного «долгим XIX в.» [12, p. 8—10].

Таким образом, Ф. Брусаделли указывает на своеобразный культурный релятивизм философии истории Кан Ю-вэя, в которой классическая теория Трёх эр (*сань ши* 三世) соотносилась с политической эволюцией. Таким образом, республиканизм соответствует Эре рождающегося равновесия (*шэн пин ши* 生平世), то есть в данной эре общественный строй находит свою совершенную реализацию. То есть народовластие есть глобальная цель, а не вопрос выбора ценностей или отстаивания самобытности. Горячая поддержка реставрации Цинской монархии в 1917 г. не противоречила чаемым Рождающемуся равновесию и Великому единению, ее следует рассматривать как прагматическую оценку текущей реальности Китая. «Утопия... не предана, она ожидает подходящего времени» [13, p. 17—18]. Реставрация монархии, согласно Кан Ю-вэю, была методом выиграть время, подготовив Китай к реалиям эпохи Рождающегося равновесия, не позволяя стране регрессировать обратно в Эру хаоса. Многие таблицы «Да тун шу» следует считать «упражнениями в сравнительной историографии», эта же тенденция ощущается и во введении к третьей части «Гун хэ пин и», где говорится, что и Древний Рим, и Англия перешли от республики к монархии, «обретая новую силу» [13, p. 20—21]. Республиканский строй и демократия в трудах Кан Ю-вэя, в частности, в «Рассуждении о республиканизме», используются как синонимы. В интерпретации Ф. Брусаделли, это политическая система, при которой при равенстве всех граждан нет места для монарха, а администрация набирается из простолюдинов. То есть можно предположить, что конституционная монархия является своего рода «тренажером» перед установлением полноценного республиканского строя («разделенной гармонии» *гун хэ* 共和). Так снимается противоречие между декларациями и практической деятельностью Кан Ю-вэя, для которого реставрация монархии в 1917 г. была уникальной возможностью избавить свою страну от множества страданий,

сохранив верность теории исторического прогресса. Институты одной эры не способны эффективно функционировать в неподходящих для них условиях [13, р. 21—22]. Более того, Кан Ю-вэй подчёркивал в своем трактате, что и республиканизм, и демократия, это, в первую очередь — социальные практики, в которых требуется упражняться (*цао* 操). В этом, по мнению итальянского исследователя, великая ценность наследия Кан Ю-вэя в эпоху сомнений в адекватности экспорта демократий в восточные культуры. Ю-вэй прямо заявлял радикально настроенным современникам, что простое копирование Запада с целью конкурировать с ним не является решением проблемы. Китай способен излечить себя только самостоятельно и только собственными средствами [13, р. 24—25].

Федерико Брусаделли о рассмотрении Кан Ю-вэя в трудах Ли Цзэ-хоу

Статья из журнала «Asian Studies», опубликованная в 2017 г., была посвящена иному сюжету. Поскольку в её заглавии Мао был обозначен как *Classicist*, Ф. Брусаделли пояснил, что использовал это английское слово для адекватной передачи историографических и философских коннотаций понятия «конфуцианство» (*жу* 儒), которое в китайском оригинале лишено отсылки к личности своего основателя [14, р. 104, п. 2]. Данный текст итальянского исследователя полностью основан на статье «О “Книге о Великом единении” Кан Ю-вэя» (*Лунь Кан Ю-вэй Да тун шу* 論康有為的大同書) знаменитого историка философии Ли Цзэ-хоу 李澤厚 (1930—2021), с которым ведется полемика. Работа Ли Цзэ-хоу была опубликована в 1955 г. в рамках большой дискуссии о китайском социализме, в частности, роли Кан Ю-вэя в его становлении.

Характеризуя «Да тун шу» Кан Ю-вэя, Ф. Брусаделли указывает, что в содержательном отношении этот трактат не соответствует определению утопии, представленном М. Фуко, поскольку Великое единение — это не искусственно сконструированная философская модель, а наша собственная реальность в динамике. Соответственно, состояние *Да тун* не является концом истории или навеки застывшим идеальным этапом развития. По мысли автора, в трактате Кан Ю-вэя отсутствует разрыв «между описанием прошедшего и предвкушением грядущего», поэтому корректнее описывать «Книгу о Великом единении» как «глобальную историю будущего». Соответственно, Ли Цзэ-хоу, когда он обратился к исследованию Кан Ю-вэя, более всего интересны социальные и экономические «пророчества» из шестой части «Да тун шу». Ф. Брусаделли находит у Кана «очевидный марксистский дух», который выражается в отрицании частной собственности. Это именуется «интеллектуальным вызовом для китайской интеллигенции 1950-х гг.» [14, р. 105—106].

Как ранее С.Л. Тихвинский [4, с. 357, 389—390], Брусаделли отметил существенные параллели между гармонизаторскими идеями Кан Ю-вэя и Шарля Фурье, которого считал наиболее близким к нему европейским мыслителем [14, р. 108, п. 7].

Рассматривая проект Кан Ю-вэя, Ф. Брусаделли глубоко анализирует его аграрную составляющую, как важную для контекста рассматриваемого вопроса [14, р. 109—112]. Вывод его в известной степени парадоксален: «собственной программой Кана был вовсе не коммунизм». Обосновывается это следующим образом — слово «коммунизм» (*гун чань чжу и 共產主義*) во всём тексте «Да тун шу» упоминается всего единожды в контексте критики теории классовой борьбы Маркса. Поскольку философской базой учения Кан Ю-вэя является конфуцианство (с его антимеркантизмом и идеей общего блага), в контексте преобразований в КНР 1950-х гг., это служит переходу к рассмотрению (точнее, пересказу) позиции Ли Цзэ-хоу.

По определению Ф. Брусаделли, Ли Цзэ-хоу представил весьма благожелательный взгляд на мечтания Кан Ю-вэя. Исследователь сделал попытку защитить утопию Великого единения от вульгарной критики. Отсюда (несмотря на типичную социологизирующую терминологию того времени) апологетика «Да тун шу» как «преодоления социальных барьеров и неравенства феодального Китая» [14, р. 112—113]. Ли Цзэ-хоу предложил периодизацию китайского утопизма, рассматривая последний как «антиимпериалистические и антифеодальные учения» и рассматривая только XIX век: тайпинская аграрная социалистическая утопия, либерально-прогрессивная утопия Кан Ю-вэя и утопия *минь шэн 民生* «мелкобуржуазного революционера» Сунь Ят-сена [14, р. 113].

Ф. Брусаделли (как и многие его предшественники) осознает, что текст «Да тун шу» отражает интеллектуальную эволюцию Кан Ю-вэя в течение всей его жизни, и не позволяет упрощённо делить биографию мыслителя на «прогрессивный этап» до 1898 г. и осуждаемый консервативно-монархический — после. В любом случае, осознаваемая и самим Кан Ю-вэем двойственность, постоянно принуждает исследователей выделять два разных и при этом тесно связанных уровня мышления Кана [14, р. 113—114].

Ли Цзэ-хоу именует «Да тун шу» «социалистической утопией», которая подробно выражена и хорошо обобщена автором, но при этом является самой неверно истолкованной работой Кан Ю-вэя. С точки зрения Ли, «Книга о Великом единении» — это попытка «утопизировать реформизм» со стороны незрелого в китайских условиях буржуазного класса, отражающая ограниченность его стремлений реформировать Цинское государство [14, р. 114—115]. В методологическом плане главной задачей Ли Цзэ-хоу было доказательство того, что конфуцианские идеологемы (по Мэн-цзы) в «Да тун шу» не противоречат марксизму и тесно связаны с ним. Например, в мире мечты Кан Ю-вэя

у рабочих высокий социальный статус, нет эксплуатации и угнетения, вся собственность переходит в распоряжение государства, производство является плановым, без излишков, расточительства и прочего [14, р. 115—116]. Ли Цзэ-хоу вернулся к этой проблематике в 1957 г. во время дискуссии с Тан Чжи-цзюнем 湯志鈞 (род. 1924) о времени создания «Книги о Великом единении». Тан Чжи-цзюнь в то время рассматривал творчество Кан Ю-вэя как глубоко реакционное, и доказывал, что и *Да тун шу* была создана уже в эмиграции, являясь в основе глубоко консервативным, антиреспубликанским сочинением [14, р. 116] (ср. с критикой С.Л. Тихвинского [4, с. 392—393]). То есть дебаты о хронологии создания «Книги о Великом единении» по Ли Цзэ-хоу (и Ф. Брусаделли) относятся к политической сфере, поскольку ведут к более общему вопросу о природе творчества Кан Ю-вэя и его политической позиции после Ста дней реформ [14, р. 117—118]¹. В данном вопросе мы категорически не разделяем отождествление академических и политических дискуссий в КНР, свойственных западной историографии. Тан Чжи-цзюнь и после 1970-х гг. не корректировал своей позиции, напротив, находил для неё новые аргументы. В нашей монографии мы поддерживаем датировку Тан Чжи-цзюня, исходя из содержательных особенностей «Да тун шу» и представлений об интеллектуальной эволюции Кан Ю-вэя [8, с. 164—168].

Следующий раздел своей статьи Ф. Брусаделли назвал «Конфуций и Маркс: встреча на земле Утопии». Содержание его сводится к следующему вопросу — каково соотношение маоизма с конфуцианским наследием Китая, т.е. был ли маоизм полон «бессознательным конфуцианством», подобно тому как Кан Ю-вэй был «интуитивным марксистом» ввиду своей материалистической философии истории? (Мы сами посвятили этому вопросу отдельную монографию [15], о которой наш итальянский коллега не имеет ни малейшего представления. В этом исследовании были даны утвердительные ответы на все вопросы за много лет до того, как они были Брусаделли заданы. Впрочем,

¹ Поясним контекст дискуссии: Кан Ю-вэй заявлял, что написал трактат в 1884 г. и в дальнейшем не дорабатывал текста, о том же свидетельствовал Лян Ци-чао. Дочь мыслителя Кан Тун-би утверждала, что трактат был начат в 1887 г. и завершен в Индии в 1902 г. Эту датировку приняли Л.Томпсон (переводчик «Да тун шу»), С.Л. Тихвинский и Сю Гун-цюань. Поскольку в 1985 г. в Библиотеке пров. Цзянсу был найден автограф «Книги о Великом единении», при его публикации Тан Чжи-цзюнь смог доказательно подтвердить свою гипотезу, высказанную еще в 1957 г., о позднем времени написании текста. Согласно его версии, к началу публикации книги в 1913 г. она ещё далеко не была закончена и дорабатывалась до самой кончины Кан Ю-вэя. Полный текст был опубликован учениками в 1935 г. В предисловии к изданию под редакцией Цзян И-хуа и Чжан Жун-хуа (2007 и 2010 гг.) текст был датирован 1902 г., но подчеркивалось несовпадение печатного варианта с оригинальной рукописью (все разночтения были вынесены в комментарии). Тан Чжи-цзюнь уточнил свою версию в предисловии к изданию 2005 г.

разбор положений «Конфуцианского учения и маоизма» слишком далеко уведет нас от предмета данного рассмотрения). Ф. Брусаделли склонен рассматривать маоизм как своеобразную утопию — перенесенную в сферу конкретной политической практики. Иными словами, как Кан Ю-вэй, так и Мао Цзэ-дун со своей позиции — философа и политика — представили два разных ответа на единый вызов китайской цивилизации, а именно: как совместить сильную и стабильную власть с набором универсальных ценностей. И Кан, и Мао были глубоко укоренены в китайской культурно-интеллектуальной традиции, и при всех колоссальных различиях были едины в утопическом проектировании [14, p. 119].

Заключительная часть статьи откровенно невнятна, причиной чего, по-видимому, могло быть изменение замысла в процессе написания, либо неверный заголовок — авторский или предложенный редакцией. Собственно, главным предметом исследования Ф. Брусаделли явилось «интеллектуальное примиренчество» Ли Цзэ-хоу. Выбор именно его позиции, как и осуждение Тан Чжи-цзюня, носили сугубо идеологический характер. На современном Западе ученому приходится всеми силами доказывать лояльность набору неолиберальных клише, как некогда советским исследователям приходилось подверстывать канонизированных классиков марксизма под любую проблематику, в том числе бесконечно далекую от Маркса, Энгельса и Ленина. Ли Цзэ-хоу становится особенно «хорош» в силу отношения к событиям на площади Тяньаньмэнь в 1989 г., что трактуется как «прощание с революцией». Собственная постмарксистская философия Ли Цзэ-хоу признается близкой учению Кан Ю-вэя, в первую очередь с позиции понимания глобальной истории человечества как движения от хаоса к единению. Собственно, интеллектуальная позиция его напоминает стандартный конфуцианский эклектизм [14, p. 119—120].

Кан Ю-вэй и Пётр Великий

Статья Ф. Брусаделли из «Журнала современной истории Китая» была написана в период работы в Эрлангене. Предметом её рассмотрения было небольшое эссе Кан Ю-вэя времен подготовки Движения за реформы, в котором тот рассматривал опыт комплексного реформирования России времён Петра Великого. В данном документе примечательно то, что реформатор прямо сопоставлял деятельность Петра с реформами Мэйдзи в Японии. В частности, проводились параллели между намерениями (синь 心) русского царя и институционными инновациями (чжэн 政) японского монарха [16, p. 1]. На материале краткой «Записки о реформах русского [царя] Петра» (Э Бидэ бянь чжэн цзи 俄彼得變政記) Ф. Брусаделли попытался обобщить историческую

позицию Кан Ю-вэя. Согласно его мнению, во всех исторических работах реформатора прослеживается противоречащее друг другу неоконфуцианское и западное позитивистское влияние. Конфуцианская историография основывалась на демонстрации положительных и отрицательных моральных моделей, позитивистская — на линейном восприятии времени и идее прогресса в глобальном контексте. Однако по состоянию на 1898 г. Кан Ю-вэя «биография занимала намного более, чем социальные и экономические силы». Герои прошлого рассматривались как позитивное или негативное воплощение универсальных ценностей и вечных добродетелей, а не как порождение их собственного времени, что и позволяло использовать примеры не только из истории Китая, но и Древнего Рима, Великобритании или России. Очерк о Петре вводился ссылкой на комментарий к «Ши цзину», что сразу вводило иностранного правителя в контекст единого Дао Неба и Земли; при этом канонический текст использовался для обоснования перемен, поскольку «каждые триста лет правитель должен менять установления». Кан Ю-вэй рассматривал Смутное время российского XVII в. и упадок Китая XIX в. как равновеликие и параллельные ситуации¹. Соответственно, царствование Петра рассматривается цинским реформатором как «ответ» на упадок великой империи. Поскольку эссе писалось для увещевания монарха, Кан Ю-вэй постоянно подчёркивал близость опыта России и Китая, особе внимание обращая на то, что Пётр действовал в противовес мнению двора и вельмож, а также обучался в Голландии и Англии под видом простолюдина. Придворные Петра и Софьи Алексеевны описывались как «погрязшие в старине» и «державшие молодых царей в невежестве». То есть императору Гуан-сюю подавался пример противодействия консерватизму вдовствующей императрицы Цы-си и сановников круга Ли Хун-чжана. Кан Ю-вэй описывал встречу 17-летнего Петра с Францем Лефортом, который окончательно убедил его искать мудрости на Западе. Согласно интерпретации Ф. Брусаделли, данный эпизод подавался Кан Ю-вэем как почти что буддийское просветление, проистекающее от осознания Петром технического и политическим превосходством европейских стран над Россией. Это придавало юному царю силы и уверенность противостоять не только чиновникам, но и собственной семье. Иными словами, в содержательном отношении записки Кан Ю-вэя «эффективно продвигали движение за реформы 1898 г.» [16, р. 4—6].

Собственно реформы Петра занимали в «Записке» достойное место. На первый план Кан Ю-вэй выдвигал реформу армии, развитие промышленности, законодательную реформу и строительство новой столицы. Ключевой в успехе петровских реформ, по мысли Кан Ю-вэя, была централизация,

¹ Между прочим, подобные параллели проводит и А.И. Кобзев [1, с. 441—442].

что составляло важный элемент в реформаторской программе самого Ю-вэя. Петр переориентировал российские коммуникации с речных на морские, что привело к обогащению и усилению страны через внешнюю торговлю, также он боролся с самовластием удельных правителей. То, что он оставил незавершенным, dokonчили его преемники. Ф. Брусаделли даже представил сводку аргументов, которые делали опыт Петра актуальным для современного Гуан-сюю и Кан Ю-вэю Китая (постоянно имея в виду японский опыт). Все пункты полностью соответствовали личным взглядам Кана: молодой правитель, унаследовавший трон по праву, использовал опыт мудрых советников; проводил реформы сверху, не стремясь к революционной ломке; руководствовался общим, а не частным, интересом. По мысли реформатора, Россия по своей географической протяженности, величине речной сети и сложности внутреннего устройства, гораздо ближе Китаю, чем маленький Японский архипелаг. Император Мэйдзи в значительной степени был церемониальной фигурой, которая реализовывала своим сакральным статусом реформы, разработанные победившими элитами. Пётр, напротив, лично участвовал в разработке программы вестернизации России [16, р. 6—7]. Важным для Кан Ю-вэя был и статус допетровской Руси как незападной, «нецивилизованной» страны, который в результате реформ изменился. Это полностью соответствовало его универсалистской доктрине, в которой добродетельный правитель, выражающий Небесное Дао, способен применить чужой опыт на благо себе. Тогда же Кан Ю-вэй был чрезвычайно увлечен польской историей, которую рассматривал как «кривое зеркало» российской. В дальнейшем мыслитель постоянно возвращался к опыту поляков, утративших государственность, чья страна оказалась разделена между Пруссией, Австрией и Россией. Позицию польской шляхты он постоянно сопоставлял с противостоянием традиционалистов и модернизаторов в Китае [16, р. 8—9].

Ф. Брусаделли ссылается на путевые записки Кан Ю-вэя, описывающие его опыт пребывания в Индии, странах Европы, США и Мексике для подтверждения его универсалистской веры в общий путь человечества и возможность выявления глобальных исторических тенденций, в подлинном смысле всемирной сравнительной истории. Все эти материалы послужили для написания «Да тун шу», в которой Кан Ю-вэй представил собственное учение о телеологии истории [16, р. 14].

«Конфуцианское единение»

В 2020 г. в престижном издательстве «Брилль» вышла монография Ф. Брусаделли «Конфуцианское единение: реформа, утопия и глобальная телеология в «Да тун шу» Кан Ю-вэя» [17]. Ввиду того, что мы готовим полнообъ-

ёмную рецензию на этот труд, в данном обзоре ограничимся лишь наиболее существенными тезисами автора данной монографии¹.

Во введении автор сразу вписывает предмет своего описания в контекст современной интеллектуальной истории, цитируя Рейнхарта Козеллека, и ставит вопрос, насколько можно считать Кан Ю-вэя конфуцианцем. Ответ чрезвычайно любопытен: с точки зрения самого Кан Ю-вэя, он совершенно определенно являлся конфуцианцем. С точки же зрения Ф. Брусаделли, тот сделался первым в Китае *истинным* конфуцианцем, а не представителем классической книжности-жу. Исследователь использует по отношению к Кану термин *Ruism*, но не в миссионерском его значении (изложения христианских догматов в конфуцианской терминологии), а в обращённости нового учения к личности Конфуция как реформатора и небожителя, что и сделалось основой проекта конфуцианской церкви [17, р. 2]. Равным образом, давая определение реформаторской деятельности Кан Ю-вэя, Ф. Брусаделли противопоставляет его проект 1898 г. деятельности тайпинов. Деятельность Кан Ю-вэя и его окружения была гиперцентрализаторской, в отличие от динамической децентрализации, существовавшей во время Тайпинской революции. Централизация порождалась необходимостью восстановления имперского центра и авторитета императора, утраченного в результате реформации Цинской державы [17, р. 4].

Центральное место в монографии занимает рассмотрение главного труда жизни Кан Ю-вэя — «Книги о Великом единении» с позиции Р. Козеллека как проекцию современных автору идей в идеальное будущее. Утопический проект Великого единения построен на основе телеологического взгляда на историю, который не является утопией с точки зрения М. Фуко, ибо Кан Ю-вэй не признавал «разрыва времени» и не грезил о несбыточных мирах. Он проповедовал и пророчествовал, но предметом его осмысления всегда был наш собственный мир. То есть *Да тун* — это не аллегория, а позитивистское обетование исполнения объективных законов истории; естественный результат прогрессивного развития тенденций, которые существуют и в настоящее время. Тем не менее, с позиции интеллектуальной истории Ф. Брусаделли полагает, что учение Кан Ю-вэя можно описывать в терминологии К. Мангейма, который трактовал утопию как состояние ума, разрушающее природу вещей. Разрушение барьеров, сковывающих развитие человечества, являлось важной частью глобализаторского проекта Кан Ю-вэя [17, р. 5].

¹ Отметим огромную избирательность библиографии, в которой не упоминаются ни С.Л. Тихвинский, ни Тан Чжи-цзюнь. Из синологов бывшего социалистического лагеря, занятых вопросами учения Кан Ю-вэя, внимания удостоился лишь Р. Фельбер, поскольку одна из его статей вышла в журнале *Oriens Extremus* в 1997 г.

Ф. Брусаделли истолковывает «Да тун шу» как «глобальную историю», написанную с позиции её завершения в неопределенном, но не слишком отдаленном будущем.

Монография «Конфуцианское единение» включает восемь глав, сгруппированных в три части. В первой части исследуются корни замысла «Да тун шу» в контексте появления линейной прогрессивной концепции истории в китайской интеллектуальной традиции. Ключевым в данном контексте Ф. Брусаделли считал буддийское мировоззрение Кан Ю-вэя и его приверженность «Школе канонов современных знаков». Главы второй части посвящены сквозным темам, представленным в «Книге о Великом единении». В первую очередь, это китаецентризм, представление Кан Ю-вэя о Китае как потенциальной универсальной модели человеческой цивилизации, поскольку он генетически превосходит нации, построенные на этнической основе. Исследование оппозиций Кан Ю-вэя (например, религии как полезного инструмента Эры рождающегося мира и отмирания религии в Великом единении; социализма, сциентизма и народовластия) осуществляется с помощью методологии глобальной интеллектуальной истории. Третья часть монографии посвящена интерпретации конфуцианства в учении Кан Ю-вэя и рецепции его учения последующими поколениями.

Нам кажется важным обратить внимание читателя на заключительные пассажи монографии Ф. Брусаделли. С его точки зрения, книга Кан Ю-вэя интересна тем, что позволяет самые разные интерпретации ее содержания. С одной стороны, Кан Ю-вэй оказался свидетелем «запуска» процесса модернизации Китая, выражающейся в реализации четырех основных тенденций мира модерна: нациестроительства, бюрократизации, демократизации и государства всеобщего благосостояния. Две последних в максимальной степени представлены в проекте «Да тун». Впрочем, исследователь, констатируя колоссальный рост интереса к Кан Ю-вэю в КНР, начиная с последних десятилетий XX в., находит этому иное объяснение. Философия Кан Ю-вэя оказалась востребованной в эпоху, которая по множеству параметров ближе к поливариантности развития поздней эпохи Цин, нежели к маоистской утопии. Поскольку «риторика обогащения начала утрачивать свое магическое воздействие», руководство КПК изыскивает новые методы сохранения единства Китая. В этом плане «Книга о Великом единении» одинаково близка и Си Цзинь-пину, который начал реорганизацию китайской идеологии на националистической основе, так и новым левым в лице Ван Хуя, которые далеки как от неолиберальных призывов, так и «банальной вестернизации Китая». Комплексное восприятие исторического прогресса Кан Ю-вэя и его умеренный политический реформизм также оказались актуальными и в рамках проблемы демократизации Китая. Впрочем, Ф. Брусаделли утверждает, что

окажись Кан Ю-вэй в нашей современности, едва ли бы он одобрил концепцию «Китайской мечты» [17, р. 180—181].

«Очарованность Швейцарией»

Последняя на сегодняшний день статья Ф. Брусаделли [13] свидетельствует о расширении проблематики и интеллектуального охвата в рамках избранного направления. В ключевые слова статьи вынесены имена Кан Ю-вэя, Лян Ци-чао и Чэнь Цзюн-мина 陳炯明 (1878—1933). В теоретическом плане статья вводится имеющим вековую историю противопоставлением швейцарской системы как воплощения «царского Дао» (*ван дао* 王道) «Дао гегемона» (*ба дао* 霸道), свойственному Китаю [18, р. 146]. Китайских теоретиков, в частности, цитируемого Су И-гуна 蘇亦工, привлекает в швейцарском опыте широкое распространение элементов прямой демократии, что необычно для конфуцианского миропонимания, ибо не требует неопременного авторитета или насилия для его подтверждения. Ф. Брусаделли утверждал, что конфуцианское одобрение швейцарских демократии и конфедератизма перекликается с определением демократии, данным Д. Дьюи. В концепции Дьюи демократия в глубинной основе сводится к культурным и социальным практикам достижения консенсуса, что позволяет вовлекать в участие в политической жизни максимально широкие группы населения. В цитируемой лекции Су И-гуна используется и обычное для конфуцианства противопоставление общих и частных интересов (бинарная оппозиция *гун-си* 公私) [18, р. 147].

Ф. Брусаделли полемизирует с исследователями, наподобие Э. Фунга¹, которые утверждают, что обращение цинских интеллектуалов к опыту Запада было прерогативой только «прозападных радикалов», о чем свидетельствует опыт как Кан Ю-вэя (почитание просвещенного авторитаризма Петра Великого) и Сунь Ят-сена (американский республиканизм). Более того, иностранные примеры могли служить укреплению консервативных и националистических позиций. Наиболее примечательным в контексте является то, что политическая система, представленная в той или иной стране, выступала для цинских мыслителей и политиков как политическая концепция. Более того, Кан Ю-вэй «темпорализировал» швейцарский опыт, поместив его в конце истории, введя как важный элемент в утопию Великого единения [18, р. 148—149].

Уже первые китайские описания Швейцарии, вошедшие в «Ин хуань чжи люэ» 瀛環志略 Сюй Цзи-шэ 徐繼畲 (1795—1873), изданное в 1849 г., характеризовали страну чуть ли не как рай на земле, используя литературные

¹ Профессора Сиднейского университета Эдмунда Фунга Ф. Брусаделли ошибочно именует «Эдвардом».

тропы «Персикового источника» (*Тао хуа юань* 桃花源) Тао Юань-мина 陶淵明 (365?—427) [18, р. 150]. В описании политической системы Швейцарии подчёркивается антицентрализаторство, которое явно помещено в контекст полемики конфуцианцев и легистов. Тем не менее, даже когда описание Швейцарии без изменений вошло в «Картографированное описание заморских стран» (*Хай го ту чжи* 海国图志) Вэй Юаня 魏源 (1794—1857), оно долгое время рассматривалось как бесполезное «антиподское», пришедшее с Дальнего Запада. Ф. Брусаделли отмечал, что созданное тем же Сюй Цзи-шэ описание Германии вписано в китайский политический контекст (в терминологии феодализма, *фэн цзянь* 封建), и явно противопоставлено утопической Швейцарии [18, р. 151].

В дальнейшем Швейцария использовалась в самых разных контекстах. Так, молодой Мао Цзэ-дун использовал образ Швейцарии в своем проекте провинциальной автономии 1920 г. То есть Хунань в будущем предстояло превратить в китайский аналог Швейцарии. Примечательным Ф. Брусаделли считал тот факт, что еще в 1980-е гг. данный слоган был вполне актуальным [18, р. 152].

В отличие от многих своих современников, Кан Ю-вэй в 1904 г. побывал в Швейцарии, оставив ее описание как очевидец. При этом Кан использует определение «сад Европы», а описание Люцерна и Женевского озера предстают как своего рода идиллия. Ф. Брусаделли полагает, что поскольку политический проект Кан Ю-вэя предполагал рецентрализацию Цинской державы, его увлечение Швейцарией было, скорее, эстетическим, утопической склонностью в чистом виде [18, р. 154—155]. Иную позицию занимал Лян Ци-чао в статье 1911 г. «Вопросы строительства Нового Китая» (*Синь Чжун го цзянь шэ вэнь ти* 新中国建設問題). Собственно, он уже серьезно рассматривал швейцарский опыт как вариант для выбора стратегии Китайской Республики, явно противопоставляя швейцарскую децентрализацию необходимости единства Китая. Естественно, что опыт Швейцарии был отвергнут, в том числе по экзистенциальным (как выразился Ф. Брусаделли) причинам. То есть даже для убежденного реформатора Лян Ци-чао конфуцианско-легистская модель была первична и полностью соответствовала природным условиям и историческому предназначению Китая. В этом контексте происходит переход к участнику Северного похода «полководцу-интеллектуалу» Чэнь Цзюнь-мину, бывшему гуандунскому губернатору и стороннику Сунь Ят-сена. В статье 1927 г. «Скромные соображения об объединении Китая» (*Чжун го тун и чу и* 中国統一芻議) Чэнь попытался доказать, что даже убежденный сторонник федерализма может быть одновременно национальным патриотом. Это не философское рассуждение, а творение человека действия [18, р. 157—159]. В статье Чэня хватает некритических похвал швейцарскому опыту, но и в этом случае он признается неприменимым к китайским условиям, если не экзотическим [18, р. 160].

Заключение

Современная итальянская синология может быть выделена из общеевропейской лишь по некоторым (и не слишком убедительным) формальным основаниям, впрочем, достаточным для целей настоящего обзора. В теоретическом отношении Ф. Брусаделли стремится использовать арсенал, накопленный современной китайской историографией. В частности, в своей статье 2017 г. он одновременно ссылался как на авторитет Ван Хуэя — представителя «новых левых», так и такого классика как Цянь Му 錢穆 (1895—1990). Цянь Му также широко использовал бинарные оппозиции, доказывая, что западные договорные институты не просто принимали, а прямо предписывали обоюдное взаимодействие между правителем и народом, тогда как китайские общинные структуры «доверяли» свои полномочия вышестоящим правителям, создавая иерархическую систему, основанную на доверии, моральных ожиданиях и ответственности. То есть сунская система экзаменов, просуществовавшая до Цинской эпохи, была, согласно Цянь Му, своего рода формой народного представительства. В современной КНР Брусаделли также усматривает стремление доказать, что в будущем Китай создаст собственные демократические институты, что выразилось в работах социолога Фан Нина 房寧 (род. 1957). С других идеологических позиций выступал Ван Хуй, апологет «народной демократии», опирающейся на организованные социальные группы, а не институты, наподобие партий. Генетически оба этих проекта именуются наследующими учение о политических изменениях Кан Ю-вэя [13, р. 26—28].

Из представленного обзора материалов Ф. Брусаделли следует крайняя эклектичность его теоретико-методологической базы. В принципе, это характерно для современной европейской интеллектуальной истории, которая вынуждена одновременно доказывать право на существование в условиях монопольного господства американского неолиберализма, который становится год от года агрессивнее; а также поддерживать сложившиеся стандарты изложения. Взявшись за тему утопии в Китае, Ф. Брусаделли, как нам кажется, пошел по пути использования лишь одной теоретической модели, а именно К. Мангейма и М. Фуко, и поиска в китайском интеллектуальном пространстве лишь тех авторов, которые более или менее укладываются в описанную тенденцию. Ярче всего ситуация проявилась в пассаже, посвященном Тан Чжи-цзюню, который даже не удостоился упоминания в библиографии рассмотренных работ. При этом в статье, посвященной швейцарскому опыту, Ф. Брусаделли де-факто признал правоту поздней датировки «Да тун шу», предложенной Тан Чжи-цзюнем [18, р. 155], но его позиция не устраивает автора сугубо по идеологическим соображениям. Заключительная часть

той же статьи, равно как и теоретических пассажей «Конфуцианского единения» представляет собой постмодернистский коллаж подчас совершенно несовместимых между собой авторов, который контрастирует с добротным позитивизмом в прочтении и переводе цитируемых текстов Кан Ю-вэя и его современников. Это свидетельствует как о личных предпочтениях (и теоретической зрелости) исследователя, так и об общей ситуации в европейской университетской синологии. При этом, как ни парадоксально, определяющим для выбора исследовательской проблематики, по-прежнему остаются китайские политики. Выбор именно Кан Ю-вэя как объекта исследования определялся широким использованием его учения о Великом единении в риторике китайских дипломатов и использованием некоторых элементов теории «Да тун» для конструирования новой идеологемы «Китайской мечты». При этом в русле «генеральной линии» политики Евросоюза эта последняя подлежит безусловному осуждению.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. М.: Восточная литература, 2002. 605 с.
2. Мартынов Д.Е. Теория «Великого единения» Кан Ювэя в зеркале западной историографии // Общество и государство в Китае. Т. XXXIX. М.: Вост. лит., 2009. С. 266—273.
3. Yuen Wong Aida. The other Kang Youwei: Calligrapher, Art Activist, and Aesthetic Reformer in Modern China. Leiden, Boston: Brill, 2016. xvii, 241 pp.
4. Тихвинский С.Л. Движение за реформы в Китае в конце XIX в. и Кан Ювэй // Избранные произведения в 5 кн. Кн. 1: История Китая до XX в. М.: Наука, 2006. 679 с.
5. Hsiao Kung-ch'üan. A modern China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858—1927. Seattle, L.: University of Washington Press, 1975. vi, 669 p.
6. K'ang Yu-wei; a Biography and a Symposium / Edited, with Translation by Jung-pang Lo. Tucson: Published for the Association for Asian Studies by University of Arizona Press, 1967. 541 p.
7. Мартынов Д.Е. Кан Ю-вэй: Жизнеописание. Казань: Ин-т истории АН РТ им. Ш. Марджани, 2010. 328 с.
8. Мартынов Д.Е. Идея Великого единения (Да тун) в истории китайской общественной мысли рубежа XIX—XX вв. и Кан Ю-вэй. Казань: Изд-во Академии наук РТ, 2017. 347 с.
9. Мартынов Д.Е. Рецензия на: [Aida Yuen Wong. The Other Kang Youwei: Calligrapher, Art Activist, and Aesthetic Reformer in Modern China. Leiden—Boston: Brill, 2016. XVII, 241 p., 132 ill. ISBN 978-90-04-29950-4 (Modern Asian Art and Visual Culture, Vol. 4)] // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность, 2018. № 4. С. 225—228.
10. Brusadelli Federico // Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”. [Электронный ресурс] URL: https://docenti2.unior.it/index2.php?content_id=26839&content_id_start=1 (дата обращения: 10.03.2022).

11. Federico Brusadelli // The European Institute for Chinese Studies. [Электронный ресурс] URL: http://www.eurics.eu/resident_brusadelli (дата обращения: 10.03.2022).
12. Brusadelli F. "Poisoning China": Kang Youwei's *Saving the Country* (1911) and his stance against anti-Manchuism // *Ming Qing Yanjiu*. 2014. Vol. XVIII. P. 133—158.
13. Brusadelli F. "You Don't Wear a Fur in Summer": Kang Youwei's Impartial Words on Republicanism (1917) and the Fate of Chinese Democracy // *Asia*, 2017. Vol. 71, Iss. 1. P. 5—30.
14. Brusadelli F. A Tale of Two Utopias: Kang Youwei's Communism, Mao Zedong's Classicism and the "Accommodating Look" of the Marxist Li Zehou // *Asian Studies*, 2017. Vol. V (XXI), Iss. 1. P. 103—122.
15. Мартынов Д.Е. Конфуцианское учение и маоизм (из истории социально-политической теории и практики Китая в XX в.). Казань: Изд-во Казан. гос. ун-та, 2006. 368 с.
16. Brusadelli F. Russia, China, and the universalism of modernity: the "Account of the Reforms of Peter the Great" by Kang Youwei // *Journal of Modern Chinese History*, 2020. Vol. 14, Iss. 1. P. 1—22.
17. Brusadelli F. Confucian concord: reform, utopia and global teleology in Kang Youwei's *Datong Shu*. Leiden—Boston: Brill, 2020. ix, 197 p.
18. Brusadelli F. Swiss Enchantment: Modern Chinese Intellectuals and a Federal Utopia // *Asian Studies*, 2021. Vol. IX (XXV), Iss. 2. P. 145—164.

Буддизм



ДЕКЛАМАТОРЫ СУТР СУНЦЗИН КАК ОСОБАЯ КАТЕГОРИЯ БУДДИЙСКИХ МОНАХОВ В КИТАЕ IV – VI вв.



Первым эталонным с точки зрения традиции памятником китайской буддийской историографии является сборник «Жизнеописания достойных монахов» (*Гао сэн чжуань* 高僧傳, далее — ГСЧ). Он был составлен ок. 530 г. в империи Южная Лян 南梁 (502—557) монахом Хуэй-цзяо 慧皎 (497—554) [1, с. 22]. История буддизма представлена в ГСЧ жизнеописаниями выдающихся монахов, начиная с периода правления ханьского императора Мин-ди 明帝 (правил 58—75 гг.) и до 519 года. Критическое издание этого текста было представлено в 50-м томе «Заново составленной Трипитаки годов Тайсё» (*Тайсё син сю Дайдзокё* 大正新脩大藏經), изданной в Японии в 1934 году, под номером T2059 [2].

Все биографии ГСЧ распределены по десяти категориям (кэ 科), каждой из которых соответствует свой раздел текста: 1) «Переводчики» (*И цзин* 譯經); 2) «Толкователи» (*И цзе* 義解); 3) «Чудотворцы» (*Шэнь и* 神異); 4) «Преуспевшие в самосозерцании» (*Си чань* 習禪); 5) «Знатоки виная» (*Мин люй* 明律); 6) «Принесшие себя в жертву» (*Ван шэнь* 亡身); 7) «Декламаторы» (*Сун цзин* 誦經); 8) «Сотворившие благо» (*Син фу* 興福); 9) «Мастера сутр» (*Цзин ши* 經師) и 10) «Наставники в Дхарме» (*Чан дао* 唱導)¹. Эту систему

¹ Названия первых восьми разделов даны в переводе М.Е. Ермакова, последних двух — в переводе автора статьи. 9-й и 10-й разделы М.Е. Ермаков перевел соответственно «Наставники в сутрах» и «Сказители» [1, 9]. Приведем основания, подтверждающие наши варианты перевода. В контексте ГСЧ у термина *чандао* 唱導, взятого как существительное, есть полный синоним *даоши* 導師: оба слова используются в одинаковых контекстах

категоризации в начале VI в. разработал монах Бао-чан 寶唱 в ходе работы над трудом «Жизнеописания знаменитых монахов» (*Мин сэн чжуань* 名僧傳). От данного текста дошли лишь небольшие фрагменты, однако считается доказанным, что основу для ГСЧ в большей степени составил именно он [1, с. 16—26]. Способ классификации Бао-чана стал образцовым для будущей китайской буддийской историографии: по канону ГСЧ было созданы такие памятники, как «Продолженные жизнеописания достойных монахов» (*Сюй гао сэн чжуань*) Дао-сюаня 道宣 (пер. пол. VII в.), Цзань-нина 贊寧 (вт. пол. X в.), Жу-сина 如惺 (XVI—XVII вв.) [3, р. 5—6].

На сегодняшний день полный перевод ГСЧ существует только на японском языке [4]. На русском доступны первые два раздела в переводе М.Е. Ермакова [5; 6]. Автор данной статьи впервые в зарубежном и отечественном востоковедении выполнил перевод трех разделов: «Декламаторы», «Мастера сутр» и «Наставники в Дхарме». Первый из них публикуется в этой монографии.

М.Е. Ермаков предложил считать, что каждая категория ГСЧ соответствует особому культурно-историческому типу буддийского монаха II—VI вв. [10, с. 95—98]. Опираясь на эту гипотезу, мы ранее показали, какими объективными характеристиками должны были обладать монахи, чтобы считаться мастерами-цзинши 經師 и наставниками-чандао 唱導: 1) обладать способностями к пению и декламации; 2) декламировать тексты сутр, петь гимны (*фаньбай* 梵唄) и читать проповеди (*чандао вэнь* 唱導文) во время регулярных и казуальных религиозных собраний; 3) учиться технике исполнения у соответствующих учителей [11, с. 22—23].

Деятельность декламаторов-сунцзин 誦經, биографии которых представлены в 7-м разделе, внешне не отличалась от деятельности мастеров-цзинши: в обоих случаях монахи характеризуются тем, что часто читают вслух религиозные тексты [12, р. 75, 83]. Ниже мы попытаемся определить характерные черты монахов

и являются взаимозаменяемыми. В силу того, что в обоих случаях фигурирует морфема 導, мы вправе считать ее более семантически нагруженной, чем 唱. С другой стороны, иероглиф *чан* 唱 согласно «Толкованию письмен и объяснению иероглифов» (*Шо вэнь цзе цзы* 說文解字) является разнописью омонимичного иероглифа *чан* 倡, базовое значение которого — «чиновник, руководящий музыкой», а производное — «руководить», «инициировать какую-либо деятельность» [7]. В таком значении лексеме *чан* 唱 в словаре соответствует синоним *дао* 導. В том же словаре *дао* 導 интерпретируется через такие смысловые единицы, как «проникать» (*тун* 通), «притягивать» (*инь* 引), «учить» (*цзяо* 教). То есть, можно предположить, что слово *чандао* 唱導 образуется из синонимичных лексических единиц, базовое значение которых — «наставлять» / «помогать проникнуть в учение». Такая интерпретация слова с точки зрения этимологии к тому же соответствует его значению в ранних переводах сутр на китайский язык — «проповедовать и наставлять [в Дхарме]» [8, р. 47—76]. В случае с термином *цзинши* 經師 я опираюсь на традицию европейской буддологии, в рамках которой его переводят как “masters of the scriptures” [9].

из раздела «Декламаторы» и сформулировать критерии, на основании которых была составлена такая категория, как декламаторы-сунцзин.

Проанализируем лексику и структуру биографий. Сначала перечислим глаголы, характеризующие деятельность декламаторов-сунцзин (в скобках — количество использований): *сун 誦* (46) «декламировать»; *ку 苦* (15) — различные значения (см. ниже); *фэн юн 諷詠* (7) «пропевать»; *чань 禪* (7) / *дин 定* (2) «практиковать дхьяну»; *чжоу 呪* (6) «читать заклинания»; *чань 懺* (5) «проводить ритуал покаяния»; *шо фа 說法* (4) «разъяснять Учение»; *нянь 念* (2) «читать [имена Будды/бодхисаттвы]»; *цюань хуа 勸化* (1) «призывать людей перейти в буддизм»; *ти ю 提誘* (1) «давать наставления». Со специальной лексикой из раздела «Мастера сутр» есть только два совпадения — лексема *сун 誦* и сочетание *фэн юн 諷詠*. В «Декламаторах» отсутствует пласт лексики, который указывает в случае с мастерами-цзинши на использование материальных текстовых носителей в ритуальном контексте: *пи цюань 披卷* (1) «листья цюань», *ду цюань 度卷* (1) «заканчивать [чтение] цюаня», *фань чжуань 梵轉* (1) «перелистывать гимны». С другой стороны, одно из значений *сун 誦* и *фэн 諷* — «читать тексты наизусть»; в «Толковании письмен и объяснении иероглифов» (*Шо вэнь цзе цзы 說文解字*) и комментарии к «Чжоуским ритуалам» (*Чжоу ли 周禮*) эти слова представлены как синонимы¹. Также в одной из биографий декламаторов-сунцзин знание содержания сутры противопоставляется способности декламировать ее вслух:

善《涅槃》，《法華》，誦《淨名經》，吳國張緒禮事之。

«Ши Дао-линь хорошо знал “Паранирвана-сутру”, “Лотосовую сутру” и декламировал “Вималакирти-сутру» [Л. 21]².

Соответственно, логично предположить, что декламаторы-сунцзин должны были воспроизводить сутры по памяти — либо фрагментарно, либо целиком.

Больше пересечений наблюдается между специфическими лексическими пластами разделов «Декламаторы сутр» и «Наставники в Дхарме»: *чань 懺*, *шо фа 說法*, *цюань хуа 勸化* и *ти ю 提誘*. Слово *чань 懺* «покаяние» в разделе «Декламаторы сутр» используется в двух сочетаниях — *чань сун 懺誦* «раскаиваясь в грехах, декламировать сутры» и *ли чань 禮懺* «проводить ритуал покаяния». В данном разделе только один раз упоминается участие монаха в покаянной церемонии *чжай 齋*. С другой стороны, в разделе «Наставники в Дхарме» таких упоминаний — семь, и мы к тому же знаем из авторского послесловия, что наставники-чандао были руководителями церемоний-чжай, во время которых могли разъяснять верующим Дхарму (*шо фа 說法*) или давать им наставления (*цюань 勸*, *ю 誘*). Видимо декламаторы-сунцзин в отли-

¹ Цит. по «Словарю Канси» (*Канси цыдянь 康熙字典*): <https://www.zdic.net/hans/%E8%AE%BD>

² В квадратных скобках указан номер *лечжуани*.

чие от наставников-*чандао* обычно не были привязаны к конкретному ритуальному контексту. Также можно сделать вывод о том, что раз эти монахи не участвовали на постоянной основе в церемониях-*чжай*, ритуал покаяния они проводили для личного спасения.

В разделе «Декламаторы сутр» девять раз упоминается практика медитации-*чань* 禪, о которой ни разу не говорится в разделах «Мастера сутр» или «Наставники в Дхарме».

В биографиях декламаторов-*сунцзин* 15 раз встречается лексема *ку* 苦 — в разных сочетаниях, обозначающих аскетизм: *ку цзе* 苦節, *ку син* 苦行 «практиковать аскетизм»; *лао ку* 勞苦 «трудиться»; *чжэнь ку* 貞苦, *цзин ку* 精苦 «истинный аскетизм», *шу ку* 蔬苦 «горькая растительная [пища]». В разделе «Мастера сутр» в таком значении она встречается только 1 раз, а в разделе «Наставники в Дхарме» — 3 раза.

Таким образом, при сравнении специфической лексики из раздела «Декламаторы» с лексикой разделов «Мастера сутр» и «Наставники в Дхарме», описывающих типологически схожие явления, выделяется ряд признаков, характерных исключительно для монахов-*сунцзин*: декламация религиозных текстов наизусть; пониженное участие в жизни монашеской общины; практика медитации; аскетизм. Эти же характеристики устанавливаются при анализе биографических нарративов, который мы представим ниже.

Из содержания биографий можно установить ряд основных религиозных практик, характеризующих идеального декламатора-*сунцзин*: это покаяние-*чаньхуэй* 懺悔; декламация сутр в качестве одного из способов практики покаяния; медитация-*чань* 禪. В ряде биографий они перечисляются подряд (Л. 4; Л. 14; Л. 15; Л. 20). Эти практики были нацелены на то, чтобы избавиться от кармических препятствий и обеспечить себе перерождение в Западном раю.

Часто особо подчеркивается, что декламаторы-*сунцзин* были затворниками — уходили от людей в горы или не переступали порог своей кельи до самой смерти. Однако в двух биографиях (Л. 4; Л. 12) мы читаем о том, что монахи-*сунцзин* были назначены настоятелями монастырей. В двух других биографиях (Л. 7; Л. 16) сообщается о том, что монахи-*сунцзин* хорошо разбирались в Винае (кодексе правил монашеского поведения, однако конкретные тексты не уточняются). Заметим, что в разделах «Мастера сутр» и «Наставники в Дхарме» нет ни одного упоминания Винаи. То есть, некоторые декламаторы-*сунцзин* играли важную роль в функционировании монастырей.

С другой стороны, те декламаторы-*сунцзин*, которые укрылись от мира людей, в ряде случаев начинали привлекать паломников:

誦《法華》一部。蔬食布衣，志耽人外，居閣不下三十餘年。王侯稅駕，止拜房而反。

«Фа-хуэй читал [только] «Лотосовую сутру», питался [только] растительным, носил [только] холщовую одежду. Хотел пребывать за пределами мира людей. Из своей комнаты он не выходил более 30 лет. Ваны и хоу останавливались, чтобы только поклониться перед [его] кельей и уехать» [Л. 18].

В целом биографии декламаторов-сунцизин отличаются от мастеров-цзиниши и наставников-чандао двумя особенностями: 1) подчеркивается их фанатичный аскетизм, 2) с ними связано большое количество чудес (кроме 7-ми биографий из 21: Л. 5, 12, 16, 17, 18, 19, 20). В то же время в разделе «Мастера сутр» содержится только три чудесные истории, а в «Наставниках в Дхарме» — две. О том, почему декламаторы-сунцизин достойны чудес, теоретизирует сам Хуэй-цзяо в послесловии:

是以曇邃通神於石塢，僧生感衛於空中，道罔臨危而獲濟，慧慶將沒而蒙全。斯皆實德內充，故使徵應外啟。

«Ши Тань-суй проник духом в [тексты] на каменном возвышении, а Ши Сэн-шэн чувствовал, как его защищают [невидимые спутники], Ши Да-цзюн был спасен во время опасности, Ши Хуэй-цин остался цел, когда должен был утонуть. Все они были полны истинной благодати, посему и получали внешние знамения и отклики».

Декламаторы-сунцизин накапливали благодать благодаря постоянным практикам, которые в том или ином наборе упоминаются во всех биографиях, и аскетизму: нужно ежедневно с утра до вечера (и даже ночью) читать сутры, исполнять ритуал покаяния, практиковать медитацию; жить исключительно за счет милостыни; есть только один раз в день; приносить благо всем живым существам (например, кормить на себе блох, вшей). Подтверждением наличия благодати у того или иного монаха служат чудеса. Иначе говоря, декламаторы-сунцизин — это своеобразные святые, на месте жизни которых могли появляться места коммеморации — вихары цзинишэ 精舍, или вокруг могил которых — складываться культы. На это есть косвенное указание в биографии Ши Чао-бяня 釋超辯:

閑居養素，畢命山門。誦《法華》，日限一遍，心敏口從，恒有餘力。禮千佛，凡一百五十餘萬拜，足不出門三十餘載。以齊永明十年終於山寺，春秋七十有三。葬于寺南，沙門僧祐為造碑墓所，東莞劉勰製文。

«[Чао-бянь] жил в покое, культивировал простоту. Окончил жизнь в горной обители. В день он по одному разу декламировал «Лотосовую сутру». Мысли Чао-бяня были резвы, а речь следовала [за мыслями]. Он всегда был преисполнен сил. Ритуал поклонения тысяче Будд совершил более полутора миллиона раз. Не переступал порог кельи более 20 лет. Умер Чао-бянь в 10-й год эры правления Юн-мин империи Ци (483—493 гг.) в возрасте 73 лет. Был похоронен к югу от монастыря. Шрамана

Сэн-ю изготовил стелу и могилу, а Лю Се, [заведовавший уездом] Дунгуань (Гуандун), написал эпитафию» [Л. 17].

Прямые свидетельства поклонения местам, ассоциированным с декламаторами-*сунцзин*, зафиксированы в более позднем памятнике «Продолженные жизнеописания достойных монахов» (*Сюй гао сэн чжуань* 續高僧傳) Дао-сюаня 道宣 (596— 667)¹:

[釋志湛]寂無餘惱。端然氣絕。兩手各舒一指。有西天竺僧解云。若二果者舒兩指。驗湛初果也。還收葬于人頭山。築塔安之。石灰泥塗。鳥狩不敢凌污。

«[Ши Чжи-чжань] был свободен от клеш, просто прервал дыхание и умер. На каждой руке было выставлено по одному пальцу. Индийский монах объяснил: “Если человек достигает второго плода [святости], то выставляет два пальца. Мы же свидетели того, что [Чжи-чжань] достиг только первого”. Его похоронили на горе, а над могилой построили пагоду».

Отметим, что для составителя ГСЧ неважно, какую социальную роль выполнял тот или иной монах, чтобы отнести его к категории *сунцзин*: он может жить в монастыре как рядовой монах или как настоятель, может юродствовать в компании знатных особ, побираться по городам и деревням, жить в уединении и пр.

Ниже мы свели все чудесные нарративы и элементарные мотивы, которые характеризуют декламаторов-*сунцзин*, в семь макрогрупп:

1. Общение с животными (Л. 2; Л. 4; Л. 14);
2. Явление небесных духов (*тянь шэнь* 天神),
 - a. Которые помогают монаху достичь какой-либо цели (Л. 2);
 - b. Которые слушают, как монах читает сутры (Л. 6; Л. 9);
3. Изгнание монахом неблагоприятных сверхъестественных существ (духов умерших *гуй* 鬼, горных духов *шань цзин* 山精, чудищ *гуай* 怪) (Л. 8; Л. 14; Л. 21);
4. Явление духов умерших (*гуй* 鬼) к монаху за помощью достичь более благоприятного рождения (Л. 10, Л. 14);
5. Обретение чудесных способностей:
 - a. Вызывание дождя (Л. 2);
 - b. Исцеление (Л. 8);
6. Явление фантомов при чтении сутр (Л. 1; Л. 8);
7. Спасение от смертельной опасности благодаря чтению сутр или рецитации имени бодхисаттвы (Л. 3; Л. 6).

В рассказах о чудесах, связанных с декламаторами-*сунцзин*, нет сведений об их социальной жизни (кроме сюжета об исцелении жены крестьянина

¹ В этом тексте понятие *сунцзин* 誦經 заменяется на *дуцзин* 讀經.

в Л. 8 и вызова дождя с помощью заклинаний в Л. 2). С другой стороны, социальный аспект выходит на первый план в тех биографиях, в которых нарративы о чудесах отсутствуют. Всего их семь (Л. 5, Л. 12, Л. 16, Л. 17, Л. 18, Л. 19, Л. 20): в этих биографиях общественная жизнь декламаторов-сунцизи сводится к указаниям на их социальные успехи, которые структурно заменяют собой рассказы о чудесах и становятся основным элементом, подтверждающим наличие благодати. Можно в среднем свести социальную жизнь этих монахов к следующим пунктам: 1) взаимодействие с императорами; 2) знакомство с высокопоставленными чиновниками; 3) служба настоятелем монастыря; 4) взаимодействие с верующими; 5) благотворительность в отношении бедных; 6) коммеморация после смерти. Все эти социальные характеристики наличествуют и в тех биографиях, которые содержат нарративы о чудесах.

«Декламаторы-сунцизи» (перевод)

1. 釋曇邃，未詳何許人。少出家，止河陰白馬寺。蔬食布衣，誦《正法華經》，常一日一遍。又精達經旨，亦為人解說。嘗於夜中，忽聞扣戶云，欲請法師九旬說法。邃不許，固請，乃赴之，而猶是眠中，比覺，己身在白馬塢神祠中，并一弟子。自爾日日密往，餘無知者。後寺僧經祠前過，見有兩高座，邃在北，弟子在南，如有講說聲。又聞有奇香之氣，於是道俗共傳，咸云神異。至夏竟，神施以白馬一匹，白羊五頭，絹九十匹。呪願畢，於是各絕。邃後不知所終。

1. **Ши Тань-суй.** Происхождение неизвестно. В молодые годы ушел в монахи, поселился в монастыре Байма-сы в уезде Хэинь (ныне городской округ Лоян). Ел [только] растительное, носил [только] холщовую одежду. Каждый день по одному разу декламировал «Лотосовую сутру». [Тань-суй] проникал духом в смысл сутр, а также разъяснял их другим.

Однажды ночью [Тань-суй] вдруг услышал, как кто-то стучит в дверь и говорит: «Хочу попросить Учителя на протяжении девяноста дней разъяснять Дхарму». Тань-суй не согласился, но [человек] настойчиво просил, и [Тань-суй] последовал за ним. Тогда он как будто во сне оказался в кумирне монастыря Байма-сы. Впоследствии [Тань-суй] тайно ходил туда каждый день вместе со своим учеником. Никто не знал об этом.

Однажды [другие] монахи проходили мимо кумирни и увидели два возвышения: Тань-суй сидел на северном, ученик — на южном, и как будто звучали голоса, разъясняющие Дхарму. А еще они почувствовали удивительный аромат. Скоро там собрались и монахи, и миряне: все говорили, что это божественное и удивительное дело.

В конце летнего [ретрита] дух преподнес белую лошадь, пять белых баранов, девяносто отрезков шелка. Когда [Тань-суй] закончил читать заклинания, все исчезло.

Где Тань-суй умер, неизвестно.

2. 釋法相, 姓梁, 不測何人。常山居精苦, 誦經十餘萬言, 鳥獸集其左右, 皆馴若家禽。太山祠有大石函, 貯財寶, 相時山行, 宿于廟側, 忽見一人玄衣武冠, 令相開函, 言絕不見。其函石蓋, 重過千鈞, 相試提之, 飄然而起, 於是取其財以施貧民。後度江南止越城寺。忽遊縱放蕩, 優俳滑稽, 或時裸袒, 干冒朝貴。晉鎮北將軍司馬恬, 惡其不節, 招而鳩之。頻傾三鍾, 神氣清爽, 淡然無擾, 恬大異之。至晉元興末卒。春秋八十。時有竺曇蓋, 竺僧法, 並苦行通感。蓋能神呪請雨, 為楊州刺史司馬元顯所敬。法亦善神呪, 晉丞相會稽王司馬道子。為起治城寺焉。

2. **Ши Фа-сян** по фамилии Лян. Происхождение неизвестно. Жил в строгости на горе Чаншань (ныне городской округ Шицзячжуан). Прочел вслух более 100 тысяч слов из сутр. [Когда он читал], вокруг собирались и птицы, и звери, будто домашние животные.

В кумирне на горе Тайшань (видимо, Шаньдун) был каменный короб, в котором хранились драгоценности. Однажды, прогуливаясь по горе, Фа-сян остановился [на ночь] рядом с храмом. Вдруг он увидел человека в черной одежде и военной шапке, который приказал ему открыть короб. Сказав это, человек исчез. Короб закрывала каменная плита весом более чем 1000 *цзюней*. Фа-сян попробовал поднять ее и снял без труда, потом взял оттуда драгоценности и раздал бедным.

Потом [Фа-сян] перешел через Янцзы и остановился в монастыре Юэчэн-сы (ныне Нанкин). Он беззаботно блуждал [по улицам], переодевался и устраивал комические выступления, иногда показывался голым, чем оскорблял чиновников. Цзиньский генерал-чжэньбэй (управляющий севером) Сыма Тянь (ум. 390 г.) разозлился на его невоспитанность и, позвав к себе, отравил. Но и спустя три часа дыхание [Фа-сяна] оставалось спокойным и чистым, а он сам — безразличным, как будто [никто не мог его] потревожить. Сыма Тянь сильно удивился.

Умер Фа-сян в конце эры правления *Юань-син* (ок. 404 г.) империи Восточная Цзинь в возрасте 80 лет.

В то же время жили Чжу Тань-гай и Чжу Сэн-фа, аскетичные монахи, которые могли проникать духом [в Учение]. Тань-гай умел с помощью божественных заклинаний вызывать дождь. Так он демонстрировал свое уважение к управляющему областью Янчжоу Сыма Юаню.

Сэн-фа тоже знал заклинания. Премьер-министр чэнсян империи Восточная Цзинь и ван области Гуйцзи Сыма Дао построили для него монастырь.

3. 竺法純, 未詳何許人。少出家, 止山陰顯義寺。苦行有德, 善誦《古維摩經》。晉元興中, 為寺上蘭渚買故屋。暮還, 於湖中遇風而船小。純唯一心憑觀世音, 口誦不輟, 俄見一大流船, 乘之獲免。至岸, 訪船無主, 須臾不見, 道俗咸歎神感。後不知所終。

3. **Чжу Фа-чунь**. Происхождение неизвестно. В молодые годы ушел в монахи, поселился в монастыре Сяньи-сы в Шаньине (ныне городской округ Шаосин).

Жил аскетично и добродетельно. Был мастером декламировать «Старую Вималакирти сутру».

В середине эры правления Юань-син (402—404 гг.) империи Восточная Цзинь [Фа-чунь] приобрел для монастыря старый дом на одном острове. Когда вечером [он] возвращался в монастырь, посреди озера его настиг ветер. Лодка же была маленькой. Тогда Фа-чунь всем сердцем положился на [бодхисаттву] Гуань-ши-иня и не переставая произносил [его имя]. Вдруг он видел большую лодку, взобрался на нее и избежал [смерти]. Достигнув берега, [Фа-чунь] узнал, что у этой лодки не было хозяина. Тут же она исчезла. И монахи, и миряне посчитали это божественным откликом.

Где умер, неизвестно.

4. 釋僧生, 姓袁, 蜀郡郫人。少出家, 以苦行致稱。成都宋豐等, 請為三賢寺主。誦《法華》, 習禪定。常於山中誦經, 有虎來蹲其前, 誦竟乃去。後每至諷詠, 輒見左右四人為侍衛。年雖衰老, 而翹勤彌厲。後微疾, 便語侍者云:「吾將去矣, 死後可為燒身。」弟子依遺命。

4. **Ши Сэн-шэн** по фамилии Юань был родом из префектуры Шу уезда Пи (провинция Сычуань). В молодом возрасте ушел в монахи. Стал известен своей аскезой.

В Чэнду некий чиновник (начальник городской стражи Чэнду) Сун Фэн и другие просили его стать настоятелем монастыря Саньсянь-сы.

[Сэн-шэн] декламировал «Лотосовую сутру», практиковал медитацию. Часто декламировал сутры на горе. Приходили тигры, ложились перед ним, а когда он заканчивал чтение, уходили.

Впоследствии каждый раз, когда [Сэн-шэн] декламировал [сутры], по сторонам от него стояло четыре [божественных] прислужника (см. ниже авторское послесловие).

Несмотря на преклонные годы, [Сэн-шэн] был возвышен и строг. Когда он впоследствии занемог, то сказал своим прислужникам: «Я должен уйти. После смерти сожгите тело». Ученики поступили согласно его воле.

5. 釋法宗，臨海人。少好遊獵，嘗於剡遇射孕鹿母墮胎，鹿母銜箭，猶就地舐子。宗迺悔悟，知貪生愛子，是有識所同。於是摧弓折矢，出家業道。常分衛自資，受一食法，蔬苦六時，以悔先罪。誦《法華》、《維摩》。常昇臺諷詠，響聞四遠。士庶稟其歸戒者三千餘人，遂開拓所住，以為精舍。因誦為目，號曰「法華臺」也。宗後不測所終。

5. **Ши Фа-цзун** был родом из Линьхя (провинция Чжэцзян). В молодые годы любил ездить на охоту. Однажды в местечке Янь (ныне городской округ Шаосин) ему встретилась олениха, он выстрелил и попал стрелой ей в утробу. Олениха зубами вытащила стрелу, припала к земле и стала ласкать детеныша. После этого Фа-цзун, раскаявшись, понял, что желание жить и любовь к детям одинаковы у всех существ, наделенных сознанием. Тогда он сломал лук со стрелами и ушел в монахи.

[Фа-цзун] всегда обеспечивал себя за счет милостыни. Он принял обет есть только растительное и горькое, и так раскаивался в прежних грехах.

Читал вслух «Лотосовую сутру» и «Вималакирти сутру». Часто поднимался на возвышение и декламировал [сутры]. Его голос было слышно во всех четырех сторонах.

Более трех тысяч *шэньши* и простолюдинов приняло обеты от [Фа-цзуна].

Впоследствии то место, где жил [Фа-цзун], превратили в вихару. Поскольку он главным образом читал «Лотосовую сутру», то это место называли «Террасой Лотосовой сутры».

Где умер, неизвестно.

6. 釋道罔，姓馬，扶風人。初出家，為道懿弟子。懿病，嘗遣罔等四人，至河南霍山採鍾乳。入穴數里，跨木渡水，三人溺死，炬火又亡，罔判無濟理。罔素誦《法華》，唯憑誠此業，又存念觀音。有頃，見一光如螢火，追之不及，遂得出穴。於是進修禪業，節行彌新。頻作數過普賢齋，並有瑞應。或見梵僧入坐，或見騎馬人至，並未及暄涼，倏忽不見。後與同學四人，南遊上京，觀矚風化。夜乘水度河，中道水破，三人沒死。罔又歸誠觀音，乃覺脚下如有一物自舐，復見赤光在前，乘光至岸。達都，止南澗寺，常以《般舟》為業。嘗中夜入禪，忽見四人御車至房，呼令上乘。罔歎不自覺，已見身在郡後沈橋。見一人

在路坐胡床，侍者數百人，見罔驚起，曰：「坐禪人耳。」彼人因謂左右曰：「向止令知處而已，何忽勞屈法師。」於是禮拜執別，令人送罔還寺。扣門良久方開，入寺見房猶閉，眾咸莫測其然。宋元嘉二十年，臨川康王義慶攜往廣陵，終於彼矣。

6. **Ши Дао-цзюн** по фамилии Ма был родом из Фуфэна (ныне городской округ Баоцзи, Шэньси).

Когда [Дао-цзюн] только ушел в монахи, он стал учеником Дао-и. Когда Дао-и заболел, то послал четыре человека вместе с Дао-цзюном на гору Хошань (локализовать не удалось) в Хэнань собирать сталактиты. Когда они спустились в пещеру на несколько *ли*, треснуло дерево, по которому переходили поток. Три человека утонуло, а факелы погасли. Дао-цзюн подумал, что возможности спастись у него нет. [Тогда] он начал декламировать «Лотосовую сутру», всем сердцем положившись только [на помощь] чтения, а также стал произносить имена [бодхисаттвы] Гуаньиня. Вскоре он увидел свет, как будто от светлячков, который невозможно догнать, и последовал за ним. Так он и выбрался из пещеры. После этого [Дао-цзюн] стал еще усерднее практиковать медитацию, к своему целомудренному поведению прибавил новые [принципы].

[Дао-цзюн] часто проводил покаянные церемонии-*чжай* в честь бодхисаттвы Самантабхадры (или Вишвабхадры). [За это] он получал благие знамения: некоторые видели, как к нему входили посидеть индийские монахи; другие видели, как приезжал всадник. Но ни с кем из них не удавалось поговорить, поскольку [при такой попытке] они тут же исчезали.

Впоследствии [Дао-цзюн] вместе с четырьмя своими соучениками отправился в южную столицу посмотреть на тамошние нравы. Ночью они переходили реку по льду. Посреди пути лед треснул, и три человека утонуло. Дао-цзюн снова обратился всем сердцем к [бодхисаттве] Гуаньиню. Тут он почувствовал под ногами какой-то предмет, который его поддерживает, а впереди увидел красный свет. Идя на свет, [Дао-цзюн] достиг берега.

Дойдя до столицы, [Дао-цзюн] поселился в монастыре Наньцзянь-сы. Его постоянным занятием стало чтение сутры «Бань чжоу»¹. Однажды ночью он вошел в самадхи и вдруг увидел, как на колеснице к его дому подъезжает четыре человека. Они приказали ему сесть в колесницу. Дао-цзюн тут же потерял сознание, а очнувшись, увидел себя за пределами [столичной] префектуры у моста Шэньцяо. Там у дороги на стуле сидел

¹ «Сутра о медитации, во время которой являются будды настоящего» (*Пратьютпанна самадхи сутра*) [13].

человек. Вокруг него стояло около сотни людей. Они, увидев Дао-цзюна, с удивлением воскликнули: «Человек, сидящий в самадхи!». Один человек вслед за этим, обращаясь к стоящим по сторонам, сказал: «Если мы сообщим в [столичное] управление, то разве не побеспокоим и не оскорбим Учителя»? Тогда они поклонились Дао-цзюну и простились, приказав другим проводить его до монастыря. Они долго стучались в ворота [монастыря], пока им не открыли. А зайдя внутрь, люди увидели, что келья [Дао-цзюна] по-прежнему закрыта, и никто не мог постичь прирону [чуда].

В 20-й год эры *Юань-цзя* эпохи Лю Сун линьчуаньский ван Лю И-цин взял Дао-цзюна с собой в Гуанлин. Там Дао-цзюн и умер.

7. 釋慧慶，廣陵人。出家止廬山寺。學通經律，清潔有戒行。誦《法華》、《十地》、《思益》、《維摩》，每夜吟諷，常聞閤中有彈指讚歎之聲。嘗於小雷遇風波，船將覆沒，慶唯誦經不輟，覺船在浪中，如有人牽之，倏忽至岸。於是篤厲彌勤。宋元嘉末卒，春秋六十有二。

7. **Ши Хуэй-цин** был родом из префектуры Гуанлин (ныне Янчжоу, Цзянсу). Уйдя в монахи, поселился в монастыре на горе Лушань — Лушань-сы. В совершенстве постиг сутры и винаю. Он был чист и невинен, [во всем] следовал обетам. Декламировал «Лотосовую сутру», «[Сутру о] десяти ступенях»¹, «Сутру Сы'и»², «Вималакирти сутру». Каждую ночь [Хуэй-цин] декламировал нараспев [сутры], и часто можно было слышать, как в темноте щелкают пальцы и раздаются возторженные голоса.

Однажды во время небольшой грозы [Хуэй-цина] настигла буря, и его лодка уже должна была перевернуться и затонуть. Хуэй-цин только и делал, что не переставая читал вслух сутры. [Вдруг] он почувствовал, что лодку как будто кто-то тянет по волнам. Тут же он достиг берега. После этого он стал еще более строгим и трудолюбивым.

Умер Хуэй-цин в конце эры правления *Юань-цзя* (424—453 гг.) империи Лю Сун в возрасте 62 лет.

8. 釋普明，姓張，臨淄人。少出家，稟性清純，蔬食布衣，以懺誦為業。誦《法華》、《維摩》二經。及誦之時，有別衣別座，未嘗穢雜。每誦至《勸發品》，輒見普賢乘象，立在其前。誦《維摩經》，亦聞空

¹ «Дашабхумика-сутра»: глава из «Сутры Цветочной гирлянды» («Аватамсака-сутры»), в которой рассказывается о десяти ступенях бодхисаттвы [14].

² «Сутра Вишеша-чинти брахмы» [15].

中唱樂。又善神呪，所救皆愈。有鄉人王道真妻病，請明來呪。明入門，婦便悶絕。俄見一物如狸，長數尺許，從狗竇出，因此而愈。明嘗行水傍祠，巫覡自云：「神見之，皆奔走。」以宋孝建中卒，春秋八十有五。

8. **Ши Пу-мин** по фамилии Чжан был родом из Линыхы (ныне городской округ Цзыбо, Шаньдун). В молодости ушел в монахи. По природе непорочный, он питался [только] растительной пищей, носил [только] холщовую одежду. Его [основным] занятием был [ритуал] покаяния и декламация [сутр]: он читал «Лотосовую сутру» и «Вималакирти сутру». Когда [Пу-мин] начинал чтение, то надевал особую одежду и усаживался на особое место, ни разу не допустив ничего непристойного. Каждый раз, когда он дочитывал [«Лотосовую сутру»] до главы «Цюань фа пинь» («Призыв к практике [Дхармы]»), перед ним являлся бодхисаттва Самантабhadра верхом на слоне. Когда [Пу-мин] зачитывал «Вималакирти сутру», в воздухе слышалось пение.

Также [Пу-мин] владел божественными заклинаниями. Все те, кому он помогал, выздоравливали. Однажды жена крестьянина Ван Даочжэня заболела, и Ван пригласил Пу-мина прочитать заклинания. [Как только] Пу-мин вошел в дом, женщина тут же потеряла сознание. Вдруг все увидели некое животное, похожее на енотовидную собаку, длиной в несколько *чи*. Животное вылезло через собачью лазейку, и после этого [женщина] поправилась.

Пу-мин однажды плыл по воде и оказался возле кумирни. Шаман сказал ему: «Духи видели тебя и разбежались».

Пу-мин умер в середине эры Сяо-цзянь (454—465 гг.) империи Лю Сун в возрасте 85 лет.

9. 釋法莊，姓申，淮南人。十歲出家，為廬山慧遠弟子。少以苦節標名。晚遊關中，從叡公稟學。元嘉初出都，止道場寺。性率素止一中而已。誦《大涅槃》、《法華》、《淨名》。每後夜誦，比房常聞莊戶前有如兵仗羽衛之響，實天神來聽也。宋大明初卒於寺，春秋七十有六。

9. **Ши Фа-чжуан** по фамилии Шэнь был родом из области Хуайнань. В 10 лет ушел в монахи, стал учеником Хуэй-юаня на горе Лушань. В молодые годы прославился аскетизмом. Позже переехал в область Гуаньчжун, учился у Жуй-гуна.

В начале эры правления Юань-цзя (424—453 гг.) империи Лю Сун покинул столицу и остановился в монастыре Даочан-сы.

По природе [Фа-чжуан] был искренним и простым, ел только один раз в день. Декламировал «Маха-паранирвана-сутру», «Лотосовую сутру», «Вималакитри-сутру». В конце каждой ночи читал [сутры]. В соседних комнатах часто было слышно, как перед дверью в комнату Фа-чжуана раздавался звук, как будто от оружия и формы военных. На самом деле это приходили небесные духи послушать, [как Фа-чжуан] читает.

Умер в начале девиза правления *Да-мин* (457—464 гг.) империи Лю Сун в возрасте 76 лет.

10. 釋慧果，豫州人。少以蔬苦自業。宋初遊京師，止瓦官寺。誦《法華》、《十地》。嘗於園廁見一鬼致敬於果云：「昔為眾僧作維那，小不如法，墮在噉糞鬼中。法師德素高明，又慈悲為意，願助以拔濟之方也。」又云昔有錢三千埋在柿樹下，願取以為福。果即告眾掘取，果得三千，為造《法華》一部，并設會。後夢見此鬼云：「已得改生，大勝昔日。」果以宋太始六年卒，春秋七十有六。

10. **Ши Хуэй-го** был родом из округа Юй-чжоу (ныне городской округ Люань, Аньхой). В молодости обременил себя обетом есть [только] растительное и горькое.

В первые годы империи Лю Сун он переехал в столицу, остановился в монастыре Вагуань-сы. Декламировал «Лотосовую сутру» и «[Сутру о] десяти ступенях».

Однажды у помойной ямы [Хуэй-го] увидел *гуя*, который, почтительно поприветствовав Хуэй-го, сказал: «Раньше я служил кардамана в монастыре, но вовсе не уподобился Дхарме и переродился среди *гуев*, пожирающих экскременты. У Вас, учитель, большие заслуги, Вы думаете о милосердии и хотите спасти [всех живых существ]». Также *гуй* поведал о том, что некогда он закопал три тысячи *цяней* в корнях хурмы, и пожелал, чтобы [Хуэй-го] взял эти деньги и использовал для увеличения благоприятной [кармы *гуя*]. Тогда Хуэй-го повелел монахам выкопать [деньги]. Хуэй-го взял три тысячи *цяней* и потратил их на написание целиком «Лотосовой сутры», а также устроил [поминальную] церемонию-*хуэй*. После этого он увидел во сне того самого *гуя*, который сказал: «Я уже достиг нового рождения, превозмог [карму] прежних дней».

Хуэй-го умер в 6-й год девиза правления *Тай-ши* (465—471 гг.) в возрасте 76 лет.

11. 釋法恭，姓關，雍州人。初出家，止江陵安養寺。後出京師，住東安寺。少而苦行殊倫，服布衣，餌菽麥，誦經三十餘萬言。每夜諷

詠，輒有殊香異氣，入恭房者咸共聞之。又以弊納聚蚤虱，常披以飴之。宋武、文、明三帝及衡陽文王義秀等，並崇其德素。所獲信施，常分給貧病，未嘗私蓄。宋太始中還西，卒於彼，春秋八十。時烏衣復有僧恭者，德業高明，綱總寺任。亦不食粳糧，唯餌豆麥。

11. **Ши Фа-гун** по фамилии Гуань был родом из области Юнчжоу (ныне городской округ Сянъян, Хубэй). Уйдя в монахи, поселился в монастыре Аньян-сы в Цзянлине. Потом покинул столицу и поселился в монастыре Дунъянь-сы.

В молодые годы жил очень аскетично, носил холщовую одежду, питался [только] пресными лепешками, бобами и пшеницей.

Из сутр [Фа-гун] прочел вслух более 300 тысяч слов. Каждую ночь он распевал сутры, и тогда появлялся необычный благовонный аромат. Все, кто входил в келью Фа-гуна, чувствовали этот аромат. Также он оставлял [еду], чтобы кормить блох и вшей. Три императора Лю Сун — У-ди, Вэнь-ди и Мин-ди, хэнъянский ван Ван Исю и другие — преклонялись перед его добродетелью. Все, что Фа-гун получал от верующих, он всегда делил и отдавал бедным и больным, никогда не делая личных запасов.

В середине эры правления *Тай-ши* (465—471 гг.) империи Лю Сун [Фа-гун] вернулся на запад, где и умер в возрасте 80 лет.

В то же время в [монастыре] У`и[-сы] (ныне Нанкин) жил монах Сэн-гун, [накопивший] большие кармовые заслуги. Он выполнял многие обязанности в монастыре. Также не ел рис, питался пресными лепешками, бобами и пшеницей.

12. 釋僧覆，未詳何人。少孤，為下人所養。七歲出家，為曇亮弟子。學通諸經，蔬食持呪。誦《大品》、《法華》。宋明帝深加器重，勅為彭城寺主，率眾有功。宋太始末卒，春秋六十有六。

12. **Ши Сэн-фу**. Происхождение неизвестно. В детстве осиротел и воспитывался слугами. В 7 лет ушел в монахи и стал учеником Тань-ляна (упоминается только в этой биографии — П.Б.).

Изучил все сутры, питался только растительным, владел заклинаниями. Декламировал «Махапраджняпарамита-сутру», «Лотосовую сутру». Сунский император Мин-ди очень ценил талант [Сэн-фу] и повелел ему стать настоятелем монастыря Пэнчэн-сы (Нанкин). [Сэн-фу] успешно руководил монашеской общиной.

Умер в конце девиза правления *Тай-ши* (465—471 гг.) империи Лю Сун в возрасте 66 лет.

13. 釋慧進, 姓姚, 吳興人。少而雄勇任, 性遊俠。年四十忽悟心自啟, 遂爾離俗, 止京師高座寺, 蔬食素衣, 誓誦《法華》。用心勞苦, 執卷輒病。迺發願, 願造《法華》百部, 以悔先障。始聚得錢一千六百, 時有劫來, 問進有物不, 答云:「唯有造經錢在佛處。」群劫聞之, 赧然而去。於是聚集信施, 得以成經, 滿足百部。經成之後, 病亦小差。誦《法華》一部得過, 情願既滿, 厲操愈堅。常迴諸福業, 願生安養。未亡少時, 忽聞空中聲曰:「汝所願已足, 必得生西方也。」至齊永明三年, 無病而卒, 春秋八十有五。時京師龍華寺復有釋僧念, 誦《法華》、《金光明》蔬食避世。

13. **Ши Хуэй-цзинь** по фамилии Яо был родом из Усина (ныне городской округ Хучжоу, Чжэцзян). В молодости нанимался на любую работу, требовавшей отваги и смелости. По характеру был странствующим рыцарем-ся.

В 40 лет [Хуэй-цзинь] неожиданно прозрел, его сердце само открылось [Учению]. Тогда он ушел от мира, поселился в столичном монастыре Гаоцзо-сы.

Питался он [только] растительным, носил [только] холщовые одежды. Поклялся декламировать «Лотосовую сутру».

[Хуэй-цзинь] стал трудиться всем сердцем, но [однажды] как только взял в руки цзюань, тут же заболел. Тогда он произнес [четыре великие] клятвы [бодхисаттвы], а также — клятву создать сотню списков «Лотосовой сутры», чтобы таким образом раскаяться в прежних кармических препятствиях.

Сначала он собрал 1600 *цяней*. Когда однажды [в монастырь] пришли грабители и спросили, есть ли у Хуэй-цзиня какие-нибудь вещи, он ответил: «Только у изваяния Будды лежат деньги, предназначенные на написание сутр». Как только шайка грабителей услышала это, то сразу ушла. Поэтому [Хуэй-цзинь] собрал подаяния от верующих и с помощью этих денег заказал перепись сутры, всего — сто списков. После того, как вся сотня была закончена, болезнь понемногу сошла.

Когда [Хуэй-цзинь] прочитывал целиком «Лотосовую сутру», то всегда наполнялся стремлением [к перерождению в Западном рае], все более укреплялся на своей стезе. Он постоянно совершал благие кармические дела, стремясь родиться в раю-*аньян*. Незадолго до своей смерти [Хуэй-цзинь] вдруг услышал голос: «Твоих устремлений уже достаточно, чтобы родиться в Западном раю».

Он умер без признаков болезни в 3-й год эры правления *Юн-ин* (483—493 гг.) империи Ци.

В то же время в столичном монастыре Лунхуа-сы жил монах Ши Сэн-нянь. Он декламировал «Лотосовую сутру», «Сутру Золотого света», ел только растительное, избегал контактов с миром.

14. 釋弘明，本姓羸，會稽山陰人。少出家，貞苦有戒節，止山陰雲門寺。誦《法華》，習禪定，精勤禮懺，六時不輟。每旦則水瓶自滿，實諸天童子以為給使也。明嘗於雲門坐禪，虎來入明室內，伏于床前，見明端然不動，久久乃去。又時見一小兒來，聽明誦經。明曰：「汝是何人？」答云：「昔是此寺沙彌，盜帳下食，今墮團中。聞上人道業，故來聽誦經，願助方便，使免斯累也。」明即說法勸化，領解方隱。後於永興石姥巖入定，又有山精來惱明。明捉得以腰繩繫之，鬼遜謝求脫，云：「後不敢復來。」及解放。於是絕迹。元嘉中，郡守平昌孟顗，重其真素，要出安止道樹精舍。後濟陽江於永興邑立昭玄寺，復請明往往。大明末，陶里董氏，又為明於村立栢林寺，要明還止，訓勗禪戒，門人成列。以齊永明四年卒於栢林寺，春秋八十有四。

14. **Фа Хун-мин** по фамилии Ин был родом из префектуры Гуйцзи в уезде Шаньинь (ныне городской округ Шаосин, Чжэцзян). В молодые годы ушел в монахи, жил в чистой строгости, следовал обетам. Поселился в монастыре Юньмэнь-сы в Шаньине.

Читал вслух «Лотосовую сутру», практиковал медитацию, целыми днями сосредоточенно выполнял ритуал покаяния-чаньхуэй. Каждое утро его фляга сама наполнялась водой. На самом деле, так дети всех дэв выполняли поручения.

Хун-мин однажды погрузился в самадхи в монастыре Юньмэнь-сы. Тигры приходили в комнату Хун-мина и усаживались перед его кроватью. Посмотрев, что он сидит прямо, не двигаясь, тигры через некоторое время уходили.

Также однажды видели, как приходил маленький мальчик, слушал, как Хун-мин декламировал сутры. Хун-мин спросил: «Кто ты?» Тот ответил: «Раньше я был шраманера в этом монастыре. Воровал еду и теперь переродился в отхожем месте. Услышав, как Вы, Святой отец, разъясняете Учение, я пришел послушать. Хочу, чтобы [Вы] помогли мне средствами *упая*, чтобы избежать этих трудностей [своего перерождения]». Тогда Хун-мин начал разъяснять *гую* Учение, пытался обратить [его] на Путь, помогал [ему] постичь сокровище.

Потом [Хун-мин] погрузился в самадхи под утесом Шилаоянь в Юнсине (ныне г. Ханчжоу, район Сяошань). Тогда пришел дух горы-шаньцзин, чтобы смутить Хун-мина. А Хун-мин взял поясную веревку и связал его. Тогда дух-гуй повинился и попросил освободить его:

«Больше не посмею прийти сюда». И Хун-мин освободил его. После этого не стало следов гуя.

В середине эры правления Юань-цзя (424—453 гг.) начальник префектуры Пинчан (ныне городские округа Фэйфан и Чжучэн, Шаньдун) по имени Мэн И очень ценил Хуэй-цзиня за искренность и [однажды], потревожив его покой, переселил в Даошу-вихара (тоже в Шаосине).

Впоследствии люди из клана Цзян из Цзияна (ныне уезд Ланькао, городской округ Кайфэн) построили в городке Юнсин монастырь Жаосюань-сы (ныне Ханчжоу) и пригласили Хун-мина поселиться там.

В конце эры правления Да-мин (457—464 гг.) представители клана Дун из деревни Таоли (ныне Ханчжоу, район Сяошань) в деревне построили для Хун-мина монастырь Болин-сы и пригласили его поселиться там, чтобы практиковать дхьяну. Там собрались и ученики Хун-мина.

Умер в 4-й год эры правления Юн-мин (483—493 гг.) империи Ци в монастыре Болин-сы в возрасте 84 лет.

15. 釋慧豫，黃龍人。來遊京師，止靈根寺。少而務學，遍訪眾師。善談論，美風則，每聞臧否人物，輒塞耳不聽或時以異言間止。瓶衣率素，日以一中自畢。精勤標節，以救苦為先。誦《大涅槃》、《法華》、《十地》。又習禪業，精於五門。嘗寢見有三人來扣戶，並衣冠鮮潔，執持華蓋。豫問：「覓誰？」答云：「法師應死，故來奉迎。」豫曰：「小事未了，可申一年不？」答云：「可爾。」至明年滿一周而卒。是歲齊永明七年，春秋五十有七。豫同寺有沙門法普，亦素行誦經。

15. **Ши Хуэй-юй** был родом из Хуанлуна (городской округ Чаоян, Ляонин). Придя в столицу, поселился в монастыре Линггэнь-сы. В молодые годы посвятил себя Учению, посетил многих наставников. [Хуэй-юй] был мастером речей и рассуждений, хорошо владел стилем. Когда он замечал, как обсуждают его [искусство], тут же затыкал уши, чтобы не слышать, или перебивал и начинал говорить о другом.

У него были самые простые фляга и одежда, в день он ел только один раз. Всем существом [Хуэй-юй] воплощал эталонное поведение, спасение [всех живых существ] от страдания считал самым важным.

Он декламировал «Маха-паринирвана-сутру», «Лотосовую сутру», «[Сутру о] десяти ступенях». Также практиковал медитацию, сосредотачиваясь на пяти «воротах»¹.

¹ Непостоянство (у чан 無常), страдание (ку 苦), отсутствие личности (кун у во 空無我), исчезание в покое (цзи ме 寂滅).

Однажды [Хуэй-юю] приснилось, как три человека стучатся к нему в дверь. Они были одеты как чиновники в парадные одежды и держали в руках поднос с цветами. Хуэй-юй спросил: «Кого вы ищите?». Ему ответили: «Наставник должен умереть, поэтому мы прибыли встретить его». Хуэй-юй сказал: «Я не успел закончить некоторые дела. Можно ли продлить срок еще на один год?». Ему ответили: «Можно». Когда минул ровно год, он умер. Тогда был 7-й год эры правления Юн-мин империи Ци. Хуэй-юю было 57 лет.

В одном монастыре с Хуэй-юем жил шрамана по имени Фа-пу. Он тоже вел простой образ жизни и декламировал сутры.

16. 釋道嵩，姓夏，高密人。年十歲出家，少而沈隱有志用。及具戒之後，專好律學。誦經三十萬言。交接上下，未嘗有喜愠之色。性好檀捨，隨獲利養，皆以施人。瓶衣之外，略無兼物。宋元徽中來京師，止鍾山定林寺。守靖閑房，懺誦無輟。人有造者，輒為其說法訓獎，以代饌焉。從之請戒者甚眾。後卒於山中，春秋四十有九。

16. **Ши Дао-сун** по фамилии Ся был родом из Гаоми (ныне городской уезд Чжучэн, Шаньдун). В 10 лет ушел в монахи. В молодые годы в нем зародилось устремление [к Учению]. Когда [Дао-сун] принял все обеты бхикшу, то особенно полюбил заниматься винаей. Он прочитал 300 тысяч слов из сутр.

Общался как с верхами, так и низками. Никогда не проявлял радости или гнева. По природе любил практиковать *даяну*: все, что получал в виде подаяния, отдавал другим. А у самого кроме фляги и одежды больше не было ничего.

В середине эры правления Юань-хуэй (473—477 гг.) [Дао-сун] был в столицу и поселился в монастыре Динлинь-сы на горе Чжуншань. В свободной комнате он практиковал покой, не переставая каялся и читал [сутры]. Если кто-то подходил к [Дао-суну], тот разъяснял для него Дхарму, наставлял и ободрял взамен поднесенной еды. От него очень многие приняли буддийские обеты.

Дао-сун умер на горе Чжуншань в возрасте 49 лет.

17. 釋超辯，姓張，燉煌人。幼而神悟孤發，履操深沈。誦《法華》、《金剛》、《波若》。聞京師盛於佛法，迺越自西河，路由巴、楚，達于建業。頃之，東適吳越，觀矚山水，停山陰城傍寺少時。後還都，止定林上寺。閑居養素，畢命山門。誦《法華》，日限一遍，心敏口從，恒有餘力。禮千佛，凡一百五十餘萬拜，足不出門三十餘載。以齊永明十年終於山寺，春秋七十有三。葬于寺南，沙門僧祐為造

碑墓所，東莧劉勰製文。時有靈根釋法明，祇洹釋僧志，益州釋法定，並誦經十餘萬言，蔬苦有至德。

17. **Ши Чао-бянь** по фамилии Чжан был родом из Дуньхуана. В детстве он своим духом постиг, что ему предстоит скитаться в одиночестве. Досконально соблюдал обеты.

[Чао-бянь] декламировал «Лотосовую сутру», «Алмазную сутру», «Праджня парамиту».

Услышав, что в столице процветает Дхарма, он пересек Си-хэ и через области Ба и Чу дошел до Цзянь. Через недолгое время на востоке он достиг [границы] между У и Юэ, чтобы понаблюдать там за нравами. Остановился в монастыре Чэнпан-сы на горе Шаньинь (ныне Шаосин). Через некоторое время снова вернулся в столицу и поселился в монастыре Динлинь-сы.

[Чао-бянь] жил в одиночестве и покое, возвращая свою природу. До смерти оставался в горах.

В день по одному разу [Чао-бянь] декламировал «Лотосовую сутру». Мысли его были резвы, а речь следовала за мыслями. Он всегда был преисполнен сил. Ритуал поклонения тысяче Будд совершил более полутора миллиона раз. Не переступал порог [кельи] более 20 лет.

Умер в 10-й год эры правления *Юн-мин* (483—493 гг.) империи Ци в возрасте 73 лет и похоронен к югу от монастыря. Шрамана Сэн-ю изготавил для него стелу и оформил могилу, а Лю Се, [заведовавший уездом] Дунгуань (провинция Гуандун), написал эпитафию.

В то же время жили такие монахи, как Ши Фа-мин из монастыря Лингэнь-сы, Ши Сэн-чжи из Циюань-сы, Ши Фа-дин из области Ичжоу. [Каждый] прочитал более 100 тысяч слов из сутр. Все они питались только растительным и горьким, за что приобрели большие заслуги.

18. 釋法慧，本姓夏侯氏。少而秉志精苦，律行冰嚴。以宋大明之末，東遊禹穴，隱于天柱山寺。誦《法華》一部。蔬食布衣，志耽人外，居閑不下三十餘年。王侯稅駕，止拜房而反。唯汝南周顒，以信解兼深，特與相接。時有慕德希禮，或因顒介意。時一見者。以齊建武二年卒于山寺，春秋八十有五。時若耶懸溜山有釋曇遊者，亦蔬食誦經，苦節為業。

18. **Ши Фа-хуэй** был из рода Сяхоу. В молодые годы твердо решил вести аскетический образ жизни. Строго следовал обетам.

В конце эры правления *Да-мин* (457—464 гг.) империи Лю Сун [Фа-хуэй] поехал на восток к пещере Юя и поселился в монастыре Тяньчжушань-сы (ныне городской округ Шаосин).

[Фа-хуэй] читал [только] «Лотосовую сутру», питался [только] растительным, носил [только] холщовую одежду. Хотел жить за пределами мира людей. Из своей комнаты не выходил более 30 лет. Ваны и хоу оставались, чтобы поклониться перед [его] кельей и уехать. Только Чжоу Юн из Жунаня (ныне городской округ Синьян, Хэнань), обладавший одинаково глубокой верой и пониманием, особенно сблизился [с Фа-хуэем]. Порой [приходили те, кто] стремился к заслугам, но пренебрегал ритуалами, но возможно потому, что Чжоу Юн возражал [против них], порой он бывал там один.

[Фа-хуэй] умер во 2-й год эры правления *Цзянь-у* империи [Южная] Ци в возрасте 85 лет.

В то же время в горах Жо`е и Сюаньлюшань (Шаосин) жил монах по имени Тань-ю. Он тоже питался только растительным, декламировал сутры, вел строгий аскетический образ жизни.

19. 釋僧侯，姓龔，西涼州人。年十八，便蔬食禮懺。及具戒之後，遊方觀化。宋孝建初，來至京師。誦《法華》、《維摩》、《金光明》。常二日一遍，如此六十餘年。蕭惠開入蜀，請共同遊。後惠開協同義嘉負罪歸闕，侯乃還都。於後崗創立石室，以為安禪之所。自息慈以來，至于捨命，魚肉葷辛，未嘗近齒。脚影小蹉，輒虛齋而過。齊永明二年，微覺不悉，至中不能食，迺索水漱口，合掌而卒，春秋八十有九。時普弘有釋慧溫，亦誦《法華經》維摩首楞嚴。蔬苦並有高節。

19. **Ши Сэн-хоу** по фамилии Гун был родом из Западного Лян (ныне городской округ Увэй, Ганьсу). С 18 лет ел только растительное и проводил ритуал покаяния. После того, как принял все обеты [бхикшу], отправился странствовать, чтобы понаблюдать за преобразованиями, [которые принесло Учение]. В начале эры правления *Сяо-цзянь* (454—456 гг.) империи Лю Сун он достиг столицы.

[Сэн-хоу] декламировал «Лотосовую сутру», «Вималакирти-сутру», «Сутру Золотого света». Всегда за два дня прочитывал по одному разу, и так на протяжении более 60 лет.

Когда Сяо Хуэй-кай направили в Шу, он попросил [Сэн-хоу] поехать вместе с ним. Впоследствии, когда [Сяо] Хуэй-кай в год *И-цзя* (466 г.) понес ответственность за проступок и был вынужден вернуться

ко двору, Сэн-хоу тоже вернулся в столицу. Там он на утесе Хоу-ган построил каменное помещение для практики сидячей медитации.

С тех пор, как [Сэн-хоу обрел] покой и милосердие, вплоть до смерти он ни разу не прикоснулся губами ни к рыбе, ни к мясу, ни к пряным травам. [Когда он] оставлял небольшие следы [на земле], то опустошающе раскаивался.

Во 2-й год эры правления *Юн-мин* (483—493 гг.) империи Ци [Сэн-хоу] понял, что не вылечится. К полудню уже не мог принимать пищу. Тогда он прополоскал рот и, сложив руки, умер. Ему было 89 лет.

В то же время в монастыре Пухун-сы (ныне Нанкин) жил монах Ши Хуэй-вэнь. Он тоже декламировал «Лотосовую сутру», «Вималакирти сутру», «Шурамгама сутру». Питался только растительным и горьким и отличался особым аскетизмом.

20. 釋慧彌，姓楊氏，弘農華陰人。漢太尉震之後裔也。年十六出家。及具戒之後，志修遠離，迺入長安終南山。巖谷險絕，軌迹莫至，彌負錫獨前，猛虎肅兇無擾。少誦《大品》，又精修三昧，於是剪茅結宇，以為栖神之宅。時至則持鉢入村，食竟則還室禪誦，如此者八年。後聞江東有法之盛，迺觀化京師，止于鍾山定林寺，習業如先。為人溫恭冲讓，喜慍無色，戒範精明，獎化忘勸，諮賢求善，恒若未足。凡黑白造山禮拜者，皆為說法提誘，以代饌饌。爰自出家，至于衰老，葷醢鮮豢，一皆永絕，足不出戶三十餘年。曉夜習定，常誦《波若》，六時禮懺，必為眾先。以梁天監十七年閏八月十五日終於山舍，春秋七十有九。葬于寺南，立碑頌德。時定林又有沙門法仙，亦誦經有素行。後還吳為僧正，卒於彼。

20. **Ши Хуэй-ми** по фамилии Ян был родом из местечка Хуаинь в уезде Хуннун (ныне городской уезд Хуаинь, Шэньси). Он был потомком ханьского тайвэя [Ян] Чжэня. В 18 лет ушел в монахи.

После принятия всех монашеских обетов [Хуэй-ми почувствовал, что] его устремления были далеки от реализации. Тогда он ушел в горы Чжуннаньшань в черте Чанъяня. Скалы и ущелья были обрывисты и опасны. Не было тех, кто оставил бы там свои следы. Но Хуэй-ми с посохом в руке в одиночестве шел вперед. Дикie тигры и страшные буйволы не трогали его.

В молодости Хуэй-ми декламировал «Махапраджняпарамита-сутру». [А поскольку он] также практиковал самадхи, то нарезал тростника и соорудил хижину для созерцания. Когда наставало время, он с патрой в руках направлялся по деревням. Поев, возвращался в келью, медитировал и декламировал [сутры]. Так он провел 8 лет.

Впоследствии [Хуэй-ми] услышал, что в Цзяндуне процветает Дхарма. Тогда он направился понаблюдать за дхармическими преобразованиями в столице, поселился в монастыре Динлинь-сы в горах Чжуншань, где продолжал свои практики, как и прежде.

По отношению к другим людям [Хуэй-ми] был благожелателен, почтителен и уступчив. Для него не существовало ни радости, ни злости. Обеты он соблюдал в точности. Не зная усталости, помогал [людям] обратиться [в буддизм], [призывал] обращаться к святым [как к образцам] и совершать добрые дела. Все — и монахи, и миряне приходили к нему на гору, чтобы поклониться. Взамен той еды, что ему жертвовали, он разъяснял Дхарму и давал наставления.

С того момента, как Хуэй-ми покинул дом, и вплоть до немощной старости он отказывался от скоромного, алкоголя и еды, приятной на вкус. Не переступал порог кельи 30 с лишним лет. С утра до ночи практиковал медитацию. Постоянно декламировал «Пряджня [парамиту]». В течение шести суточных периодов (сутки напролет) он исполнял ритуал покаяния, который ставил превыше всего.

Хуэй-ми умер в 17-й год эры правления *Тянь-цзянь* (502—519 гг.) империи Лян. Ему было 79 лет. Похоронен к югу от монастыря, где установили стелу с восхвалением его добродетели.

В то же время в монастыре Динлинь-сы жил монах Фа-сянь. Он также декламировал сутры, вел себя очень просто и естественно. Впоследствии он вернулся в область У к монаху Сэн-чжэну. Там же и умер.

21. 釋道琳，本會稽山陰人。少出家，有戒行。善《涅槃》、《法華》，誦《淨名經》，吳國張緒禮事之。後居富陽縣泉林寺。寺常有鬼怪，自琳居之，則消。琳弟子慧韶，為屋所押，頭陷入肩，琳為祈請。韶夜見兩梵道人拔出其頭，旦起遂平復。琳於是設聖僧齋，鋪新帛於床上，齋畢，見帛上有人迹，皆長三尺餘，眾咸服其徵感。富陽人始家家立聖僧坐以飯之。至梁初，琳出居齊熙寺。天監十八年卒，春秋七十有三。

21. **Ши Дао-линь** был родом из уезда Шаньинь префектуры Гуйцзи. В молодом возрасте ушел в монахи, в жизни всегда следовал обетам. Хорошо знал «Паранирвана-сутру», «Лотосовую сутру», декламировал «Вималакирти-сутру». Его чтит чиновник Чжан Сюй из области У.

Потом [Дао-линь] поселился в монастыре Цюаньлинь-сы в уезде Фуян. В монастыре всегда жили духи-*гуй* и чудища-*гуай*. С тех пор, как Дао-линь поселился там, они исчезли.

Ученик Дао-линя по имени Хуэй-шао сдал [монастырский] дом внаем. [За это] его шея ушла в плечи. Дао-линь стал молиться [о его здоровье]. Ночью Хуэй-шао видел, как пришли двое индийских праведников и вытянули ему голову [из плеч]. На утро он был здоров. Дао-линь после этого устроил церемонию-чжай в честь святых монахов. На ложе он расстелил полотна нового шелка. После окончания церемонии он увидел, что на шелке остались чьи-то следы — все величиной в три с небольшим чи. Люди посчитали это [божественным] явлением.

Жители Фуяна с самого начала пришли целыми семьями на церемонию в честь святых монахов и сделали подношения [братии].

В начале эпохи империи Лян Дао-линь переселился в монастырь Циси-сы (ныне г. Ханчжоу). Умер в 18-й год эры правления *Тянь-цзянь* (502—519 гг.) в возрасте 73 лет.

論曰：諷誦之利大矣，而成其功者希焉。良由總持難得，惛忘易生。如經所說，止復一句一偈，亦是聖所稱美。是以曇邃通神於石塢，僧生感衛於空中，道罔臨危而獲濟，慧慶將沒而蒙全。斯皆實德內充，故使徵應外啟。經云：「六牙降室，四王衛座。」豈譽虛哉？若遇凝寒靖夜，朗月長宵，獨處閑房，吟諷經典，音吐適亮，文字分明。足使幽靈忻踊，精神暢悅。所謂歌詠誦法言，以此為音樂者也。

В своем заключении скажу:

Велика польза от чтения [сутр] вслух! Однако немного тех, которые могут реализовать ее! Из-за того, что трудно во всем полагаться на [Учение], глупость и пренебрежение так часты. В сутре говорится: «Составлять гимны предложение за предложением и стих за стихом — это Святые называли прекрасным». Так Ши Тянь-суй проник духом в [тексты] на каменном возвышении, а Ши Сэн-шэн чувствовал, как его защищают [невидимые спутники], Ши Да-цзюн был спасен во время опасности, Ши Хуэй-цин остался цел, когда должен был утонуть. Все они были исполнены истинной благодати, посему и получали внешние знамения и отклики.

В сутре говорится: «[Слон] с шестью бивнями нисходит в дом, четыре махараджи сидят, охраняя [монаха]».

Неужели это все пустое? Если в холодную и тихую ночь, когда светит полная луна, а все вокруг черным черно, в одиночку в пустом доме начать нараспев читать сутры так, чтобы звук был сильным и звонким, а слова отчетливы, — этого достаточно, чтобы заставить души умерших и духов возрадоваться. Таким образом из пения и декламации слов Учения создается музыка.

讚曰：

法身既遠，所寄者辭。
沈吟反復，惠利難思。
無怠三業，有競六時。
化人乃衛，變眾來比。
此焉實德，誰與較之？

Славословие:

Дхармовое тело уже далёко,
То, на что [можно] опереться, есть слово,
Тихонько пропевают [сутры] раз за разом, —
Трудно помыслить их милость и пользу.
Не проявляют лени в трех видах действий¹,
На протяжении шести страж демонстрируют упорство.
[Поскольку] преобразуют людей,
[Сами] пребывают под охраной [божеств],
[Поскольку] меняют толпы, к ним приходят.
Разве это не есть истинная благодать?
Кто может сравниться с этим?

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Ермаков М.Е. Гао сэн чжуань — памятник биографической литературы китайского буддизма // Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань). Т. 1. М.: Наука. 1991. С. 16—26.

2. Хуэй-цзяо. Гао сэн чжуань (Жизнеописания достойных монахов) // Заново составленная Трипитака годов Тайсё. Т2059. 慧皎。高僧传 // 大正新脩大藏 [Электронный ресурс]. URL: https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T50n2059_p0417a03 (дата обращения: 1.06.2022).

3. Kieshnik J. The eminent monk: Buddhist ideals in medieval Chinese hagiography. Honolulu, 1997. P. 5—6.

4. Хуэй-цзяо. Гао сэн чжуань (Жизнеописания достойных монахов). Ред. Токива Дайдзё. Все сутры в переводе. Истории и биографии. Т. 7. Токио, 1936. 慧皎。高僧传。常盛大定編。国譯一切經。史传。卷七。東京，1936年。

5. Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов / Пер. с кит. М.Е. Ермакова. Том I. (Раздел 1: Переводчики). М.: Наука, 1991.

6. Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов / Пер. с кит. М.Е. Ермакова. Том II. (Раздел 2: Толкователи). СПб: Петербургское Востоковедение, 2005.

¹ Речь (kou e 口業), мысль (yi e 意業), тело (shen e 身業).

7. Сюй Шэнь. Шо вэнь цзе цзы. Цзюань 3. Ключ 口, № 844. Чан 唱。許慎。說文解字。卷3。口部 844。唱。
8. Ван Цзюань. Гуаньюй «чандао» дэ циши // Чэнда чжунвэнь сюэбао, № 41, 2013. С. 47—76. 汪娟。關於「唱導」的歧視 // 成大中文學報, № 41。2013年。頁 47—76。
9. 經師 // Muller Ch. Digital Dictionary of Buddhism. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.buddhism-dict.net/> (дата обращения: 1.06.2022).
10. Ермаков М.Е. Культурно-исторический тип монаха (по материалам китайского собрания VI в. «Гао сэн чжуань») // Буддизм в переводах (альманах), Выпуск 2, 1993. С. 95—98.
11. Богомолов П.А. Функции монахов цзинши и чандао в китайской сангхе IV—нач. VI вв. Москва: НИУ ВШЭ, 2022 [ВКР]. 64 с.
12. Ши Дао-юй. Цзин-дао дуй чжунго фоцзяо личань дэ инсян — и Лян «Гао сэн чжуань» вэй чжунсинь дэ таньтао (Влияние монахов цзинши и чандао на буддийский ритуал покаяния в Китае) // Юаньгуан фосьюэ сюэбао, 2019. №3. С. 73—100. 釋道昱。經導對中國佛教禮懺的影響—以梁“高僧傳”為中心的談討 // 圓光佛學學報, 2019年。№3。頁。73—100。
13. 般舟三昧經 // Muller Ch. Digital Dictionary of Buddhism. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.buddhism-dict.net/> (дата обращения: 1.06.2022).
14. 十地經 // Muller Ch. Digital Dictionary of Buddhism. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.buddhism-dict.net/> (дата обращения: 1.06.2022).
15. 思益經 // Muller Ch. Digital Dictionary of Buddhism. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.buddhism-dict.net/> (дата обращения: 1.06.2022).

Е.Ю. Стабурова

Латвийский институт востоковедения

**«СЕРДЦЕ / HEART» VERSUS «СОЗНАНИЕ / MIND»:
ВОПРОСЫ МЕТОДОЛОГИИ ИЗУЧЕНИЯ
БУДДИЗМА ХУА-ЯНЬ В РАМКАХ
РУССКОГО (И АНГЛИЙСКОГО) ЯЗЫКА**

*On ne voit bien qu'avec le cœur.
Antoine de Saint-Exupéry*



За последние четверть века резко выросло количество работ о буддизме Хуа-янь на английском языке, а также на русском, правда, не в такой взрывной прогрессии как в англоязычном сегменте. Накоплен безбрежный фактологический материал об истории развития Хуа-янь, извлечены из забвения апокрифические рассказы о патриархах, уточнены сведения о взаимоотношениях между последователями этого направления, проводится сравнительный анализ китайских и тибетских текстов, актуализирована история распространения Хуа-янь в Корею и Японию. Трудно переоценить количество сведений, собранных наукой, об этом действительно своеобразном, чисто китайском явлении.

Несмотря на накопленный Монблан знаний, состояние науки в области некоторых аспектов изучения Хуа-янь стагнирует. Это относится к вопросам методологии исследования хуаяньской мысли, в том числе вопросам терминологии, вопросам соотношения китайского и индийского субстратов в системе идей Хуа-янь, вопросам уровня допустимости переноса западного концептуального аппарата на ткань хуаяньской философии.

По-прежнему сохраняется ориентация на индийские источники, забывая о том, что это направление, даже если создано в Индии (что не доказано), развилось и получило заверченный вид в Китае, на китайском языке.

© Е.Ю. Стабурова, 2022

По-прежнему точкой отсчета и финализации продолжают быть индийские тексты, которые требуют от исследователя такого углубления, что зачастую на выходе забывается о том, что речь идет о китайском буддизме.

По-прежнему китайские термины подвергаются обратному переводу на санскрит или пали и в таком виде доносятся до русского (и англоязычного) читателя.

По-прежнему лингвистический инструментарий, не соотносимый с Индией, заимствуется из западной философской традиции, благодаря чему появляются такие слова как «принцип», «ноумен», «акциденция» и пр.

Количественное накопление сведений не привело к изменению качественных подходов в изучении хуаяньской мысли. Как уже сказано, в стороне остается вопрос о терминах. Их связь с санскритом и пали давно уже перестала быть загадкой. Но вот, как эти термины были переосмыслены, попав в китайскую культуру, это нередко остается за границами исследовательских интересов. Когда же оказывается, что аналогов на санскрите китайскому термину подыскать невозможно, то вместо того, чтобы выводить его значение путем кропотливого отслеживания его функционирования в самом тексте и его места в системе, просто приклеивают к нему по случаю возникшее и непонятно кем признанное слово, которое не только не способствует прояснению идей Хуа-янь, но и окончательно запутывает читателя. Таким термином, например, является слово *ли* 理, которое, независимо от времени и места возникновения текста, однообразно переводят как «принцип» (исключением являются работы Л.Е. Янгутава). Впрочем, иногда создается впечатление, что буддологи не боятся непонятных переводов, потому что априорно предполагают, что философия буддизма по определению должна быть очень и очень сложной и любое ее усложнение с помощью переводов, тем более это относится к переводам переводов, призвано лишь подтвердить этот непреложный факт. (Что касается понятия *ли*, то в хуаяньской философии оно означает единый закон матрицы мироздания, который через своего двойника *ши* 事 продолжается во множественных и переменных формах (псевдо-)явленного мира).

Между тем, есть основания утверждать (и это отнюдь не наша мысль), что несколько сотен лет распространения индийского буддизма в Китае привели не только к его укоренизации, но и к упрощению, чтобы не сказать профанации. Фактор времени и фактор культуры, накладываясь друг на друга, имели следствием появление сугубо китайской школы Хуа-янь. Китайский прагматический подход наложил отпечаток на все направление, отличающееся четкостью формулировок, рациональностью видения, моделированием форм мироздания в соотнесении с имевшим древние истоки китайским миропониманием.

Вопрос соотношения индийского и китайского начал в Хуа-янь уже давно поднимался Л.Е. Янгутовым. Он первым из советских ученых озвучил мысль о том, что представители Хуа-янь «создали собственную китайскую модель картины мира, которую многие исследователи оценивали как высшее достижение философской мысли китайского буддизма» [1, с. 130]. Но в заключении исследователь отметил, что Хуа-янь нельзя противопоставлять индийскому буддизму. К сожалению, этот вывод, при всей своей бесспорности, в значительной мере отменил наметившийся прорыв в изучении Хуа-янь как именно китайского явления.

Давно настало время для профессионального обсуждения многих назревших вопросов методологии исследования и перевода собственно китайской буддийской философии, воплотившейся в Хуа-янь.

В данном случае мы сконцентрируем внимание лишь на как бы частном аспекте, который, с одной стороны, относится ко всем школам китайского буддизма, но, с другой стороны, представляет особую важность при анализе системы взглядов именно Хуа-янь. Имеется в виду одна, но можно сказать, центральная категория — «синь» 心 (сердце). Мы рассмотрим ее репрезентацию и сопутствующие ей сюжеты на русском (и английском) языках, а также ее присутствие и трактовку в китайских источниках.

В целом же, мы видим свою задачу в том, чтобы развернуть хуаяньские тексты лицом к Китаю и в процессе их перевода ориентироваться на китайский язык. Зачем? Потому, что только таким способом исследователям откроется подлинное их содержание. Иначе говоря, мы приглашаем сделать самое простое: увидеть в китайском тексте то, что там написано.

Нельзя не учитывать специфики китайского языка буддийских текстов. Они записаны односложными словами, закованными, как в броню, китайскими письменными знаками, которые плохо поддаются переформулировкам на других языках. Именно последнее обстоятельство дает повод переводчикам чувствовать себя свободно, давать волю воображению или, оставив в стороне китайский язык, буквально следовать за индийскими мудрецами. Но, к сожалению, в результате таких операций нередко в русском или англоязычном многословии уходит на второй план собственно китайский текст, отличающийся редкой четкостью мысли, компактностью выражения и, в конце концов, завязанностью на особой китайской логике.

Отмеченные черты китайской письменности и логики ограничивали возможности толмачей древности, поэтому заявители индийской мысли в китайском интеллектуальном пространстве вынуждено подстраивались под чужие условия, создавая на китайском тексты, обреченные на то, чтобы жить в китайском пространстве по законам китайского миропонимания.

Метаморфозы китайского слова «сердце» (*синь*) в русской (и английской) буддологической литературе

Общепризнанным способом переложения философии Хуа-янь на европейские языки является закрепление за китайским термином «синь» 心 слов «сознание», «разум» по-русски и «mind» по-английски. Как упоминалось выше, проблема эта выходит далеко за пределы философии одного направления китайского буддизма, однако на данном этапе исследования предлагаем разобраться в ней главным образом на примере именно Хуа-янь, особенно сосредоточиваясь на тексте «Чжана о золотом льве в Хуа-янь» [2].

Нет смысла перечислять авторов, пишущих на английском языке, потому что слово «mind» употребляется повсеместно. Из наиболее заметных современных специалистов по Хуа-янь можно упомянуть венгерского исследователя Имре Хамара (Imre Namar), который ни в одной из своих многочисленных англоязычных статей не поставил под сомнение правомерность такого перевода. Между тем, в англоязычных исследованиях, еще в начале XX столетия ученые понимали, что термин «mind» не покрывает весь спектр значений китайского понятия «сердце». В качестве примера можно сослаться на классический «Словарь китайских буддийских терминов», авторы которого находились в процессе поиска адекватного слова, предлагая такие варианты как «the heart, mind, soul», «mental», «mind of heart», «the nature of mind» [3, p. 70, 151, 6, 149]. То есть, частично использовали даже слово «сердце».

В научном англоязычном сообществе китаеведов, тем не менее, чувствуется некоторое беспокойство, вызванное пониманием того, что «mind» и китайское слово «сердце» это не одно и то же. Поэтому, по крайней мере, на форумах прошли дискуссии об адекватности замещения одного другим, например, под названием «Почему мы не можем прийти к согласию относительно того, как переводить “синь”?» [4]. К сожалению, участники этого и других подобных обсуждений, не занимаются анализом больших массивов китайских текстов, но опираются на здравый смысл, который их снова и снова подводит к выводу о том, что китайское слово «сердце» подразумевает также когнитивную деятельность, поэтому надо и дальше его переводить как «mind», в крайнем случае как «heart-mind». На этом, как правило, внезапно вспыхнувший интерес также внезапно гаснет.

Не оправдала наших надежд и переведенная на английский книга преподавателей Нанкинского университета о терминах классической китайской философии, необходимость в которой давно назрела. В ее английском варианте слово «сердце» снова переводится как «heart-mind». К тому же, несмотря на то, что авторы проследили историю развития термина с надписей на костях животных и до начала XX в., бытование термина в китайском буд-

дизме их не заинтересовало. И это, вопреки признанию того, что буддизм «достиг беспрецедентного уровня, как в смысле философской софистики, так и широты влияния» [5, р. 66].

Что касается русского сегмента буддологических исследований, то здесь наблюдается большее разнообразие в подборе лексем для китайского слова «сердце», чем в английском, хотя, как мы увидим, все используемые слова отсылают нас так или иначе к «mind». По-русски обычно используют слово «сознание» [1, с. 134, 15, 63]. Часто оно заменяется словом «разум» [6, с. 153]. Редко, но тоже встречается, «дух» [7, с. 338]. И даже «психика» [6, с. 201].

Нельзя сказать, что ученые полностью игнорируют несоответствие между термином китайских первоисточников и его воспроизведением в переводах. Осознание существования проблемы отражено в исследовании Л.Е. Янгутова. Он обратил внимание на полисемантичесность слова «синь» (сердце) в китайском языке [1, с. 133]. Показательна позиция Бадмацыренова А.И., который отдал предпочтение слову «сознание», но неожиданно (случайно?) у него появляется слово «сердце» [8, с. 18].

Создается впечатление, что Е.А. Торчинов тоже видел индийско-китайскую дилемму в термине «синь» китайских буддистов. Но он, безусловно, держался индийской традиции. Китайское слово для него было лишь неточным указателем (недоразумением?), ведущим в мир индийской мудрости. Таково его замечание о том, что «иероглифом *синь* (сердце) в буддийских текстах передаются различные санскритские термины: *читта* (психика), *нама* (имя, то есть психическое в оппозиции к физическому, *рупа*), и в отдельных случаях — *виджняна* (сознание, обычно — *ши*)» [6, с. 201]. То, что стяжение всех этих понятий в китайское слово «синь» должно было иметь какое-то логическое обоснование на китайском культурном поле, не стало предметом его интереса. Похоже, что в китайских текстах санскритское слово было для него первостепенным, а китайское — второстепенным. Получается, что, собственно текст на китайском языке рассматривался ученым как возможность еще и еще раз заглянуть за горизонт китайского языка. Обратим также внимание на следующее его замечание: «*Психика* (санскр. *читта*) — В оригинале стоит иероглиф *синь* (сердце), поскольку китайцы рассматривали сердце, точнее, центр груди как седалище разума» [6, с. 201]. Иначе говоря, ученый видел в источнике китайское слово «сердце», но считывал его с санскритского языка как «психику», изначально предполагая, что написанное по-китайски не является правильным отражением буддийской мысли. «Неточность» китайского перевода ему пришлось оправдывать тем, что китайцы видели в сердце «седалище разума». Кстати, выяснилось, что странная формулировка о «седалище разума» представляет собой простой перенос в русский текст изначально английской

фразы «the heart as the seat of thought» из «Словаря китайских буддийских терминов» [3, p. 149].

К сожалению, никто из ученых, пишущих по-русски и по-английски, не решился переломить ситуацию в пользу китайского языка и ввести понятие «сердце» там, где по-китайски написан иероглиф *синь* 心.

Примеры на замещение китайского слова «сердце» в «Чжане о золотом льве Цветочного украшения (Хуа-янь)»

Предлагаем на примере трех предложений из «Чжана о золотом льве» посмотреть, как в переводах исчезает важная для хуаяньского дискурса концепция «сердце».

Глава 4: Мин янь лу цзюэ ци синь у цзи 名言路絕棲心無寄 [2, с. 102].

Переводы:

1) Names and descriptions will be completely discarded and *the mind* will be at rest and have no more attachments [9, p. 410].

2) Имена и слова исчерпываются, отдыхающий *ум* не имеет привязанностей [10, с. 113].

3) ...прерывается путь имен и слов, (следует) искать убежища в *сознании*, не имеющем опоры [11, с. 369].

Дословный перевод:

Путь имен и слов обрывается, ищущему приют *сердцу* не на что опереться.

Глава 7 (10): Гэ у цзы син ю синь хуй чжуань шо ши шо ли ю чэн ю ли мин вэй синь хуй чжуань шань чэн мэнь 各無自性由心迴轉 說事說理有成有立 名唯心迴轉善成門 [2, с. 108—109].

Переводы:

1) Neither has self-nature. They are [always] turning and transforming in accordance with the *mind*. Whether spoken of as fact or principle, they in the way (the *mind*) by which they are formed and exist. This is called the gate of the excellent completion through the turning and transformation of the *mind* only [9, p. 413].

2) Каждый из них не имеет собственной природы и зависит от *разума*. Это называется вратами в установление всего зависимого от *разума*. Если говорить о *ши* и *ли*, то оба они имеют становление и существование. Это называется вратами в установление всего в зависимость от *разума* [10, с. 115].

3) ... не обладают собственной природой и происходят из круговорота *сознания*. Говоря о вещах и о причинах, [следует знать], что имеется становление и утверждение. Это и называется путем прекрасного становления из круговорота только *сознания* [11, с. 372].

Дословный перевод:

Каждый [Закон] не имеет собственной природы, но *сердцем* вращается и изменяется. Произнося *ши*, произносится *ли*, [и происходит] создание и установление¹. Именуется воротами [в понимание того, что] только *сердце* создает добро [мира Законов] вращением и изменением.

Глава 10: Хао чоу сянь цянь синь ань жу хай 好醜現前心安如海 [2, с. 111—112].

Переводы:

1) Although beauty and ugliness are displayed before the eye, the *mind* is as calm as the sea [9, p. 413].

2) *Мысль* перед прекрасным и безобразным остается спокойной словно море [10, с. 116].

3) Прекрасное и безобразное становятся ясно видимыми, *сознание* спокойно как море... [11, с. 374].

Дословный перевод: Перед проявлениями хорошего и дурного *сердце* спокойно словно море [в штиль].

Сейчас мы даже не обсуждаем разные трактовки одних и тех же текстов, тем более, что часто между ними нет принципиальных отличий. В контексте поднятой в этой статье проблемы важно другое — переводчики откровенно избегают замечать китайское слово «сердце» там, где именно его использует китайский первоисточник.

На первый взгляд кажется, что разница небольшая. Однако на самом деле получается, что, благодаря одному термину, происходит перемещение всего конкретного текста и, более того, всей философской системы целого направления китайского буддизма с культурной платформы, где всем управляет сердце, на культурную платформу, где доминантой является голова. И это имеет всеобъемлющие последствия. Ведь весь культурный код Китая вплоть до конца XIX столетия был завязан на сердце. Вся драма китайской духовной жизни разворачивалась на фоне сердца, а не из головы.

Пример от обратного: Мой Цзун-сань, И. Кант и концепция «сердца»

Чтобы лучше увидеть абсурдность ситуации с замещением «сердца» «разумом» или «сознанием», взглянем на нее с противоположной стороны —

¹ Имеется в виду, что слово, сказанное на внешнем уровне (*ши* 事), в нашем мире, моментно достигает внутреннего уровня мира (*ли* 理), так как *ши* и *ли* полностью находятся один в другом. *Ли*, помещающееся на границе с запредельем, с буддами, «сердцем», в тот же миг запускает работу «сердца», создающего наш «добрый» мир. И в этом смысле «сердце» оказывается источником изменений.

со стороны китайской философии. Китайские философы XX в., оказавшись под влиянием западной мысли, западную концепцию «разума», «mind», «Vernunft» стали переносить на китайскую почву как «сердце». Результатом этого стало смещение западной философии в китайском философском дискурсе в сторону «сердца».

В этом можно наглядно убедиться, читая книгу Моу Цзун-сяня (1909—1995) «Четырнадцать лекций о возможности соединения китайской и западной философий». Моу Цзун-сянь, по сути, сделал то же, что делают западные и российские исследователи китайского буддизма, только наоборот, если одни переписывают китайские тексты так, что на месте «сердца» и его функций непременно оказываются мыслительные процессы, управляемые разумом, то китайский философ, сам того не желая, начинал приписывать И. Канту достижения в области изучения философии «сердца».

Он знакомил китайских слушателей и читателей с концепцией практического разума И. Канта, пробиваясь к ней через толстый слой китайской мыслительной традиции, которая не интересовалась таким феноменом как «разум». Чтобы лучше понять ход мысли Моу Цзун-сяня, процитируем целый абзац:

几千年来的中国傳統，不管儒释道都是講实践的，儒家講道德实践，道家講修道的功夫，佛教講解脫煩惱而要修行，所以都是实践的，而接触 noumena 非由实践不可，由思辨理性只對知識所及的范围有效，故康德转向实践理性是正确的，转到实践理性就須接触到实践理性所呈現的本心，良知（儒家），道心，如来藏心、般若智心，这些都是心，依康德的詞語，这些都是实践理性所呈現的道德心，道心，如来藏心，般若智心，那么这些詞語所表示的心是有限心抑是无限心？

«Китайская традиция на протяжении нескольких тысячелетий, независимо от того конфуцианство это, буддизм или даосизм, — вся рассуждает о практическом. Конфуцианская школа рассуждает о практике Дао-дэ, школа даосов рассуждает об овладении мастерством гун-фу для совершенствования в Дао, буддийское учение рассуждает об освобождении от волнений и требует совершенствования в поведении. Но соприкасаясь с noumena, невозможно не исходить из практики. А если исходить из “спекулятивного разума” (сыбянь лисин 思辨理性), то он ограничен лишь сферой знания. Поэтому Кант был прав в том, что обратился к “практическому разуму” (шицзянь лисин 实践理性). Обращаясь к “практическому разуму”, непременно выходишь на обнаруживаемые в “практическом разуме” “корень и сердце” (бэнь синь 本心), “добрые знания” (лян чжи 良知) (конфуцианство), на “сердце Дао”, на “сердце храмилица Подобно приходящего”, на “сердце мудрости божэ”. Все они есть “сердце”. Согласно словам Канта, это все есть обнаруживаемые

в “практическом разуме” «сердце Дао-дэ”, “сердце Дао”, “сердце хранилища Подобно приходящего”, “сердце мудрости божэ”. Так что же, “сердца”, о которых заявляется в этих словах, являются “конечными сердцами”, полагающимися на “бесконечное сердце”?» [12, с. 80—81].

Как следует из приведенного отрывка, Моу Цзун-сань — этот один из наиболее интересных, специализировавшийся на философии Иммануила Канта, китайских философов XX века, лекции которого в Тайбэе собирали огромные аудитории людей, искавших с его помощью выход в мир западной мысли, знакомил с учением И. Канта о практическом разуме (*die praktische Vernunft*) через различные концепции «сердца» китайских буддистов, даосов и конфуцианцев.

Получалось, что вся философия «практического разума» немецкого мыслителя имела в своей основе китайские теории «сердца». Прочитируем еще раз: «Обращаясь к “практическому разуму”, непременно выходишь на обнаруживаемые в “практическом разуме” “корень и сердце” (*бэнь синь* 本心), “добрые знания” (*лян чжи* 良知) (конфуцианство), на “сердце Дао”, на “сердце хранилища Подобно приходящего”, на “сердце мудрости божэ”. Все они есть “сердце”».

Моу Цзун-сань хвалил И. Канта за теорию «практического разума» с позиции представителя культуры «сердца»: «Кант был прав в том, что обратился к “практическому разуму”. Согласно словам Канта, это все есть показывающиеся в “практическом разуме” “сердце Дао-дэ”, “сердце Дао”, “сердце хранилища Подобно приходящего”, “сердце мудрости божэ”».

Мы имеем дело с перевернутой проекцией того, что сами делаем с китайскими буддийскими текстами. Цитата из Моу Цзун-саня — это хороший наглядный урок того, как зачастую мы сами поступаем с китайской философией, непростительно сближая принятые в ней понятия с теми, которые нам самим яснее и ближе.

Еще несколько слов относительно языка процитированного абзаца и его перевода. Следует извиниться перед автором за дословный перевод «конечное сердце» (*ю-сянь синь* 有限心) и «бесконечное сердце» (*у-сянь синь* 无限心), потому что в своей книге он приводит английский эквивалент этих понятий со словом «разум» — «finite mind» и «infinite mind» [12, с. 78]. Мы нарушили авторский замысел потому, что, несмотря на английские лексемы, Моу Цзун-сань остался в рамках культуры «сердца», о чем свидетельствует его китайский вариант этих понятий, да и весь приведенный текст.

Еще одно замечание касается термина «разум» (*ли-син* 理性). Два иероглифа, которые Моу Цзун-санем тут употреблены в смысле «reason», «rational» и которые, надо сказать, сейчас в китайском языке употребляются с этим же значением, тоже не вполне свободны от «сердечного» наследия. Второй иероглиф «син» или «природа» имеет «сердце» в качестве графического детер-

минатива. Да и слово *ли* в этом бинеме имеет очень отдаленное отношение к «разуму».

На самом деле в китайском языке до сих пор нет единого, устоявшегося термина для понятия «разум», до сих пор происходит создание разных комбинаций слов, с помощью которых можно было бы вывести китайский способ описания мышления из области сердца и перевести в область головы. Сделав запрос в переводчике «Бай ду» на слово «mind», будем удивлены множеству предложенных вариантов. Сошлемся только на некоторые: *тоу-нао* 頭腦 (дословно: головной мозг), *чжи-ли* 智力 (дословно: сила мудрости), *да-нао* 大腦 (дословно: большой мозг) и пр. [13]. Не меньше удивляет путешествие по англо-китайскому словарю. Не будем переписывать всю насыщенную примерами словарную статью на «mind», достаточно будет двух первых строчек: *и-чжи* 意志 (дословно с учетом графики это переводится как «сердечное намерение и сердечное устремление»), *ли-син* 理性 (дословно: сердечная природа ли), *цзин-шэнь* 精神 (дословно: эссенция и дух). Но первым словом в этом списке фигурирует слово... «сердце»! [14, с. 1303].

Китайская лексика свидетельствует о том, что, хотя уже несколько сотен лет длится сближение двух культурных потоков, китайского и европейского, процесс этот до сих пор продолжается. Тем не менее, нельзя не признать, что китайские философы ищут и прилагают много сил для того, чтобы научиться переводить свою мыслительную традицию на западную платформу. На Западе же, на мой взгляд, исследователи китайского буддизма (мы условились сосредоточиться только на Хуа-янь и близких ему направлениях) много лет пребывают в иллюзии того, что ими создан адекватный «сознанию» понятийный аппарат, осталось договориться только о частностях. Это ошибочная точка зрения, мешающая правильному пониманию того, что написано в буддийских текстах на китайском языке.

Понятие «сердца» в китайском буддизме: истоки и распространение

В.Эд. Сутхилл и Л. Ходоус утверждали, что китайский термин «сердце» вместил в себя три санскритских понятия: *hrd*, *hrdaya*, *cittā* [3, р. 149]. Первое слово означает сердце, середина тела (т.е. грудь и живот), второе — сущность, суть, ядро, основа. Третье слово переводится как ум, разум, мышление, сознание, чувство, ощущение, воля, желание и... сердце [15, с. 779, 211]. Уже отмечалось выше, что Е.А. Торчинов упоминал *читту*, *наму*, *виджняну*.

То есть, индийские буддийские источники предлагали разные возможности для перевода целой россыпи санскритских понятий на китайский язык. Все их вобрало в себя китайское слово «сердце».

Были альтернативы? Были. Но люди, несшие в Китай слово Будды, останавливали свой выбор на «сердце». Я не готова комментировать, связан ли этот выбор с тогдашними представлениями самих индийских буддистов о сердце, а не о голове как центральной идее учения Будды, либо же в этом можно усмотреть намерение первых толмачей встроить в китайскую культуру, не останавливаясь даже перед искажением своих идей, но очевидно, что решение использовать «сердце» в качестве базового понятия китайского буддизма вообще, а далее — складывания на этой основе уже собственно китайских школ, имело всеобъемлющие последствия.

Несомненно то, что понятие «сердца» оказалось для первых проводников буддийских учений в Китае тем удачно выбранным трамплином, который позволял встроить иностранную систему идей, передававшихся из Индии, в китайский «сердечный» миропорядок, обозначенный еще в канонах «И цзин», «Ши цзин», «Шу цзин», трудах «Гуань-цзы» (IV—III вв. до н.э.), «Чжуан-цзы» (IV—III вв. до н.э.), «Мэн-цзы» (IV—III вв. до н.э.) [16, с. 390—391; 5, р. 59—74].

Почти вся линейка слов, которую в переводах с китайского, связывают с мышлением, с деятельностью головы и мозга, возникала с отсылкой к сердцу и его проявлениям. Об этом неизменно напоминают элементы графем. Многие иероглифы в хуаяньских текстах, которые вслед за современным китайским языком при переводах оказываются атрибутами головы и деятельности мозга, имеют в графемах как их часть знак «сердце». Вот лишь несколько примеров: «намерение» (*и* 意), «мысль» (*нянь* 念), «думать» (*сян* 想), «пробудиться» (*у* 悟), «забывать» (*ван* 忘), а также «мыслить» (*си* 思), «обдумывать» (*люй* 慮), «помнить» (*и* 憶), «знать» (*си* 悉), «сердечномудрие» (*хуй* 慧). Современный язык перенес эти слова в поле мышления, рассудка, сознания, ума. Между тем, приведенные иероглифы обнаруживаются в древнейшем словаре Китая. Словарь сообщает, что содержательная часть каждой графемы (так называемые «ключи») «идет от сердца (*цун синь* 从心)» [17, с. 28, 217, 218, 219, 220]. То есть, уже две тысячи лет тому назад в Китае существовала система, в которой человек посредством сердца определял устройство мира и свое место в нем. Естественно, что пришедший в Китай буддизм не мог это игнорировать.

Если мы сохраняем в переводах слово «сердце», то становится понятным, что можно думать сердцем, вспоминать сердцем, помнить сердцем, забывать сердцем. В противном случае, вся эта философская атрибутика перемещается в сторону головы, так как в пределах западной философской традиции, начиная, по крайней мере, с нового времени, устойчиво соотносится с когницией.

Слово «сердце» в текстах китайских буддистов сочетается с разными словами, образуя составные лексемы: «верующее сердце» (*синь синь* 信心),

«сила сердца» (*синь ли* 心力), «радость сердца» (*синь лэ* 心樂), «одно сердце» (*и синь* 一心), «раскрывающееся сердце» (*фа синь* 發心), «только сердце» (*вэй синь* 唯心).

Из вышесказанного вытекает, что слово и понятие «сердце» в буддийских текстах обусловлены всей историей китайской мысли, они сцеплены в единую систему с другими лексемами и концепциями, с которыми образуют единую ткань философии китайского буддизма.

«Только сердце» в картине мира Хуа-янь

Особенно важным вопрос о том, чему отдать предпочтение, «сознанию» / «mind» или «сердцу», становится тогда, когда мы переходим к хуаяньским текстам.

Не отказываясь от наработок китайских буддистов предыдущих поколений и других школ (Тянь-тай, Чань), ссылаясь на авторитет «Бесед о поднимании веры», хуаяньские мыслители сильно сместили акценты, по сути дела, создав новую теорию «сердца». Особая роль в этом приписывается третьему, но по значимости первому, патриарху Фа Цзану 法藏 (643—712). Утверждается, что «Сянь Шоу [Фа Цзан — Е.С.] развернулся к сердцу, чтобы вернуться к одному Дао» (*Сянь Шоу цзи хуй синь и гуй и дао* 賢首即迴向心以歸一道) [18, строки: 0601b02-0601b03].

Важнейший вклад Фа Цзана в обновление теории «сердца» состоял в том, что он встречавшийся и ранее термин «только сердца» (*вэй синь* 唯心) стал трактовать как учение об общем «Законе», охватывающем все возникающие в мире «Законы» и заполняющем собой весь дхармический континуум от его нескончаемых иллюзорных границ до загоризонтных полей. Действительно, это было похоже на возвращение к единому Дао. Но в отличие от Дао, которое можно было воспринимать лишь интуитивно (Лао-цзы: «Я не знаю его имени, но знак произносится как Дао» (*Во бу чжи ци мин цзы чжи юэ дао* 吾不知其名字之曰道)), китайские буддисты хуаяньского толка концепцию «сердца» объясняли методично и рационально.

Фа Цзан начал «разворот к сердцу», но, строго говоря, эти идеи уже встречаются до Фа Цзана, например, в главной сутре Хуа-янь, якобы частями проникавшей из Индии. А если продолжить историческую линию дальше, то осмысление и оформление теоретического наследия самого Фа Цзана не останавливалось ни в танское, ни в сунское время, о чем свидетельствует один, наиболее тщательно проработанный, список «Чжана о золотом льве», работа над которым была завершена в 1080 году, через 368 лет после смерти автора [2, с. 94].

Согласно хуаяньской доктрине, в дхармическом мире «сердце безмерно и безгранично» (*синь у лян у бьянь* 心無量無邊) [21, строка 0288c06].

«Сердце» своим милосердием и мудростью, но также и пороками, пронизывает и заполняет все пространство Будд, людей и животных и их «сердец», само являясь «сердцем», Буддами, живыми существами и даже всеми (псевдо-) предметами (у 物) мира «Законов». Согласно хуаяньскому «Канону»: «Подобно тому, как сердце и Будда — то же самое; подобно этому будда и все живое также. Сердце, Будда и все живое — эти три не различаются и не разделяются (Жу синь фо и эр жу фо чжун-шэн жань. Синь фо цзи чжун-шэн ши сань у ча бе. 如心佛亦爾。如佛衆生然。心佛及衆生。是三無差別)» [22, строки 0281b17-0281b18].

Авторитетный исследователь буддизма Фан Ли-тянь (1933—2014) справедливо писал: «Важным содержанием в идеях Фа Цзана было то, что он считал, что все дела и вещи мира главным образом создаются сердцем» [23, с. 33]. Его слова подтверждаются хуаяньскими источниками: «Вот, например, в то время, когда видишь высокое и широкое, это собственное сердце показывает и создает большое. Нет ничего другого для того, чтобы было большое. В то время, когда прямо сейчас видишь совершенно малую пылинку, это также не что иное, как собственное сердце показывает и создает малое. Нет ничего другого для того, чтобы было малое (Це жу цзянь гао гуан чжи ши, ши цзы синь сянь цзо да. Фэй бе ю да. Цзинь цзянь чэнь юань сяо чжи ши, и ши цзы синь сянь цзо сяо. Фэй бе ю сяо. 且如見高廣之時。是自心現作大。非別有大。今見塵圓小之時。亦是自心現作小。非別有小)» [20, строки 0630b16-0630b18].

Яркий метафорический образ помогал еще яснее выразить идею творческого начала «сердца»: «Сердце подобно искусному художнику — может нарисовать все в этом мире (Синь жу гун хуа-ши, нэн хуа чжу шицзянь 心如工畫師。能畫諸世間)» [21, строка 0102a21].

Согласно хуаяньским представлениям все «Законы» связаны только с «сердцем»: «Нет Законов вне сердца» (у синь вай фа 無心外法) [20, строка 0631c19]. Иначе говоря, не бывает «Законов» за пределами «сердца». Этот вывод Фа Цзан верифицировал с помощью вопроса, а бывают ли «Законы» вне «сердца», которого нет. Ответ лишь усиливал первое утверждение: «Вне отстраненного сердца тем более нет ни одного Закона (ли синь чжи вай гэн у и фа 離心之外。更無一法)» [20, строка 0631c21].

Именно всеохватность, всепроницаемость и вездесущность «сердца» объясняет, почему за ним было закреплено название «только сердце».

«Только сердце» — всесветно: «Три пространственных мира — только сердце, три временных мира — только сердце (сань цзе вэй синь, сань ши вэй синь 三界唯心。三世唯心)» [21, строки 0288c05-0288c06].

Наряду с тем, что «сердце» воспринималось как всеохватное нечто, оно также рассматривалось как элемент, встроенный в структуры дхармического мира, и в этом своем качестве оно было взаимообусловлено другими элемен-

тами и взаимосвязанно с ними. По словам Фа Цзана, «это сердце не само по себе сердце, [оно] непременно нуждается в связи (Цзинь синь бу цзы синь, би дай юй юань 今心不自心。必待於緣)» [20, строка 0628c11].

Панмировое «сердце» представлялось как источник постоянного движения, сообщающий импульс миру «Законов». Но на границе с запредельем оно — «спокойно словно море [в штиль]». Согласно хуаяньскому канону, «все — из вращения сердца» (и-це цун синь чжуань 一切從心轉) [19, строка 0466a01]. Эта же мысль, как мы видели выше, повторяется в «Чжане о золотом льве»: «Только сердце создает добро [мира Законов] вращением и изменением».

Фа Цзан утверждал: «Итак, та пылинка и эта гора — большое и малое взаимно вмещаются, следуя за вращениями и изменениями сердца (Жань цы чэнь юй би шань, да сяо сянь жун. Суй синь хуй чжуань 然此塵與彼山。大小相容。隨心迴轉)» [20, строка 0630b15].

Подход хуаянистов был холистическим, в его основе лежало представление о «только сердце» как едином целом, сосуществующем со своими отдельными частями, но при этом не сводимого к сумме их отдельных проявлений. Вспомним, что у Моу Цзун-сяня встречается похожая мысль о «конечных сердцах», которые полагаются на «бесконечное сердце».

Хуаяньская концепция «только сердца» продолжала и в китайском духе, по-деловому, преломляла сложную эзотерическую доктрину самадхи, согласно которой Будда пребывает везде и во всем.

Кроме того, хуаяньская доктрина «сердца» вобрала в себя некоторые аспекты учения о совершенной мудрости — праджняпарамите. Термин по-китайски транскрибировался как *божэболомидо* 般若波羅蜜多, а переводился либо как «мудрость» (чжи 智), либо как «сердечномудрие» (хуй 慧), а для выражения наивысшей степени — как «сердечномудрие мудрости» (чжи хуй 智慧). Под влиянием этого учения в хуаяньской сутре поставлена гносеологическая проблема о неделимости знания: «В сердечномудрии нет двух мудростей. Оказавшийся среди людей лев не выставляет напоказ один Закон или два, потому что в знании нет одного и нет двух (Дан цзин юнь: у эр чжи хуй чжун. Чу жэнь чжун ши-цзы бу чжу и эр фа, чжи у и эр гу. 當經云。無二智慧中。出人中師子。不著一二法。知無一二故)» [20, строка 0628c29-0629a01].

В сутрах можно встретить примеры, когда понятия «сердце» и «мудрость» записывались вместе и наделялись общими свойствами: «Одно сердце и одно сердечномудрие мудрости — и таковы же сила и бесстрашие (И синь и чжи хуй, ли у вэй и жань 一心一智慧。力無畏亦然)» [19, строка 0429b21]. Хотя концепция «мудрости» как высшего знания вошла составной частью в хуаяньскую философию, это не поколебало позиции «сердца». Фа Цзан писал: «Это сердце, созерцающее пустоту, есть сердечномудрие» (Цы гуань кун чжи синь

и хуй 此觀空之心是慧) [20, строка 0633b21]. «Сердечномудрие» достигалось «сердцем», созерцающим пустоту мира Законов. Иными словами, не отрицая понятия «знание», «мудрость», Фа Цзан рассматривал приобретенные знания и их высшую форму «сердечномудрие» в контексте деятельности «сердца».

Говоря в целом, Фа Цзан создал радикальную, если это определение применимо к буддизму, теорию, позволявшую все многообразие мира выразить двумя словами — «только сердце».

Выводы

Слово и понятие «сердце» занимают важное место в хуаяньском учении и других школах китайского буддизма. Между тем, сложившаяся традиция перевода слова не способствует его адекватному отражению на русском и английском языках.

Сравнив фрагменты из сугубо хуаяньского сочинения «Чжан о золотом льве» с их воспроизведением по-русски и английски, видим, как исчезает слово «сердце», и вместо него по-английски вводится «mind», а по-русски — «сознание», «мысль» и «разум».

Игнорирование одного, но центрального понятия, влечет за собой изменение всей ткани китайского текста. Убрав слово, а с ним и понятие «сердце», переводчики оказываются заложниками своего решения, в результате чего им приходится переформатировать источник.

Замена «сердца» на «сознание», «разум», «mind» уже имеет более чем столетнюю историю, и это явление стало настолько всеобъемлющим, что можно говорить об обратной проекции его в самом Китае. Прекрасный повод для размышлений дают лекции Моу Цзун-сяня, который был вынужден перед китайской аудиторией искать источник идей И. Канта о разуме в «сердце» Лао-цзы, Конфуция, китайского буддизма.

Даже современный китайский язык не остался в стороне от общего «тренда». Понятие «идеализм» в обратном переводе с китайского оказывается «основным смыслом только сердца» (вэй синь чжу и 唯心主義). Современный китайский язык, конечно, выдержит эту подмену одного другим. Так же, как он замечательно втянул в себя название классического конфуцианского труда «Да сюэ» (Великое учение), когда в начале XX в. срочно потребовалось слово для передачи понятия «университет». Но вот буддийские тексты старого Китая не откроются нам до тех пор, пока концепция «сердца» будет прятаться за словами «mind», «сознание», «идея».

Возвращение «сердцу» «сердцевого» должно реализовываться в рамках изменения системного подхода к китайским буддийским (хуаяньским) текстам, что подразумевает: 1) повышение их статуса как самостоятельных

и оригинальных сочинений; 2) отказ от навязывания им наших априорных представлений о том, что должно быть написано в буддийской литературе; 3) приоритезацию китайского значения терминов; 4) отслеживание как можно большего количества случаев словоупотребления этих терминов в оригинальных текстах для того, чтобы исключить их произвольное толкование; 5) проявление доверия к содержащимся в самих текстах дефинициям отдельных понятий; 6) усиление сомнений в обоснованности привлечения европейского философского лексикона, в том числе, понятий «сознание», «субстанция», «мысль», «разум», «ноумен»; 7) ограничение воспроизведения при переводе китайских источников санскритских и палийских слов, сохраняя их лишь там, где они употребляются в транскрипции.

Вынесенный в заголовок вопрос, конечно, выходит далеко за рамки одного кейса, так как завязан на разнице в культурных парадигмах классического Китая и условного (христианского) Запада. Но, несмотря на разные масштабы, это явления одного порядка. Углубленное изучение конкретных вопросов (в данном случае — употребление слова «сердце» в переводах трудов хуаяньских буддистов) неизбежно повлечет за собой необходимость пересмотра общих методологических принципов переложения хуаяньских работ на русский и английский языки, и в конечном итоге — уточнение содержания и границ культурных парадигм.

Уподобим желающих проникнуть в суть китайских буддийских текстов археологу, который сначала убедительно атрибутировал найденный артефакт в плане места и времени его появления. Его версия широко разошлась, на ее основе были написаны горы исследований, сделаны теоретические выводы. Естественно, что такой массив научных изысканий, в которые включены сотни ученых, должен обладать большой инертностью. И трудно претендовать на то, чтобы быть услышанным при проведении повторной атрибуции и получении иных результатов. Но, несмотря на этот вполне человеческий фактор, мы призываем к тому, чтобы вернуть китайской буддийской философии, но, прежде всего, хуаяньской философии, ее неотъемлемое и центральное понятие — «сердце».

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск: «Наука». Сибирская издательская фирма РАН, 1995. 223 с.
2. Хуа-янь цзинь шицзы. Чжан юнь цзянь лэй цзе. Бин суй (Чжан о золотом льве Цветочного украшения (Хуа-янь). В обители «Среди облаков» сгруппирован по разделам и разбит на части. Сдвоенное предисловие) // Юнлэ бэй цзан (Северное Хранилище императора Юн-лэ). Пекин: Сяньчжуан шуцзюй, 2008. Т. 175. С. 93—112. 華嚴金師子章雲間類解. 并序 // 永樂北藏. 北京: 綫裝書局, 2008年. 第175冊. 頁93—112.

3. Soothill, W. Ed. and Hodous, L. A Dictionary of Chinese Buddhist Terms. London: K. Paul, Trench, Trubner & Co, 1937 / Ed. of digitized version Muller, Ch. [Электронный ресурс]. URL: <https://mahajana.net/texts/soothill-hodous.html> (дата обращения: 24.03.2022).
4. Why can't we all agree on how to translate "xin"? March 29, 2014. [Электронный ресурс]. URL: <https://warpweftandway.com/cant-agree-translate/> (дата обращения 24.03.2022).
5. Wang Y., Bao Q., Guan G. History of Chinese Philosophy through Its Key Terms / Translated by Shuchen Xiang. Singapore: Springer, 2020. P. XII+ 439.
6. Торчинов Е.А. Философия китайского буддизма / Вступительная статья, предисловие и комментарии, перевод с китайского Торчинова Е.А. Санкт-Петербург: Издательство «Азбука-классика», 2001. 244 с.
7. Ломанов А.В. Ма И-фу // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 1: Философия / Ред. Титаренко М.Л., Кобзев А.И., Лукьянов А.Е. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006. 727 с. С. 338.
8. Бадмацыренов А.И. Трактат Фа Цзана «Хуаянь цзин вэньда» как памятник буддийской мысли средневекового Китая. (Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук). Улан-Удэ: Издательство Бурятского университета, 2005. 24 с.
9. A treatise of the Golden Lion // A Source Book in Chinese Philosophy / Translated and compiled by Wing-Tsit Chan. Princeton, New Jersey: Princeton University press, 1973. XXV, 856 p. P. 409—414.
10. Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь. Новосибирск: Издательство «Наука». Сибирское отделение, 1982. 143 с.
11. Золотой лев Хуаянь // Ермаков М. Е., Кравцова М.Е., Солонин К.С., Торчинов Е.А. Религии Китая. Хрестоматия / Сост. Торчинов Е.А. Санкт-Петербург: Издательство «Евразия», 2001. 511 с. С. 343—374.
12. Моу Цзун-сань. Чжун си чжэсюэ чжи хуй тун шисы цзян (Четырнадцать лекций о возможности соединения китайской и западной философий). Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1998. +6+232 с. 牟宗三。中西哲学之会通十四讲。上海: 古籍出版社, 1998年。+6+ 232页。
13. Mind. [Электронный ресурс]: «Бай ду» фаньи 百度翻译. URL: <https://fanyi.baidu.com/?aldtype=85#en/zh/mind> (дата обращения: 24.03.2022).
14. Mind // A new practical English-Chinese dictionary. Revised and Enlarged / Chief Editor Liang Shiqiu. Taipei: The Far East book CO, 1993. +18+ 2401+ 9 p. 最新實用英漢辭典。增訂本 / 主編梁實秋。台北市: 遠東圖書公司, 1993年。+18+ 2401+ 9頁。
15. Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь. Москва: Издательство «Русский язык», 1978. 895 с.
16. Юркевич А.Г. Синь 心 // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 . Т. 1: Философия / Ред. Титаренко М.Л., Кобзев А.И., Лукьянов А.Е. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006. 727 с. С. 390—391.
17. Шо вэнь цзе цзы, фу цзянь цзы / (Хань) Сюй Шэнь чжуань (Обсуждение слов и разъяснение знаков, прилагается указатель иероглифов) / (Ханьский) Сюй Шэнь преподнес. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1978. +328+62 с. 說文解字 (附檢字) / (漢) 許慎撰。北京: 中華書局, 1978年。+328+62頁。

18. Да фан гуан фо Хуа-янь цзин шу (Канон Цветочного украшения (Хуа-янь) Великого, Врачующего, Широчайшего Будды) / Чэн Гуань чжуань (Чэн Гуань преподнес) // Заново исправленные каноны великого хранилища эры Тайсе. Токио: Тайсе иссайке канкокай, 1924—1932. Т. 35, № 1735. 大方廣佛華嚴經疏 / 澄觀撰 // Taishō shinshū dai zōkyō 大正新修大藏經. Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai 大正一切經刊行會, 1924—1932. Vol. 35, № 1735. [Электронный ресурс]: The SAT Daizōkyō Text Database Committee, 2012. URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2012/T1735_.35.0503a01:0503a01.cit (дата обращения: 24.03.2022).

19. Да фан гуан фо Хуа-янь цзин (Канон Цветочного украшения (Хуа-янь) Великого, Врачующего, Широчайшего Будды) / Фотобатоло (Буддхабхадра) перевел // Тайсе синсю дай дзоке (Заново исправленные каноны великого хранилища эры Тайсе). Токио: Тайсе иссайке канкокай, 1924—1932. Т. 9, № 0278. 大方廣佛華嚴經卷第一 / 佛跋陀羅譯 // Taishō shinshū dai zōkyō 大正新修大藏經. Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai 大正一切經刊行會, 1924—1932. Vol. 9, № 0278. [Электронный ресурс]: The SAT Daizōkyō Text Database Committee, 2012. URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2012/T0278_.09.0395a01:0395a01.cit (дата обращения: 24.03.2022).

20. Хуа-янь цзин и хай бо мэнь (Сто ворот в море смыслов канона Цветочного украшения (Хуа-янь)) / Фа Цзан шу (Фа Цзан передал) // Тайсе синсю дай дзоке (Заново исправленные каноны великого хранилища эры Тайсе). Токио: Тайсе иссайке канкокай, 1924—1932. Т. 45, № 1875. 華嚴經義海百門 / 法藏述 // 大正新修大藏經. Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai 大正一切經刊行會, 1924—1932. Vol. 45, № 1875. [Электронный ресурс]: The SAT Daizōkyō Text Database Committee, 2012. URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2012/T1875_.45.0627a01:0627a01.cit (дата обращения: 24.03.2022).

21. Да Чжоу синь и да фан гуан фо хуа-янь цзин цзюань ди и (Новый перевод Великой Чжоу «Канона Цветочного украшения (Хуа-янь) Великого, Врачующего, Широчайшего Будды» / Шичананьто (Шикшананда перевел) // Тайсе синсю дай дзоке (Заново исправленные каноны великого хранилища эры Тайсе). Токио: Тайсе иссайке канкокай, 1924—1932. Т. 10, № 0279. 大周新譯大方廣佛華嚴經 / 實叉難陀譯 // Taishō shinshū dai zōkyō 大正新修大藏經. Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai 大正一切經刊行會, 1924—1932. Vol. 10, № 0279. [Электронный ресурс]: The SAT Daizōkyō Text Database Committee, 2012. URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2012/T0279_.10.0001a01:0001a01.cit (дата обращения: 24.03.2022).

22. Да шэн ци и лунь и цзи / Фа Цзан чжуань (Записи, объясняющие смыслы «Бесед о поднимании веры Большой колесницы» / Фа Цзан преподнес) // Тайсе синсю дай дзоке (Заново исправленные каноны великого хранилища эры Тайсе). Токио: Тайсе иссайке канкокай, 1924—1932. Т. 44, № 1846. 大乘起信論義記 / 法藏撰 // Taishō shinshū dai zōkyō 大正新修大藏經. Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai 大正一切經刊行會, 1924—1932. Vol. 44, № 1846. [Электронный ресурс]: The SAT Daizōkyō Text Database Committee, 2012. URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2012/T1846_.44.0001a01:0001a01.cit (дата обращения: 24.03.2022).

23. Фан Ли-тянь. Фа Цзан юй «Цзинь шицзы чжан» (Фа Цзан и «Чжан о золотом льве»). Пекин: Чжунго жэньминь дасюэ чубаньшэ, 2012. +36+206 с. 方立天. 法藏与《金师子章》。北京：中国人民大学出版社，2012年。+36+206頁。

МОНАХ ХУН-ЦЗЯНЬ О СУЩНОСТИ И ЗНАЧЕНИИ ПЕРВОЙ ГЕНЕАЛОГИИ ВОЗРОЖДЕННОЙ ШКОЛЫ ЛЮЙ-ЦЗУН



Введение

Крупным явлением в рамках минско-цинского возрождения китайского буддизма (вторая половина XVI—XVIII вв.) стал подъём школы Чань, который начался в XVII в. Проблема преодоления «кризиса аутентичности» [1, р. 5—7] и обоснования подлинности возрождённой традиции привела к всплеску интереса к вопросам преемственности. Прослеживание непрерывных цепочек учителей и учеников, уходящих в прошлое вплоть до патриархов эпох Тан и Сун, должно было подтвердить легитимность чаньских мастеров XVII в. Ведь именно личное засвидетельствование учителем духовной реализации ученика — так называемая «передача Дхармы» (*чуаньфа* 傳法) — гарантировало то, что новые поколения унаследуют ту невыразимую словами реализацию абсолютной истины, которую ещё Будда Шакьямуни передал своему ученику Махакашьяпе¹.

Рост важности генеалогических связей породил характерную особенность китайского буддизма в конце эпохи Мин и начале эпохи Цин, которую

¹ Махакашьяпа 摩訶迦葉 (кит. *Мохэ-цзяшэ*) — согласно традиции хинаяны, один из самых выдающихся архатов и десяти «великих учеников» Будды Шакьямуни, его непосредственный духовный наследник. Согласно чаньской легенде, Будда в знаменитой проповеди с цветами в руке на Соколиной/Коршуньей горе молча передал своему преемнику Махакашьяпе «духовное сокровище» Чань, положив начало данному учению и школе [3, с. 478—479].

японский исследователь Хасэбэ Ю:кэй обозначил термином «школьность» (яп. *сю:хасэй*, кит. *цзунпайсин* 宗派性)¹. Под «школьностью» он понимал рост внимания к генеалогической преемственности и повышение значимости «школ и течений» (яп. *сю:ха*, кит. *цзунпай* 宗派) как структурных элементов буддийского сообщества. Анализируя феномен «школьности», Хасэбэ Ю:кэй выделил четыре основных вида его проявлений [2, с. 98, 103]:

1. Составление «записей передачи светильника» (яп. *до:року*, кит. *дэнлу* 燈錄) и «историй школы» (яп. *су:си*, кит. *цзунши* 宗史) в качестве книг о школе;

2. Превращение публичных монастырей, где нового настоятеля всегда приглашали извне, в «монастыри передачи Дхармы» (яп. *дэнхо: со:рин*, кит. *чуаньфа цунлинь* 傳法叢林), где новым настоятелем мог стать лишь дхармовый преемник прежнего;

3. Составление монастырских хроник (яп. *сидзи*, кит. *сычжи* 寺志), прославлявших монастыри, которые являлись оплотами школы;

4. Установление монастырских «чистых уставов» в качестве правил повседневной жизни в монастырях одной школы.

Американский учёный У Цзян поставил данные результаты Хасэбэ Ю:кэй в контекст более общего исследования минско-цинского возрождения китайского буддизма (которое он рассматривал в период с последней четверти XVI в. по конец XVII в.) и отметил, что их, наряду со спорами монахов по генеалогическим вопросам, а также отмеченным ещё Тимоти Бруком [5] существенным влиянием покровительства местной землевладельческой и коммерческой элиты на сангху, следует считать характерными признаками «китайского буддизма XVII в.». Более того, У Цзян предложил рассматривать само «возрождение» буддизма как транслокальный модус существования сангхи, когда влияние и связи монахов и монастырей выходят за пределы близлежащей местности. Налаживание же контактов с более широким кругом светских покровителей и духовных виз-а-ви в других регионах позволяет привлечь больше ресурсов и развить более масштабную деятельность [6, р. 4—8, 245—263].

С другой стороны, китайские учёные, также ориентируясь на наработки Хасэбэ Ю:кэй, отметили усиление «осведомлённости о [важности принадлежности к] школе» (*цзунпай иши* 宗派意識) в рядах другой буддийской школы — школы Люй-цзун², также пережившей возрождение с конца XVI в. Исследователи прежде всего связывают его с деятельностью Фу-цзюя³,

¹ На русском языке подробнее о ней см.: [4].

² Люй-цзун 律宗. Букв. «школа устава». Её прерогативой были вопросы Винаи — т.е. передачи и соблюдения монашеских обетов (санскр. *śīla*, кит. *цзе* 戒) и выполнения монастырских ритуалов (санскр. *karmavācanā*, кит. *цземо* 羯磨).

³ Фу-цзюй 福聚. Прозвание Вэнь-хай 文海 (1686—1765).

настоятеля монастыря на горе Бао-хуа¹ 寶華山 недалеко от Нанкина, который предпринял ряд шагов для закрепления главенствующего положения ветви Цянь-хуа 千華派 школы Люй-цзун [7, 8]. При этом отмечаются, главным образом, два его мероприятия, а именно подача прошения императору Юн-чжэну² о включении в императорское издание буддийского канона пяти трудов предшествовавших настоятелей монастыря на горе Бао-хуа, а также составление сочинения по генеалогии школы Люй-цзун, которое в окончательной редакции в 1744 г. получило название «Генеалогия школы Нань-шань» (*Наньшань цзунтун* 南山宗統)³. Также упоминается и деятельность другого патриарха школы Люй-цзун XVIII в. Юань-ляна⁴, в 1765 г. переработавшего генеалогию Фу-цзюя и составившего «Генеалогию светильника школы Люй-цзун» (*Люйцзун дэнпу* 律宗燈譜), призванную иллюстрировать не меньшую, чем у ветви Цянь-хуа, легитимность ветви Минь-чжун 愍忠派 школы Люй-цзун, к которой принадлежал Юань-лян [8; 9, с. 241—244].

Данное наблюдение китайских учёных даёт основание полагать, что в рядах школы Люй-цзун в XVIII в. имели место процессы, характерные для школы Чань в XVII в. А значит, на примере школы Люй-цзун можно говорить о продолжении минско-цинского возрождения китайского буддизма в XVIII в. Однако нельзя не отметить, что фактологическая база имеющихся китайских исследований остаётся достаточно узкой для обоснования такого положения. Ведь они ограничиваются рассмотрением деятельности лишь двух, пускай и крупных фигур в рядах школы. В силу этого нами была поставлена задача приращения конкретно-исторического материала, который мог бы подкрепить выдвинутое положение о наличии в истории школы Люй-цзун в XVIII в. признаков минско-цинского возрождения китайского буддизма. В рамках предшествующего исследования нам удалось выявить ещё одно генеалогическое сочинение, написанное монахом школы Люй-цзун, а именно «Генеалогию Нань-шань» (*Наньшань тун* 南山統), составленную пятым настоятелем скита Цзи-лэ⁵ по имени Инь-гуй⁶. Её текст, однако, не дошёл до наших дней, хотя

¹ Данный монастырь в эпохи Мин и Цин носил два названия. Сначала он именовался Лун-чан 隆昌 («Преуспевающий и процветающий»), а в 1703 г. император пожаловал ему новую табличку с названием Хуэй-цзюй 慧居 («Обитель мудрости»). В настоящее время монастырь снова носит название Лун-чан. Во избежание путаницы в данной работе он будет называться монастырём на горе Бао-хуа.

² Девиз правления Юн-чжэн 雍正, личное имя Айсиньгьоро Инь-чжэнь 愛新覺羅胤禛, храмовое имя Ши-цзун 世宗 (1678—1735), (правил 1723—1735).

³ О данной генеалогии см. [10, с. 30; 11, с. 93].

⁴ Юань-лян 源諒. Прозвание Хэн-ши 恒實 (1699—1765).

⁵ Цзи-лэ 極樂菴 («Предельное блаженство», «Сукхавати»). Располагался в уезде Суцянью 宿遷 в провинции Цзянсу 江蘇.

⁶ Инь-гуй 因貴. Прозвание Инь-кэ 印可 (1711—1763).

в жизнеописании автора чётко указывается, что он «в “Генеалогии Нань-шань” детально изложил линию патриархов [скита] Цзи-лэ и множества держателей [линии преемственности] в Дхарме, отделившихся [в другие монастыри] и обращавших [на путь буддизма там], чтобы расширить славу о них» [12].

В нынешней же работе будет рассмотрен впервые вводимый в научный оборот текст предисловия к «Генеалогии школы Нань-шань» Фу-цзюя, составленный другим монахом ветви Цянь-хуа школы Люй-цзун по имени Хун-цзянь¹, настоятелем монастыря Лун-цзюэ². Это позволит проанализировать взгляды ещё одного представителя рассматриваемой школы по генеалогическим вопросам и тем самым собрать новые свидетельства в подтверждение или опровержение выдвинутого нами положения о принадлежности истории школы Люй-цзун в XVIII в. к минско-цинскому возрождению китайского буддизма.

Жизненный путь Хун-цзяня

Прежде, чем перейти непосредственно к анализу предисловия, следует рассмотреть жизнеописание его автора для расширения понимания контекста появления данного текста³:

儀徵隆覺冶牧律師，諱洪建，河南歸德府夏邑馮氏子。孕師母不茹葷，師生三日，母夢師曰：“吾錯入汝家，欲去。”母因急留而驚覺。是日，師果不乳且病。母禱於大士前，許送出家為僧，師安然無恙。後復疾，遂於本鄉洪福寺拜慶菴和尚為師，至七齡入寺剃染。

«Наставник Винаи Е-му из [монастыря] Лун-цзюэ в [уезде] Ичжэн носил табуированное имя⁴ Хун-цзянь и был сыном клана Фэн в [уезде] Сяи округа Гуйдэ провинции Хэнань. Будучи беременной наставником [Хун-цзянем, его] мать не ела мясной пищи, а на третий день после рождения наставника [его] мать увидела во сне, что наставник сказал: “Я по ошибке вошёл в твою семью и желаю покинуть [её]”. Спеша удержать его, мать в страхе проснулась. В тот же день наставник, в самом деле, не стал пить грудного

¹ Хун-цзянь 洪建. Прозвание Е-му 冶牧 (ок. 1674—?).

² Монастырь Лун-цзюэ 隆覺寺 («Величественное пробуждение»). Располагался в уезде Ичжэн 儀徵 города Янчжоу 揚州 провинции Цзянсу. Уезд Ичжэн непосредственно прилегает к Янцзы с севера практически на том же уровне, где с южной стороны, примерно в 10 км от реки, находится гора Бао-хуа.

³ Китайский текст цитируется по [13, ч. 5, с. 78—79].

⁴ При постриге монах, как правило, получал два имени. Табуированное имя (хуэй 諱), или дхармовое имя (фамин 法名), предполагалось к использованию только внутри монашеского круга, к которому присоединялся неопит, тогда как прозвание было предназначено для публичного употребления [14, р. 139].

молока и, к тому же, заболел. Мать взмолилась перед махасаттвой¹, обещая отправить его [в монастырь, чтобы он] покинул [отчий] дом и стал монахом, [и тогда] наставник стал жив-здоров. Впоследствии [он] опять заболел, и тогда [он был отправлен] в обучение к мастеру Цин-аню из монастыря Хун-фу² в родных краях. По достижении семилетнего возраста он поступил [на житьё] в монастырь и был пострижен.

從師習學十餘稔，歲登二十，具三壇於白雲佛定和尚。屢屢入室請問經律大義，切韻指南，晝夜無間，威儀軌則毫無違犯。定曰：“此子將來必為律虎。”未幾，結伴南詢上華山，學律於定律師座下五載。律部精通，祖亦深器之。

На протяжении более десяти лет он обучался у своего учителя, а достигнув двадцатилетия, принял полные [монашеские обеты на церемонии] трёх платформ³ у мастера Фо-дина [из монастыря] Бай-юнь⁴. Нередко он посещал келью [Фо-дина], чтобы испросить наставлений о великом смысле Сутры и Винаи, [и уместные, как] подбор рифмы, [ответы Фо-дина и его] руководство [давались Хун-цзянь] денно и ночью без перерыва. В соблюдении же правил поведения и ритуалов он не допускал ни малейшего нарушения. Фо[-дин] сказал: “Этот юноша в будущем непременно станет тигром Винаи”. Вскоре [Хун-цзянь] сотоварищи отправился на юг и поднялся на гору [Бао-]хуа, где в течение пяти лет изучал Винаю под началом наставника Винаи Дин[-ань Дэ-цзи⁵]. [Хун-цзянь] тщательно изучил компендиумы Винаи, а патриарх [Дэ-цзи], в свою очередь, высоко ценил его.

師又欲透禪關，扣諸宗匠，杭之理安，紹之顯聖，寧之祖印，吳越知識次第參訪。遇剃度師統眾朝海，侍返故鄉。自念白雲，法雲，華山三師恩德難忘，不啻三登九上。

Наставник [Хун-цзянь] также желал пройти сквозь заставу Чань⁶ и наведалься ко множеству мастеров школы [Чань], последовательно

¹ Санскр. mahāsattva, букв. «великое существо». Термин может использоваться как общее название для бодхисаттв или же обозначать конкретно Бодхисаттву Гуань-инь 觀音.

² Дополнительных сведений о данном монахе и монастыре найти не удалось.

³ Церемония принятия обетов на трёх платформах предполагает проведение трёх посвящений (принятие обетов шраманеры, бхикшу и бодхисаттвы) в одном монастыре на протяжении сравнительно короткого периода времени от нескольких десятков дней до нескольких месяцев. История появления церемонии освещается в [6, р. 30—31]. Подробное описание церемонии см. в [15, р. 285—296].

⁴ Дополнительные сведения о данном монахе и монастыре найти не удалось.

⁵ Дэ-цзи 德基. Прозвание Дин-ань 定菴 (1634—1700). Третий настоятель монастыря на горе Бао-хуа из числа монахов возрождённой школы Люй-цзун.

⁶ Образное выражение, обозначающее ключевой момент чаньской практики, когда адепт спонтанно переходит от концептуального мышления к интуитивной реализации истины. Здесь речь идёт о том, что Хун-цзянь желал преуспеть и в чаньской практике.

посетив знатоков в регионе [местонахождения древнего царства] У Юэ¹, [в таких монастырях как] Ли-ань² в Хан[чжоу], Сянь-шэн³ в Шао[сине], Цзу-инь⁴ в Нин[бо]. Повстречавшись с наставником по постригу, который, предводительствуя монахами, совершал паломничество к морю, [Хун-цзянь] стал прислуживать ему и вернулся в родные края. [Хун-цзянь] стал постоянно думать про себя о том, что нельзя забывать благодеяний и милости трёх наставников из [монастырей] Бай-юнь, Фа-юнь⁵ и с горы [Бао-]хуа и что [это] ничуть не хуже, чем всё вновь и вновь посещать [разные святыни] в горах.

康熙戊子秋，重上華山。臘月四日，松律祖以衣鉢源流授師與閔祖。歲除松祖示寂，筆囑閔祖主席，師為羯磨師。奉遺命盡心竭力，輔弼三年有餘，心喪既畢，赴揚州山。

Осенью [года] у-цзы⁶ [периода] Кан-си [он] вновь поднялся на гору [Бао-]хуа. В 4-й день 12-го месяца⁷ наставник Винаи Сун[-инь Чжэнь-и⁸]

¹ Одно из десяти царств в эпоху Пяти династий (907—978).

² Монастырь Ли-ань 理安寺 («Налаживание спокойствия») ранее носил название Чаньский монастырь Юн-цюань 湧泉禪寺 («Бурлящий источник»), а также был известен как монастырь Фа-юй 法雨寺 («Дождь Дхармы»). Был построен во времена царства У Юэ. В настоящее время расположен в районе Сиху 西湖區 города Ханчжоу 杭州市 провинции Чжэцзян. В 1491 г. был упразднён, в 1549 г. восстановлен монахом Фо-ши 佛石 (1570—1636), также претерпел реконструкцию в 1714 г. В XVII в. благодаря настоятелю Тун-вэню 通問 (прозвание Жо-ань 箸庵 (1604—1655)), выдающемуся ученику основателя ветви Пань-шань Юань-сю 圓修 (прозвание Тянь-инь 天隱 (1575—1635)), здесь закрепились ветвь Пань-шань 磬山 чаньской школы Линь-цзи 臨濟宗.

³ Монастырь Сянь-шэн 顯聖寺 («Проявление святости») был основан в 955 г. В 1594 г. восстановлен монахом Юань-чэном 圓澄 (прозвание Чжэнь-жань 湛然 (1561—1627)), одним из крупнейших монахов чаньской школы Цао-дун 曹洞宗 в начале XVII в. В настоящее время расположен в районе Кэцяо 柯橋區 города Шаосин 紹興市 провинции Чжэцзян.

⁴ Монастырь Цзу-инь 祖印寺 («Патриаршая печать»). Первоначально назывался Пэн-лай 蓬萊寺 (Пэн-лай — сказочный остров бессмертных якобы в заливе Бохай). В настоящее время расположен в районе Динхай 定海區 города Чжоушань 舟山市 на острове Путошань 普陀山 (Поталака), отделённом проливом от современного города Нинбо 寧波市 в провинции Чжэцзян. Первоначально построен в 939 г.

⁵ Бай-юнь — монастырь, где Хун-цзянь принял постриг, гора Бао-хуа — место принятия им полных монашеских обетов. Монастырь же Фа-юнь («Облако Дхармы») вызывает определённую сложность. Возможно, имеется в виду монастырь Фа-юй («Дождь Дхармы») — другое название чаньского монастыря Ли-ань в Ханчжоу, где обучался Хун-цзянь после принятия монашеских обетов.

⁶ Осень данного года по лунному календарю соответствует периоду с 16 августа по 12 ноября 1708 г.

⁷ 14 января 1709 г.

⁸ Чжэнь-и 真義. Прозвание Сун-инь 松隱 (1660—1709). Четвёртый настоятель монастыря на горе Бао-хуа из числа монахов возрождённой школы Люй-цзун.

вручил рясу, чашу для подаяния, исток и поток¹ наставнику [Хун-цзяню] и патриарху Минь[-юань Чан-суну²]. В последний день года³ патриарх Сун[-инь Чжэнь-и] скончался, в письменной форме наказав патриарху Минь[-юань Чан-суну] стать настоятелем, а наставнику [Хун-цзяню] — наставником по действу⁴. Исполняя посмертную волю [Чжэнь-и], [Хун-цзянь] исчерпываяще [приложил] все духовные и физические силы, на протяжении трёх с лишним лет оказывал содействие [новому настоятелю]. Когда же траур по учителю был завершён, [Хун-цзянь] отправился в горы [округа] Янчжоу⁵.

又王公之請為隆覺方丈，入院後接納雲水。訓導後學，安居傳戒，遵奉華山無異。日徵學人本業，夜究自己工夫。三十餘年如一日，以致遠近歸崇，檀施恐後，令數椽之隆覺而為祇園精舍矣。

К тому же, чиновники и знатные люди пригласили его стать настоятелем [монастыря] Лун-цзюэ. Вступив на подворье, [Хун-цзянь] стал принимать [странствующих в поисках обучения монахов, подобных] облакам и воде⁶, наставлять и напутствовать последователей, проводить

¹ Как отмечает Хасэбэ Ю:кэй, термин «исток и поток» (юаньлю 源流) применялся для обозначения генеалогии и, более конкретно, генеалогических сочинений. «Примерно в то же самое время (с начала XVII в.) среди различных линий преемственности стали создаваться сочинения типа “исток и поток”... Первоначальная форма “истока и потока” представляла собой записи, которые упорядочивали имена патриархов школы Чань, но уже довольно скоро они стали излагать краткие жизнеописания патриархов». Он также прямо указывает, что под влиянием школы Чань «получение и передача “истока и потока” получает распространение и в школе Люй-цзун» [11, с. 101].

² Чан-сун 常松. Прозвание Минь-юань 閔緣 (1664—1718). Пятый настоятель монастыря на горе Бао-хуа из числа монахов возрождённой школы Люй-цзун.

³ 9 февраля 1709 г.

⁴ Наставник по действу (цземо ши 羯磨師) — один из трёх основных наставников в рамках церемонии передачи полных монашеских обетов, основная функция которого состоит в зачитывании ритуального текста на вышеуказанной церемонии. Такое зачитывание текста называется «действие четырёх произнесений» (санскр. *jñapticaturtha-karman*, кит. байсы цземо 白四羯磨), отсюда название должности [16]. Поскольку монастырь на горе Бао-хуа проводил церемонии передачи обетов регулярно, то наставник по действу был одним из важных постов для жизнедеятельности монастыря.

⁵ Холмистая местность расположена в западной части Янчжоу, куда как раз входит уезд Ичжэн, где располагался монастырь Лун-цзюэ.

⁶ Как указывает Холмс Уелч, «монахи, подобные облакам и воде» (юнь шуй сэн 雲水僧) стремились избавиться от привязанностей, подобно плывущим облакам и льющейся воде. В особенности, в начальный период на монашеском поприще считалось желательным постоянно путешествовать, чтобы через переживание бременных тягот избавиться от поверхностных привязанностей [15, р. 16]. Как видно из жизнеописания, сам Хун-цзянь следовал этому образцу, отправившись для обучения сначала на гору Бао-хуа, а затем в чаньские монастыри.

летнее затворничество и передачу обетов, [во всём этом] руководствуясь и блюдя [порядки, заведённые на] горе [Бао-]хуа. В дневное время он опрашивал учащихся об их основном занятии, а в ночное — истерывающе [занимался] собственной тренировкой. Тридцать с лишним лет [провёл он так], подобно одному дню, в результате чего к нему обращались и почитали его [люди] из ближних и дальних [мест], жертвователи [делали подношения], боясь отстать [друг от друга]. Таким образом, [монастырь] Лун-цзюэ, [изначально насчитывавший лишь] несколько строений, стал [огромной] обителью Джетавана!¹

又於壬戌間，感維揚交如汪公施淨財三千餘金建戒壇於寺之左。師悉依華山成式律中嚴製，未嘗稍有差舛。

Более того, в году *жэнь-сюй*², в качестве резонанса [на добродетельную жизнь Хун-цзяня] почтенный Ван Цзяо-жу из Вэйяна³ пожертвовал более трёх тысяч лянов на строительство платформы передачи обетов с левой стороны монастыря. Наставник [Хун-цзянь] со строгостью изготовил её, во всём следуя сложившемуся образцу горы [Бао-]хуа в соответствии с Винаей, не смея допустить ни малейшего отличия.

正當法運垂秋，師能力挽頽風；尊古人，啓後人；本戒行於行住坐臥，會心地於持犯開遮；感化於當時，風偃於烟水，於是海內皆知華山分座代有人矣。

В пору, когда судьбы Дхармы склонились к закату, наставник [Хун-цзянь] смог энергично исправить дурные нравы; почитать людей древности и напутствовать последователей; укоренять практику обетов в [обыденном поведении, включающем] хождение, стояние, сидение и лежание; собирать уровни [совершенствования] ума в [соблюдении правил о] соблюдении и нарушении, о разрешённом и запрещённом; своим влиянием преобразовывать современников, удерживать от ложного шага среди [окутанных] дымкой и туманом [мест духовной практики]⁴. В результате в пределах морей все знали о том, что есть человек, представляющий отделившуюся ветвь горы [Бао-]хуа».

Начало жизненного пути Хун-цзяня достаточно характерно для представителя буддийского монашества в Китае: он был болезненным ребён-

¹ Джетавана (*Циюань цзиниэ* 祇園精舍) — роща в городе Шравасты, столице государства Кошала, подаренная Будде богатым купцом Анатхапиндадой.

² Соответствует периоду с 5 февраля 1742 г. по 25 января 1743 г.

³ Ван Цзяо-жу — богатый соляной торговец. Вэйян — Альтернативное название Янчжоу.

⁴ Термин «туман и дымка» (*янй шуи* 烟水), предположительно, относится к «[окутаным] дымкой и туманом ста городам» (*байчэн яньшуй* 百城烟水), которые в поисках духовных наставлений посетил Судхана, согласно Аватамсака-сутре (*Хуаянь цзин* 華嚴經).

ком, и по этой причине его отдали в монастырь в детском возрасте¹. Жизнеописание снабжает эти обстоятельства истолкованием в духе предопределения с прошлых жизней, связывая их с типичным биографическим элементом описания чудесного появления ребёнка на свет. Мать мальчика не употребляет в пищу мясного во время беременности, что указывает на повсеместную в Китае буддийскую традицию воздержания от мясной пищи². Его болезнь объясняется желанием переродившегося буддийского мастера покинуть светскую семью, а исцеление связывается с обетом матери отдать его в монастырь.

В возрасте семи лет Хун-цзянь проходит постриг и приобщается к монашеской жизни в малоизвестном монастыре в родных краях. По достижении двадцатилетнего возраста, с которого допускается окончательный уход в монахи, Хун-цзянь прибывает в более крупный монастырь Бай-юнь, вероятно, тоже в провинции Хэнань, где принимает полные монашеские обеты. Вскоре он отправляется на юг и на протяжении пяти лет изучает Винаю на горе Бао-хуа под началом Дэ-цзи, третьего настоятеля горы Бао-хуа из числа монахов возрождённой школы Люй-цзун. После он решает усовершенствоваться и в чаньской практике и посещает крупные чаньские центры в приморских районах — города Ханчжоу, Нинбо, Шаосин и возвращается на родину, лишь повстречавшись с прибывшим во главе паломнической группы наставником по постригу. После этого Хун-цзянь решает остепениться и прекратить странническую жизнь. Вернувшись на гору Бао-хуа осенью 1708 г., он получает передачу Дхармы от четвёртого настоятеля горы Бао-хуа Чжэнь-и в 1708 г. вместе с будущим пятым настоятелем горы Бао-хуа Чан-суном. Несколько месяцев спустя старый настоятель скончался и его место занял Чан-сун, тогда как Хун-цзянь получил в монастыре административную должность наставника по действию, в которой прослужил три года, что соответствовало сроку траура по почившему Чжэнь-и.

Спустя три года, т.е. примерно в 1712 г., Хун-цзянь отправился в горные районы Янчжоу, находившиеся напротив горы Бао-хуа через реку Янцзы — вероятно, в поисках более уединённого места для собственной чаньской практики. Впрочем, вскоре он получил приглашение от представителей местной элиты возглавить местный монастырь Лун-цзюэ, состоявший всего из нескольких построек. Хун-цзянь непрерывно был настоятелем монастыря свыше тридцати лет (вероятно, имеется в виду период с 1712 по 1743 гг. —

¹ О болезненности как одной из наиболее частых причин, по которой детей отдавали в монахи, см. [15, р. 258—261].

² Воздержание от мясной пищи не было изначальным предписанием Будды, однако прочно укоренилось в китайском буддизме как отличительный признак монаха [17, р. 22—28].

судя по отсутствию сведений о смерти, жизнеописание было составлено до смерти Хун-цзяня, и это могло произойти как раз в 1743 г., когда была подготовлена к печати «Генеалогия школы Нань-шань»), и благодаря его харизматичному руководству монастырь привлёк как множество странствующих в поисках обучения монахов, так и обильные пожертвования от светских патронов, включавшие крупную сумму на строительство платформы передачи обетов.

Применительно к данному исследованию в жизнеописании Хун-цзяня обращают на себя особое внимание несколько моментов. Во-первых, как стало ясно из рассмотренных биографических сведений, Хун-цзянь не просто был настоятелем монастыря Лун-цзюэ, географически расположенного достаточно близко к горе Бао-хуа, но сам был тесно связан с данной горой. Сначала он в течение пяти лет обучался там, а после перерыва ещё три года служил в одной из ключевых монастырских должностей. Во-вторых, Хун-цзянь являлся дхармовым наследником ветви Цянь-хуа, будучи дхармовым преемником настоятеля монастыря на горе Бао-хуа Чжэнь-и и дхармовым братом его преемника на этом посту Чан-суна. Автор же рассматриваемой в данном исследовании генеалогии Фу-цзюй, в свою очередь, получил полные монашеские обеты от Чан-суна, а передачу Дхармы — от следующего после Чан-суна настоятеля Ши-юна¹. Соответственно, Хун-цзянь приходился Фу-цзюю двоюродным дедом с точки зрения отношений дхармового родства. В-третьих, уже став настоятелем монастыря Лун-цзюэ, Хун-цзянь брал за образец порядки, заведённые на горе Бао-хуа. Об этом упоминается дважды: когда речь идёт о том, как он организовывал жизнь монашеского сообщества в монастыре и как занимался строительством платформы передачи обетов.

Три данных наблюдения указывают на то, что Хун-цзянь не был посторонним человеком для горы Бао-хуа. Наоборот, он был теснейшим образом связан с её традицией — как в плане личной принадлежности к её школе изучения Винаи и генеалогической ветви, так и в плане поддержки распространения её образцов организации монастырской жизни в собственном монастыре Лун-цзюэ. А значит, от его предисловия с большой долей вероятности следует ожидать поддержки начинания Фу-цзюя, своего дхармового родственника, который на момент составления предисловия, к тому же, возглавлял монастырь, порядки которого Хун-цзянь брал за образец. Предисловие к генеалогии дополняет биографические сведения о Хун-цзяне тем, что ему исполнилось 70 лет на момент составления текста в 1743 г., а значит, его рождение пришлось приблизительно на 1670-е гг., и он был, по меньшей мере, на 13 лет старше Фу-цзюя, родившегося в 1686 г.

¹ Ши-юн 實[王*永]. Прозвание Чжэнь-хуэй 珍輝 (1675—1722). Шестой настоятель монастыря на горе Бао-хуа из числа монахов возрождённой школы Люй-цзун.

Предисловие Хун-цзяня к генеалогии

Далее перейдём непосредственно к рассмотрению текста предисловия¹:

«Предисловие к “Родовой генеалогии” горы [Бао-]хуа»

華山世普序

書之稱譜者有二焉，世譜，家譜也。世譜者，何推本老系之所起，而派及百千萬世之久，由本宗嫡傳，以既分支旁出期間，繼繼承承，世次相續，莫不厘然可辨。又於代代之中各著其人之品格，與夫立學立德行道濟世之規範，俾奕祀而後，閱斯譜者曉然於所自出，而緬夫流澤之孔，長典至重也。舉世三教九流，諸子百家，互古迄今，豈容無耶。

«Книг под названием генеалогия бывает два [вида]: родовая генеалогия и семейная генеалогия. Что касается родовой генеалогии, она берёт на себя [задачу] проследить истоки данной старой генеалогической системы и её распространение на протяжении сотни тысяч десятков тысяч поколений. [С её помощью] в полной ясности можно различить, как идёт наследование и как поколение сменяет поколение — начиная с передачи основной линии данного рода, а также в период появления побочных ветвей. Кроме того, [в родовой генеалогии] для каждого поколения записываются достоинства и характер [принадлежавших] к нему людей и [тем самым] мужам даются образцы достижения учёности и добродетели, движения по [духовному] пути и принесения пользы [живущим] в мире [людям]. Когда уже минуло много поколений, [родовая генеалогия] даёт возможность тем, кто её читает, чётко узнать, откуда они происходят, и лелеять в памяти, сколь грандиозно мужи [прошлого] распространяли благодеяния и каких высот достигали в овладении классическими образцами. Во всём мире у трёх учений и девяти течений², множества учителей и сотни школ³ с древности и до сих пор разве допускалось отсутствие [родовой генеалогии]?

¹ Китайский текст цитируется по [13, ч. 4, с. 6].

² Три учения: конфуцианство, буддизм, даосизм 儒釋道. Девять течений, т.е. девять философских школ Древнего Китая: конфуцианство 儒家, иньян-цзя 陰陽家, мо-цзя 墨家, даосизм 道家, мин-цзя 名家, легизм 法家, цзунхэн-цзя 縱橫家, цза-цзя 雜家 [3, с. 373]. В широком смысле устойчивое выражение «три учения и девять школ» обозначает вообще различные философские школы и религиозные течения. Данное широкое значение представляется более правильным, поскольку непосредственно дальше в тексте предисловия речь идёт не только о Древнем Китае, но и о периоде «с древности до сих пор».

³ Так же, как и «три учения и девять школ», здесь, по всей вероятности, представлен собирательный термин для различных учений и школ.

其所謂家譜者，與世譜名異而實同者。曷言乎名異而實同也？以譜之總括者言之，自一世至百千萬世稱為世譜。迨夫奕葉相承，至繁極衍之後各於本宗旁出者，立為一支一派之家譜。較之老譜，源流有間矣，然其歸宿要在聯宗盟，別上下，又何嘗異於世譜哉。

Так называемая семейная генеалогия по названию отличается от родовой генеалогии, но по сути одинакова с ней. Почему говорится о разнице в названии и одинаковой сути? Так говорится, поскольку генеалогия охватывает всё: от первого поколения до сотого тысячного десятитысячного поколения — это называется родовой генеалогией. Когда же поколение за поколением наследуют друг другу, после достижения многочисленности и крайнего распространения у коренного рода появляются ответвления, которые создают семейные генеалогии для единичной ветви и единичного течения. По сравнению со старой [родовой] генеалогией, [здесь] возникает промежуток между истоком и потоком, однако конечная цель [семейной генеалогии] состоит в соединении членов рода и объединения, различении старших и младших, поэтому разве она претендует на то, чтобы отличаться от родовой генеалогии?!

歲壬戌，我華山文公和尚創本宗之譜，而遍徵分派別傳者，詳著於篇，以見授受源流之極致，名曰“世譜”。蓋統會其全，而不止為支流之別者也。

В году *жэнь-сюй*¹ досточтимый Вэнь[-хай]² с нашей горы [Бао-]хуа положил начало генеалогии нашей школы и отовсюду собирал [сведения о] выделении ветвей и неофициальных жизнеописаниях. Он в подробностях записал это в своём сочинении, дабы можно было видеть высшие достижения в передаче и преемстве истока и потока, и назвал её “Родовая генеалогия”. Пожалуй, она охватывает и собирает всю полноту [генеалогической истории школы] и не останавливается [лишь] на отдельных ответвлениях и течениях.

歲將盡，餘冒雪渡大江，回山詣丈室，對闔山大眾合十而稱善曰：“大哉是舉也，亦兼乎時節因緣至矣！”何以故？不出於六世之前，屈指可數，而知出乎七世之後，指將不可勝屈。寶華律宗之盛，日益繁衍，倘既至會，同問其原由，彼此茫然，以致上下次序參淆莫辨，由此而更數傳焉，誰復知淵源之自出乎？是譜之在此時，烏可少哉。夫人之所為，契乎當然之理，即質之往哲，無不協焉。吾知此舉不但餘一人與當來繼起者歡喜讚歎，即歷世之祖亦將印可微笑於常寂光中也已。

Когда год близился к концу, я, несмотря на снег, переправился через великую реку [Янцзы], вернулся на гору [Бао-хуа] и вошёл в келью

¹ Соответствует периоду с 5 февраля 1742 г. по 25 января 1743 г.

² Прозвание Фу-цзюя.

настоятеля. Я почтительно сложил руки перед великим множеством [монахов] всей горы и сказал, восславляя: “Начинание это велико! Оно также улавливает наступление [подходящего] времени и момента, причин и условий”! Почему? [Монахов школы Люй-цзун], не выходящих за пределы шести поколений, можно пересчитать по пальцам¹, а известных после седьмого поколения [столь много, что и] на пальцах не пересчитать. Поскольку школа Люй-цзун [горы] Бао-хуа достигла расцвета, то [число входящих в неё монахов] преумножается и ширится с каждым днём. Если вдруг им случится собраться вместе, и [они] совместно станут выпрашивать об истоках и происхождении [друг друга], [то окажется, что] им неизвестно друг о друге — вплоть до того, что спутана и неразличима очерёдность и порядок старших и младших. Если исходя из этого ещё множество раз будет осуществлена передача, кто ещё будет знать происхождение [своих] истоков? В такой момент невозможно без данной генеалогии! Если то, что делает человек, соответствует принципу должного, то даже если бы спросить об этом у мудрецов древности, то не было бы того [среди них], кто не согласился бы с этим. Я знаю, что это начинание не только вызывает радость у самого меня и у будущих наследников и продолжателей [школы Люй-цзун], но совершенно точно, что даже патриархи всех [предшествующих] поколений тонкой улыбкой запечатлеют своё одобрение среди постоянного умиротворённого света².

時乾隆七年歲次壬戌嘉平月除夕前三日隆覺七十老人冶牧建提於華山之歡喜堂。

За три дня до кануна Праздника весны в 12-м месяце 7-го года периода правления под девизом Цянь-лун под знаком *жэнь-суй*³ семидесятилетний старец из [монастыря] Лун-цзюэ Е-му [Хун-]цзянь написал в зале Хуань-си горы [Бао-]хуа».

С точки зрения структуры, предисловие Хун-цзяня распадается на две примерно равные по объёму части. Первая из них посвящена осмыслению

¹ Фу-цзюй был седьмым настоятелем горы Бао-хуа. Вероятно, поэтому Хун-цзянь и говорит о том, что предыдущие шесть поколений хорошо известны, а вот предыстория туманна.

² Подразумевается, по-видимому, что все предшествующие патриархи одобряют нынешние деяния, пребывая в «земле постоянства, умиротворённости и света» (*чаницзигуан ту* 常寂光土). Согласно учению школы Тянь-тай 天台宗, это Чистая земля, в которой пребывает дхармакая всех будд. Будда пребывает в мире, который представляет собой истинную таковость и изначальную сущность, в нём отсутствует переменчивость возникновения и уничтожения («постоянство»), беспокойства со стороны аффектов («умиротворённость»), но присутствует свет мудрости («свет»), отсюда название [16].

³ 23 января 1743 г.

понятия «родовая генеалогия». Это такая генеалогия, которая вмещает в себя сведения как об «основной линии данного рода», так и о его «побочных ветвях» и одновременно выполняет функцию несения новым поколениям лучших образцов, заложенных пращурами. Хун-цзянь отмечает универсальный характер «родовых генеалогий», наличие которых почитается не переменным в рамках любых школ и течений. Далее Хун-цзянь переходит к определению понятия «семейная генеалогия». С точки зрения целей и формы изложения материала она сходна с «родовой генеалогией», но противопоставляется ей по масштабу охватываемых сведений. Если «родовая генеалогия» обладает более общим характером, вбирая в себя сведения о целом роде, включая как основную, так и побочные ветви, то семейная генеалогия — произведение более частное, создаваемое «ответвлениями», отделяющимися от «коренного рода».

Данные рассуждения о двух типах генеалогий у Хун-цзяня, по всей видимости, привязаны к заглавию его текста, который назван «Предисловием к “Родовой генеалогии” горы [Бао-]хуа». Кроме того, в самом тексте предисловия Хун-цзянь сообщает, что Фу-цзюй назвал своё сочинение «Родовой генеалогией». Как отметил ещё Хасэбэ Ю:кэй, заглавие генеалогии Фу-цзюя складывалось постепенно и лишь к 1744 г. приобрело окончательный вид «Генеалогии школы Нань-шань» [11, с. 93]. Нынешний анализ предисловия Хун-цзяня показывает, какой смысл вкладывался монахом школы Люй-цзун в предшествующую версию заглавия. Если в окончательном варианте оформилось притязание патриархов возрождённой школы Люй-цзун с помощью генеалогии позиционировать свою школу как преемницу наиболее мощной в эпоху Тан Наньшаньской школы Люй-цзун (*Наньшань Люй-цзун* 南山律宗), то в промежуточном варианте начала 1743 г. акцент был сделан не на прослеживании глубоких корней, но на всеобъемлющей структуре генеалогии как включающей не какую-то отдельную ветвь, но охватывающей как «коренной род», так и «ответвления» школы Люй-цзун. Говоря о «Родовой генеалогии», составленной Фу-цзюем, Хун-цзянь прямо указывает: «Пожалуй, она охватывает и собирает всю полноту [генеалогической истории школы] и не оставливается [лишь] на отдельных ответвлениях и течениях».

Потребность же в таком обосновании, скорее всего, была обусловлена специфической структурой генеалогии Фу-цзюя, в которой наибольшее внимание было уделено ветви Цянь-хуа школы Люй-цзун (с 4 по 10-ю цзюани), тогда как краткие сведения о трёх других ветвях школы были собраны в пределах лишь одной 3-ей цзюани. Хотя эта структура известна нам по относительно поздней версии генеалогического сочинения Фу-цзюя, которое окончательно сложилось после его смерти, однако есть основания полагать, что доминирующее положение ветви Цянь-хуа было отражено уже

в самой ранней известной нам её версии, фиксируемой предисловием Цзин Као-сяна¹ в 1733 г., где автор всячески акцентирует то, что именно ветвь Цянь-хуа вобрала в себя квинтэссенцию школы Люй-цзун [18, р. 100—101]. Что же до предисловия Хун-цзяня, становится понятным желание монаха акцентировать всеохватный характер генеалогического сочинения, которое в силу своей структуры, на первый взгляд, как раз могло показаться частной («семейной») генеалогией, посвящённой, по сути, лишь ветви Цянь-хуа. А значит, введение понятия «родовой генеалогии» и вынесение его в заглавие могло как раз служить аргументом для обоснования более высокого статуса всего генеалогического сочинения.

Во второй части предисловия Хун-цзянь от отвлечённых рассуждений переходит к делам сегодняшнего дня. Он сообщает, что в году под знаком *жэнь-сюй* (что соответствует периоду с 5 февраля 1742 г. по 25 января 1743 г.) Фу-цзюй составил «Родовую генеалогию» школы Люй-цзун, а сам Хун-цзянь в конце данного года в традиционном летоисчислении (т.е. в начале 1743 г.) прибыл к Фу-цзюю на гору Бао-хуа, где прилюдно восславил его мероприятие. Столь достославным делает его то, что составление генеалогии восстановит порядок в рядах монахов, которые на данный момент совершенно не сведущи в вопросах своих генеалогических истоков и взаимного старшинства.

Сравнительный анализ жизнеописания Хун-цзяня и текста предисловия позволяет прояснить обстоятельства составления последнего. Согласно жизнеописанию, в году *жэнь-сюй*, т.е. в период с 5 февраля 1742 г. по 25 января 1743 г., Хун-цзянь получил пожертвование на строительство платформы передачи обетов, которую он сделал по образцу горы Бао-хуа. В то же время, предисловие Хун-цзяня к генеалогии Фу-цзюя было составлено 23 января 1743 г. в период нахождения Хун-цзяня на горе Бао-хуа. В самом предисловии сообщается, что Хун-цзянь прибыл на гору Бао-хуа с целью восславить начинание Фу-цзюя по составлению генеалогии. Однако, весьма вероятно, что истинной целью визита было получение точных сведений о конфигурации платформы обетов для планируемого строительства в монастыре Лун-цзюэ. Фу-цзюй же воспользовался прибытием своего старшего духовного родственника, чтобы попросить составить предисловие. Если данное предположение верно, то оно может стать ещё одним свидетельством инициативности Фу-цзюя в деле

¹ Цзин Као-сян 景考祥. Уроженец деревни Цзинцзядо 景家垛 поселка Илин 宜陵 города Янчжоу; чиновник, оставленный при Ханьлинской академии после сдачи столичных экзаменов в 1708 г. Непродолжительное время занимал должности или был помощником на экзаменах в провинциях Тайвань 台灣, Фуцзянь 福建, Хунань 湖南, Шэньси 陝西, Шаньдун 山東.

придания большей значимости своему генеалогическому сочинению, а через это — и всей школе Люй-цзун и её ветви Цянь-хуа.

Анализируя предисловие Хун-цзяня с точки зрения приведённых в начале признаков минско-цинского возрождения китайского буддизма, можно отметить, что здесь мы находим ещё один пример проявления «генеалогического сознания». Хун-цзянь озабочен отсутствием генеалогии, из-за которого «спутана и неразличима очерёдность и порядок старших и младших», а многочисленные монахи школы «не знают происхождения своих истоков». В дополнение к этому, он, по-видимому, солидаризируясь с Фу-цзюем, стремится закрепить главенствующий статус в рамках школы именно той ветви, к которой они оба принадлежат, а именно ветви Цянь-хуа. Для этого ему приходится разработать концепцию более общей «родовой генеалогии» как противоположности более частной «семейной генеалогии» и заявить, что сочинение Фу-цзюя является именно «родовой генеалогией», пусть даже, по-видимому, уже на тот момент большая его часть была посвящена только ветви Цянь-хуа.

Помимо предисловия, в котором отразилась трактовка Хун-цзянем актуальных для школы Люй-цзун генеалогических вопросов, ценные для общей задачи нашего исследования сведения содержит и его жизнеописание. Оно свидетельствует о тесных связях монастырей, подведомственных монахам одной школы, а именно Хун-цзянь определял распорядок жизни насельников возглавляемого им монастыря Лун-цзюэ, а позже строил там платформу передачи обетов согласно образцам горы Бао-хуа. Это соответствует четвёртому признаку «школьности» буддизма, выделенному Хасэбэ Ю:кэй, равно как и характеристике У Цзяном периода минско-цинского возрождения буддизма как времени транслокальной активности в сангхе. Кроме того, заметное влияние школы Чань на школу Люй-цзун прослеживается в том, что монахи последней зачастую проходили обучение в чаньских монастырях, на что указал Хасэбэ Ю:кэй и о чём также свидетельствует пример Хун-цзяня. Соответственно, представление о важности генеалогических вопросов, бытовавшее в школе Чань в XVII в., могло усваиваться ими в период подобного обучения. Наконец, обращает на себя внимание роль светских покровителей в жизни монастыря Лун-цзюэ: представители местной элиты пригласили для возрождения маленькой обители нового настоятеля Хун-цзяня, а янчжоусский солевой магнат Ван Цзяо-жу спонсировал строительство платформы передачи обетов. В целом же расширение маленького монастыря произошло на средства неназванных жертвователей. Это соответствует характерной черте минско-цинского возрождения китайского буддизма, отмеченной Тимоти Бруком и У Цзяном, а именно наличию существенного влияния светских покровителей как на восстановление материальной базы,

так и на формирование духовной практики монахов — вплоть до непосредственного управления монастырскими делами.

Заключение

В данной статье была рассмотрена деятельность Хун-цзяня, монаха школы Люй-цзун, поддержавшего составление первой генеалогии школы в середине XVIII в. Фу-цзюем, настоятелем крупнейшего центра школы — монастыря на горе Бао-хуа. Анализ источников, таких как жизнеописание Хун-цзяня и написанный им текст предисловия к генеалогии, показал, что Хун-цзянь занимал чёткую позицию по генеалогическим вопросам, придерживаясь мнения о самой необходимости генеалогии и знания монахами своего происхождения. Он также был согласен с идеей Фу-цзюя о том, что именно ветвь Цянь-хуа, к которой оба они принадлежали, представляет собой всё существо возрождённой школы Люй-цзун. Между монастырями Хун-цзяня и Фу-цзюя существовали тесные связи, а именно первый заимствовал образцы второго в организации монашеской жизни и строительстве платформы передачи обетов. Светские патроны оказали значительное влияние на развитие монастыря Лун-цзюэ, пригласив нового настоятеля и пожертвовав значительные средства на строительные работы. Всё это соответствует характерным чертам в развитии буддизма, выделенным ведущими зарубежными исследователями в этой области применительно к предшествующему этапу возрождения буддизма во второй половине XVI—XVII вв. А значит, разобранный в данной статье пример Хун-цзяня представляет собой ещё один случай, свидетельствующий о наличии в истории школы Люй-цзун в XVIII в. признаков, характерных для минско-цинского возрождения китайского буддизма.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Wu Jiang. Leaving for the Rising Sun: Chinese Zen Master Yinyuan And The Authenticity Crisis In Early Modern East Asia. Oxford University Press, 2015. 355 p.
2. Хасэбэ Ю:кэй. Мин-Син буккё: но сэ:ка о кангаэру // Айтигакуин дайгаку Дзэн кэнкю:сё кайсё 25 сю:нэн кинэн токусю (Исследование характера буддизма Мин и Цин // Специальный выпуск по случаю 25-летия Института исследований Дзэн Университета Айти-гакуин). Айти: Айтигакуин дайгаку Дзэн кэнкю:сё, 1990. С. 87—109. 長谷部幽蹊. 明清仏教の性格を考える // 愛知学院大学禅研究所開所25周年記念特輯. 愛知: 愛知学院大学禅研究所, 1990年. 頁87—109.
3. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. М.: Вост. лит., 2006. Т. 1. Философия / ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов, 2006. 727 с.

4. Лепнева М.Л. Концепция «школьности» китайского буддизма Хасэбэ Ю:кэй // МНСК-2019. Востоковедение. Материалы 57-й Международной научной студенческой конференции. Новосибирск: Издательство НГУ, 2019. С. 93—94.

5. *Brook Timothy*. Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China / Timothy Brook. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993. 403 p.

6. *Wu Jiang*. Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China. Oxford, New York: Oxford University Press, 2008. 480 p.

7. Чжань Тянь-лин. Наньшань Люйцзун Гулиньпай лиши цзяньлунь // Линшань хайхуэй (Краткое изложение истории ветви Гу-линь школы Люй-цзун Нань-шань // Мореподобное собрание на горе Лин-шань), 2007. № 4. С. 13—17. 詹天靈。南山律宗古林派歷史簡論 // 靈山海會, 2007年。第4期。頁13—17。

8. Ши Шэн-кай. Минмо-Цинчу Люйцзун дэ чуаньбо цинкуан юй тэдянь — и «Наньшань цзунтун» юй «Люйцзун дэнпу» вэй чжунсинь // Шице цзунцзяо яньцзю (Ход и особенности распространения школы Люй-цзун в конце эпохи Мин — начале эпохи Цин — на основе «Генеалогии школы Нань-шань» и «Генеалогии светильника школы Люй-цзун» // Исследования религий мира), 2014. № 5. С. 35—42. 釋聖凱。明末清初律宗的傳播情況與特點—以《南山宗統》與《律宗燈譜》為中心 // 世界宗教研究, 2014年。第5期。頁35—42。

9. Хасэбэ Ю:кэй. Рицумон ни окэру дэнхо: кэ:сэ: но цики о мэгуттэ — 2 // Дзэн кэнкю:сё киё: (О периоде формирования передачи светильника в школе Люй-цзун — 2 // Бюллетень Института исследований Дзэн), 1994. № 2. С. 231—248. 長谷部幽蹊。律門における傳燈形成の時期をめぐって [II] // 禪研究所紀要, 1994年。通号22。頁231—248。

10. Лепнева М.Л. Основные источники исследования биографии патриарха традиции Винаи в Китае Вэньхай Фуцзюя // Исторический журнал: научные исследования, 2017. № 4. С. 24—39.

11. Хасэбэ Ю:кэй. Рицумон ни окэру дэнхо: кэ:сэ: но цики о мэгуттэ — 1 // Дзэн кэнкю:сё киё: (О периоде формирования передачи светильника в школе Люй-цзун — 1 // Бюллетень Института исследований Дзэн), 1993. № 21. С. 89—98. 長谷部幽蹊。律門における傳燈形成の時期をめぐって [I] // 禪研究所紀要, 1993年。通号21。頁89—98。

12. Лепнева М.Л. Написание сочинений по истории школы как инструмент упрочения собственного статуса в четырёх линиях преемственности школы Винаи китайского буддизма в XVIII—XIX вв. // МНСК-2018: Востоковедение. Материалы 56-й Международной научной студенческой конференции. Новосибирск: Издательство НГУ, 2018. С. 88—89.

13. Ши Фу-цзюй. Нань-шань цзунтун (Генеалогия школы Нань-шань) / под общ. ред. Ши Чуань-иня. Пекин: Издательство «Религиозная культура», 2011. 150 с. 釋福聚。南山宗統。釋傳印總編。北京:宗教文化出版社, 2011年。150頁。

14. *Welch Holmes*. Dharma Scrolls and the Succession of Abbots in Chinese Monasteries // T'oung Pao, Second Series. Vol. 50. Livr. 1/3, 1963. P. 93—149.

15. *Welch Holmes*. The Practice of Chinese Buddhism: 1900—1950. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967. 568 p.

16. Фогуан дацзидянь (Большой словарь «Свет Будды») [Электронный ресурс] / под общ. ред. Ши Цы-и. В 8 т. Пекин: Издательство Пекинской библиотеки, 2005. 佛光大辭典。釋慈怡主編。北京圖書館出版社，2005年。URL: <http://buddhaspace.org/dict/> (дата обращения: 25.12.2021).

17. *Kieschnick John*. The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography. Honolulu: University of Hawaii Press, 1997. 232 p.

18. *Lepneva M.* The Life of Wenhai Fujū, Or How the Emperors Upheld the “School Awareness” of Buddhist Monks in 18th-Century China // History magazine — researches, 2019. Vol. 3. P. 93—105.

ЖАНР ЧЖАН И ИЗВИЛИСТЫЕ ДОРОГИ БУДДИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ



Когда-то в одном из опубликованных докладов нами был поднят вопрос о жанровой принадлежности и переводе термина *чжан* 章 в буддийских сочинениях [1]. По мере накопления нового материала и переосмысления старого хотелось бы ещё раз вернуться к теме, начало обсуждения которой было положено прежней публикацией.

К сожалению, до сих пор нам не встретилось ни одного исследования, в котором бы рассматривалась тема в интересующем нас ключе. Возможно, объяснение кроется в том, что произведения этого жанра со временем перестали создаваться в Китае, а термин *чжан* в сознании носителей китайского языка стал частью исторической традиции и не требовал особых комментариев. К тому же, под влиянием языковых процессов он неоднократно подвергался переосмыслению и, благодаря семантическому разнообразию слова, успешно встраивался в новые смысловые ряды, и сейчас прочно ассоциируется со значением «глава». На сегодняшний день мы имеем то, что в самом Китае понимание чжана как особого жанра буддийской литературы утрачено, а за пределами Китая буддологи, видимо, заняты более важными вопросами.

Может показаться, что это чисто формальный сюжет, не заслуживающий внимания учёного мира. Между тем, он имеет прямой выход как на историю китайского буддизма, так и на историю китайской книги. Анализ связанных с жанром вопросов ещё и ещё раз заставляет удивиться ответственному отношению к письменному тексту, существовавшему в дотанское и послетанское время, равно как и навыкам систематизации материала. Произведения

в жанре чжан являют нам свидетельства высокого уровня интеллектуальной жизни в буддийских общинах.

Это еще и рассказ о безмерном человеческом терпении, в данном случае подерживавшемся верой, которое из раза в раз заставляло возвращать к жизни искаженные временем либо вообще утраченные (но не забытые!) тексты.

Здесь же проглядывает проблема власти и религиозной общности в Китае. В периоды гонений на буддистов, в ходе уничтожения монастырей гибли люди, а вместе с ними пропадали их книги. Особенно незащищенными, как представляется, были небольшие по размерам произведения, и в их числе чжаны.

И, наконец, ещё одна тема для размышлений, на которую наталкивает изучение даже одного буддийского литературного жанра, это постоянное присутствие японцев где-то рядом. Посланцы Страны восходящего солнца не только учились и перенимали у китайских буддистов знания и опыт, они выступали в роли хранителей китайских достижений, они зачастую более внимательно, чем их китайские учителя, вникали в создававшиеся китайцами тексты. Оставленные ими сведения с описанием жанра чжан оказываются наиболее интересными и даже, можно сказать, неожиданными. Ну, и наконец, японцы, совершившие в начале XX в. культурный подвиг, создав компедиумы китайских (с добавлением японских) буддийских сочинений, в процессе этого немало поработавшие над их редактированием, способствовали тому, что эти сокровища дошли до наших дней. А если перенестись в наши дни, то не меньшим подвигом следует считать заведение в цифру одного из этих компедиумов, что открыло безбрежные горизонты для верующих, но также и для исследователей. Эти тома сейчас доступны в электронном формате, а также в виде постраничной фоторепродукции [2].

Появление и не прямой путь развития жанра чжан

Мы не обнаружили бесспорно зафиксированного факта появления первого произведения в жанре чжан. Однако известно, что дотанским произведением, в названии которого встречается слово *чжан*, является объемное сочинение Хуй Юаня 慧遠 (523—592) [3]. (Не путать с Хуй Юанем из Восточной Цзинь — первым патриархом школы Чистой земли! [4 с. 1127—1128]). Он «преподнёс» (*чжуань* 撰) «Чжан о смыслах Большой колесницы» (*Да шэн и чжан* 大乘義章) [5]. Слово *чжан* в данном случае автор использовал в смысле «разъяснения», но о жанре тогда ещё речь не шла.

Важной вехой в становлении жанра стало сочинение второго хуаяньского патриарха Чжи Яня 智儼 (602—668), которое он завершил уже на закате жизни. За основу автор взял перевод Канона Хуа-янь, выполненный в госу-

дарстве Восточная Цзинь в 421 году. Он называется также Старый [Канон] Хуа-янь (*Цзю Хуа-янь 舊華嚴*) или Цзиньский Канон (*Цзинь цзин 晉經*). Переведенная индийская сутра, которая до этого пугала китайского читателя своими размерами и малопонятным изложением, благодаря Чжи Яню получила новую жизнь. Шестьдесят частей книги он заново систематизировал. Для того, чтобы облегчить усвоение материала, разделил его на 14 «ворот», через которые он предложил рассмотреть 64 сложных для понимания вопроса [6]. Это был эпохальный труд, который не только позволил Канону Хуа-янь занять равноправное место среди других сутр, но и раскрыл глубину и оригинальность изложенных в нём теорий. Труд Чжи Яня имеет название «Чжан в тематически однородные и смешанные рубрики ворот в чжаны, разъясняющие содержание Канона Хуа-янь» (*Хуа-янь цзин нэй чжан мэнь дэн цза кун-му чжан 華嚴經內章門等雜孔目章*). Однако отметим, что слово *чжан*, относящееся ко всему произведению целиком появилось позже. Об этом есть сообщение редакторов «Хранилища эры Тайсё», которые аккуратно поместили его на внешнем поле за ксиллографической рамкой страницы [7, строка 0536с01]. Видимо, им пришлось так поступить потому, что разошедшиеся варианты труда Чжи Яня часто имели сокращенные названия, в конце которых неизменно появлялось слово *чжан* [6]. Это говорит о том, что среди последующих издателей задним числом произвольно сложился некий консенсус относительно принадлежности труда к жанру чжан. Труд Чжи Яня можно считать точкой отсчёта появления чжана в качестве особого жанра.

Обратим внимание на то, что почти одновременно с работой Чжи Яня было завершено огромное сочинение «Чжан леса смыслов сада Закона Большой колесницы» (*Да шэн фа юань и линь чжан 大乘法苑義林章*) [8]. Оно приписывается Куй Цзи 窺基 (632—682) [9], стороннику школы Вэй-ши 唯識 (Только знание). Но следует отметить, что и тут в названии оригинала не было слова *чжан*, его добавили потом ¹[8, строка 0245а06]. Это означает, что отнесение того или иного произведения к разряду чжанов могло происходить без ведома автора. В чжаны могли быть записаны сочинения, изначально таковыми не являвшиеся. Восстанавливая историю жанра и выявляя его специфические черты, следует считаться с тем, что в огромном массиве буддисткой литературы на китайском языке слово *чжан* в названии не всегда точно отражало этапы развития жанра.

Эстафету Чжи Яня перенял его преемник Фа Цзан Сянь Шоу 法藏賢首 (643—712), считающийся третьим (или пятым) патриархом. Именно он

¹ Впрочем, японские редакторы начала XX в. сообщили о том, что добавили в название не только слово *чжан*, но еще и слово «смысл» (*и 義*), а также от себя приписали термин, обозначающий характер проделанной автором работы как «преподнес» (*чжуань 撰*) [8, строки 0245а04-0245а06].

по-настоящему оценил чжан как форму литературы с дидактической направленностью. В японском источнике сообщается, что он написал следующие произведения в жанре чжан: «Ворота в чжан о тематически смешанных частях Канона Хуа-янь» (*Хуа-янь цза чжан мэнь 華嚴雜章門*), «Чжан о самадхи в Хуа-янь» (*Хуа-янь сань-мэй чжан 華嚴三昧章*), «Чжан о раскрытии сердца бодхи» (*Фа боти синь чжан 發菩提心章*), «Чжан о десяти сокровенных» (*Ши сюань чжан 十玄章*) и «Чжан о золотом льве» (*Цзинь шицзы чжан 金師子章*) [10, строки 0302b04-0302b06].

Фа Цзан, продолжая начатое Чжи Янем, уменьшил размеры жанра, а тематически каждое сочинение стало концентрироваться вокруг ограниченного числа теоретических вопросов хуаяньского учения. Новые возможности жанра, открытые Фа Цзаном, позволили ему постепенно и методично создать новую философскую доктрину Хуа-янь. Внешне построенная на признании равноправия с другими направлениями, она акцентировала главенствующую роль хуаяньских идей. Это была заявка на то, чтобы сделать Хуа-янь важнейшим представителем китайского буддизма [6]. Таким образом, можно сказать, что жанр чжан не только фиксировал определённую форму изложения, но и участвовал в формировании хуаяньской доктрины как одного из интереснейших феноменов китайской мысли.

Современный исследователь буддизма расширяет список написанных Фа Цзаном чжанов, отмечая, что в становлении новой теории Хуа-янь важную роль сыграли: «Чжан о смыслах Одной колесницы и Трёх колесниц» (*И шэн сань чэн и чжан 一乘三乘義章*), «Чжан о причинах и плодах» (*Инь го чжан 因果章*), «Чжан о только знании» (*Вэй чжи чжан 唯識章*), «Чжан о вхождении в сферу Будды» (*Жу фо цзин-цзе чжан 入佛境界章*), «Чжан о чжэнь жу» (*Чжэнь жу чжан 真如章*), «Чжан о море Законов Одной колесницы» (*И шэн фа хай чжан 一乘法海章*), «Чжан о десяти землях» (*Ши ди чжан 十地章*), «Чжан об изменении того, на что полагаешься» (*Чжуань и чжан 轉依章*), «Чжан о поднимании связей» (*Юань ци чжан 緣起章*), «Чжан о природе и поднимании [связей]» (*Син ци чжан 性起章*), «Чжан о вращении сердца» (*Хуй синь чжан 迴心章*) [6].

Можно назвать также сочинение Фа Цзана «Хуаяньский чжан о том, как Одна колесница собирает воедино разделенные на части учения и смыслы» (*Хуа-янь и шэн цзяо и фэнь ци чжан 華嚴一乘教義分齊章*) [11]. Ниже мы вернемся к этому произведению.

Образцовыми сочинениями жанра чжан, связанными с деятельностью Фа Цзана, я бы предложила считать два произведения (даже несмотря на то, что одно из них не называется чжаном!): 1) «Сто ворот в море смыслов Канона Хуа-янь» (*Хуа-янь цзин и хай бай мэнь 華嚴經義海百門*) [12] и, конечно, короткий, но очень емкий «Чжан о золотом льве» (*Цзинь ши-цзы чжан 金師子章*) [13].

Фа Цзан внес наибольший вклад в развитие чжанов. Сменивший его четвертый (или шестой) хуаяньский патриарх Чэн Гуань 澄觀 (738—739) считается автором только одного произведения этого разряда — «Чжан, комментирующий гимны о семи местах и десяти собраниях из Канона Хуа-янь» (*Хуа-янь цзин ци чу цзю хуй сун ши чжан 華嚴經七處九會頌釋章*) [14].

Пятый (или седьмой) патриарх Цзун Ми 宗密 (780—841) не написал ни одного чжана (?).

В сер. IX в. вопрос создания буддийской литературы, и уж, конечно, жанровая проблематика потеряли свою актуальность. В 842 году император У-цзун 武宗, правивший в 840—846 гг., под влиянием советника — даосского монаха Чжао Гуй-чжэня 趙歸真 (782—846) издал указ, предписывавший всем буддийским монахам и монахиням вернуться к мирской жизни. 845 год ознаменовался разгромом буддийских монастырей. О том, в каком печальном состоянии оказалась в то время буддийская литература, можно составить представление по косвенному свидетельству седьмого (в другой системе отсчета — девятого) хуаяньского патриарха Цзинь Шуй Цзин Юаня 晉水淨源 (1011—1088). Подключившись к работе по восстановлению текста Фа Цзана «Золотой лев» уже на заключительном этапе, он отмечал, что изначально текст был таким, в котором «либо соединения беспорядочны и идея нарушена, либо предложения [чрезмерно] длинны и не соответствуют учению» [13, с. 93]. Сто лет буддисты переживали время разброда, разрушений, оторванности от мудрых книг.

Правящий дом Сун (960—1279) на всём протяжении своего существования благоволил к буддистам. В первый же год им стала оказываться всевозможная поддержка. Было прекращено гонение на монастыри. Возобновились контакты с буддийскими центрами Индии, куда на обучение отправлялись китайские послушники, и, в свою очередь, откуда приглашались авторитетные ученые мужи. Правительство вернулось к практике финансирования монастырей. Началась работа по изданию собрания буддийских письменных источников — «Да цзан». Появился запрос на восстановление и наведение порядка в буддийской литературе.

Благодаря записи Цзин Юаня, сделанной им в 1080 году, мы знаем, что на первом этапе возвращением к жизни книг занимались чаньский учитель Чжи Гуань 止觀, «великий муж» Чжао Синь Фа Дэн 昭信法燈 (894—971) и многие другие. Они вошли в историю под общим именем «Хранилище Цветка [лотоса] и Учителя Закона, Освятившие, Подобно Солнцу, Главный Путь на Перекрёстке Трёх Дорог» (*Хуа Цзан чжэ сань цюй чао юй фа ши 華藏者三衢昭昱法師*) [13, с. 93].

Восстановление буддийских сочинений в послетанское время происходило при непосредственном участии буддистов Японии и Кореи. На территории

этих двух стран обнаруживались полные или частичные списки текстов, навсегда утраченных в Китае. Естественно предположить, что эти счастливые, но случайные находки, не могли восполнить колоссальных потерь прежних лет. Работа по приведению в порядок текстов, прошедших через многие руки, шла очень трудно. Мы об этом можем судить по тому, как несколько десятков лет усилиями не одного поколения буддийских мыслителей шла работа над сверхкоротким сочинением Фа Цзана «Чжан о золотом льве». Когда она подошла к концу, ее участников уже не было в живых. Оказавшийся в одиночестве Цзин Юань помянул их в предисловии: «Их кисти остановились в счастливой обители “Среди облаков”» [13, с. 93—94].

Сочинения, которые, несмотря на все трудности, были возвращены верующим, оказывались в полной власти реставраторов, зачастую отделенных от авторов на 200—300 лет. Временной лаг делал задачу по возвращению оригиналов невыполнимой. Сомнительно, что Цзин Юань, человек другого времени, к тому же, не разделявший некоторых идей Фа Цзана, мог дополнить недостающие иероглифы также, как это сделал бы сам Сянь Шоу.

Несмотря на все усилия, к началу Южной Сун (1127—1279) ситуация была плачевной, буддийские школы находилась в упадке. По словам современников, «писавшие не знали, как вернуть интерес читателей, а учителя горестно вздыхали» [15, с. 241].

Жанр чжан по традиции оказывался в сфере интересов последователей Хуа-янь. На сей раз он был связан с деятельностью духовных наследников Цзин Юаня, так называемых «четырех великих Хуа-янь» (Хуа-янь сы да цзя 華嚴四大家). Перечислим поименно: Кэ Тан Ши Хуй 可堂師會 (1102—1166); Шань Си Дао Тин 善熹道亭 (даты жизни неизвестны, но одну работу закончил в 1192 г.); Гуань Фу Сяо Ань 觀復笑庵 (одну работу он завершил в 1146 г.); Си Ди У Линь 希迪武林 (работы завершал в 1201 г. и 1218 г.) [15, с. 240—243].

Они возглавили новый этап движения за возрождение учения. Свои задачи они видели в том, чтобы произвести инвентаризацию сохранившихся работ предшественников, откомментировать их, реставрировать нарушенные тексты, и таким образом создать базу для дальнейшего развития буддийского вероучения.

Какими замысловатыми путями проходила реставрация, которую также называли «возвращением к древности», можно судить по работе над уже упоминавшимся трудом Фа Цзана «Хуаяньский чжан о том, как Одна колесница собирает воедино разделенные на части учения и смыслы» [11].

На момент начала работы это произведение имело два разных списка, каждый из которых занимал одну тетрадь по три цзюаня. Один список был танский, записанный в Китае, другой был записан в Японии. Списки были объ-

единены под другим названием — «Чжан о пяти учениях в Хуа-янь» (*Хуа-янь у цзяо чжан 華嚴五教章*) [16, с. 524].

В 1166 г. за работу с текстом взялся Кэ Тан. Его позиция была радикальной. Он рассматривал текст как безнадежного больного, которому уже ничем помочь нельзя, но зато можно усугубить болезнь. За 26 лет редактирования и составления комментариев он создал только начальный цзюань. Отношение к труду, который он взялся воссоздавать, а также методы своей работы он очень точно отразил в новом заглавии с помощью всего двух иероглифов, добавленных к заглавию Фа Цзана — *фэнь синь 焚薪*, дословно означающих «подбрасывать дрова в огонь». Имелось в виду, что вместо тушения пожара люди лишь подбрасывают дрова в огонь, подобно этому же и редакторы старых текстов, пытаясь вернуть их в исходное состояние, лишь усугубляют их никчемность. А чтобы смысл двух иероглифов был более понятным, Кэ Тан сделал приписку: «подбрасываем дрова, а болезнь неизлечима» (*чжэ синь гао хуан 折薪膏肓*) [17].

Когда Кэ Тан прекратил свой земной путь, начатые им труды по обновлению чжана Фа Цзана завершал его ученик Шань Си. Он отказался от экстравагантной приписки учителя, но сохранил ему верность в отношении к первоначальному тексту. Поэтому в конечном итоге вместо исходных трёх цзюаней Фа Цзана отредактированное произведение выросло до шести цзюаней. Работа была завершена в 1192 году и вместе с частью, подготовленной учителем, получила наименование «Хуаяньский чжан о том, как Одна колесница собирает воедино разделенные на части учения и смыслы. Записи о возвращении к древности» (*Хуа-янь и шэн цзяо и фэнь ци чжан фу гу цзи 華嚴一乘教義分齊章復古記*) [16, с. 524].

Но оказывается, что чудесные изгибы преобразований сочинения Фа Цзана этим не исчерпывались. Дело в том, что Шань Си комментировал так, что по сути пересказал свой собственный, уже завершённый труд [16, с. 524]. Получилось, что Фа Цзан, излагал свои мысли, опираясь на книгу Шань Си, который жил на 500 лет позже самого Фа Цзана!

В последующие годы работа Фа Цзана о том, как «Одна колесница собирает воедино разделенные на части учения и смыслы» в обновленном виде оказалась в центре ученых дискуссий. Волонтаристский подход к тексту Шань Си и его учителя и то, во что они превратили старый текст, понравился далеко не всем. Си Ди написал один цзюань с разбором допущенных ошибок под названием «Критика записей о возвращении к древности» (*Пин фу гу цзи 評復古記*), другое название — «Запись о подбрасывании дров» (*Чжэ синь цзи 折薪記*) [16, с. 524].

К жанру чжан обращались также японские буддисты того времени. Сёсин (Shōshin) / Чжэн Чжэнь 證眞 (ок. 1153—1214) — монах школы Тянь-тай /

Тэндай в 1188 г. написал по-китайски «Чжан об одинаковом и разном в двух школах — Тянь-тай и Чжэнь-янь» (*Тянь-тай Чжэнь-янь эр цзун тун и чжан 天台眞言二宗同異章*) [18].

Сложная и многослойная история складывания и бытования жанра чжан в предтанское, танское и сунское время отразила изменчивость внешних обстоятельств, прежде всего, политических процессов, но также и состояние самой буддийской общности, равно как и уровень пассионарности и профессионализма ее лидеров, и — что очень по-человечески — борьбу амбиций.

Жанровые характеристики чжанов

Японский буддийский мыслитель и историк, между прочим, составитель географической карты мира на основе буддийской космогонии, Хотан (Hōtan) / Фэн Тань 鳳潭, он же Сосюн (Sōshun) / Сэн Цзюнь 僧濬 (1761—1787), охарактеризовал чжан как что-то особенное. Он поставил в заслугу Цзин Юаню то, что он бережно отнёсся к сохранению термина *чжан* в названиях отредактированных им танских источников. Он написал: «Имя *чжан* по типу произведения, это в высшей степени особое наименование! Поэтому сунский Цзин Юань, тщательно выверяя текст, написал в предисловии, что тип произведения записан прежним патриархом — первоначальным автором (*Чжан чжи бяо мин, цзюэ ю шу хао. Гу Сун Цзин Юань чжун цзюэ сюй юнь. Юань-фу сянь-цзу чжи бяо ти е 章之標名。厥有殊號。故宋淨源重校序云。原夫先祖之標題也*)» [10, строки 0302c22-0302c24].

В чём состояли жанровые особенности чжанов? Много писал об этом Гёнэн (Gyōnen) / Нин Жань 凝然 (1240—1321) — великий учитель буддизма периода Камакура. Свои суждения и выводы он включил в грандиозное сочинение «Записи, открывающие путь к Чжану о пяти учениях» [19]. Авторитетное мнение Гёнэна стало для нас точкой опоры.

Именно Гёнэн оставил очень важное, нигде больше нам не попадавшееся, свидетельство о том, что в древности чжаном назывались сложенные вместе дощечки для письма и устанавливания последовательности между ними. [19, строки 0297b14-0297b15]. Вероятно, что именно этим объясняется упорядоченность структуры чжана и регулярность его формы.

Язык буддийских чжанов Гёнэн характеризовал с помощью яркой метафоры: «Язык чжана подобен движению вперед, когда держишь над собой солнце и луну (*Чжан юй жу цзе жи юэ эр син е 章語如揭日月而行也*) [19, строка 0338b28]. Видимо, под этим подразумевалось то, что требованием, предъявляемым к жанру, была ясность, освещающая путь к знаниям.

От чжана также требовалась красота языкового оформления и лаконичность изложения. Тексты Фа Цзана считались образцовыми с точки зрения

стилистики жанра. Гёнэн писал: «Великий учитель Сянь Шоу — создал письменные произведения чжаны; они кратки, но конкретны; глубоки, но и красивы (*Сянь Шоу да-ши, со чжи вэнь чжан, цзянь эр ю яо, цзин эр ю мэи* 賢首大師。所製文章。簡而又要。精而又美) [19, строки 0333с21-0333с22]. Из чего можно заключить, что язык произведений жанра чжан должен был быть кратким, конкретным, утончённым и раскрывающим глубокую суть малыми языковыми средствами.

Правда, эти же требования экстраполировались на все комментаторские и обучающие жанры по Канону Хуа-янь. Идеальный хуаяньский текст и его создатели должны были обладать следующими характеристиками: «Текст и речь различаются мало; четыре знака создают фразу. В [описаниях] дел нет путаницы: конкретны, тонки, глубоки, изысканы; умерены, прямые и холодно-спокойны!» (*Вэнь янь шао и, сы цзы чэн цзюй, ши у хунь лань, яо мяо цзин я, чжун чжэн лэн янь* 文言少異。四字成句。事無混濫。要妙精雅。中正冷焉) [19, строки 0333с25-0333с26]. Не трудно заметить, что тут сам Гёнэн старался укладываться в классические четыре слова.

Однако вопрос с произведениями Фа Цзана сильно запутан, потому что некоторые произведения, автором которых он считается, записаны после его смерти, а некоторые подверглись настолько серьёзным переработкам, что, по мнению позднейших издателей, мало что сумели сохранить из совершенного языка третьего (пятого) патриарха Хуа-янь. Поэтому трудно все работы, подписанные именем Фа Цзана, рассматривать как образец. Гёнэн отметил, что бывают произведения за авторством Фа Цзана, однако «язык текста вульгарный и невежественный, разбивка на синтагмы беспорядочно перемешана. [Это] не похоже на ту дорогу, по которой постоянно шёл Сянь Шоу, разбивая в произведениях чжан и шу письма и слова на синтагмы» (*вэнь янь бэй чжо, цзюй доу ца луань, бу сы Сянь Шоу чан ту чжан шу вэнь янь цзюй доу* 文言卑拙。句逗雜亂。不似賢首常途章疏文言句逗) [19, строки 0333с20-0333с21].

Вопреки высокой общей оценке деятельности Цзин Юаня, Гёнэн упрекал его в том, что, работая с текстами Фа Цзана, он допускал ошибки, интерпретировал их по-своему и нарушал исконную последовательность в изложении. Поэтому в Японии тексты танского времени подвергались глубокому текстологическому анализу с привлечением оказавшихся там первоисточников, их группировали заново, «соединяли так, чтобы было правильно (*бин и вэй чжэн* 竝以爲正)» [19, строка 0298b16].

Выше мы затронули вопрос об авторской ответственности. Он имеет прямое отношение к оформлению чжанов. Имена авторов, проставленные в текстах — это результат позднейшей деятельности редакторов. Буддисты в Китае встраивались в прописанную в древних книгах традицию демонстративной скромности и самоуничижения, в том числе, в отношении к своим трудам.

Они стремились подражать Конфуцию, который не *создавал*, но *передавал* (шу 述) мысли древних. Статус передатчика чужой мудрости был выше статуса создателя. По свидетельству Гёнэна, первый считался мудрецом, а второй — просветленным или проясненным: «Создающий называется мудрецом, передающий называется прояснённым» (цзо чжэ юэ шэн, шу чжэ юэ мин 作者曰聖。述者曰明) [19, строка 0297b19]. Но буддийские авторы шли даже дальше Конфуция, полностью отказываясь от упоминания своего имени. Поэтому в чжанах, впрочем, как и в других сочинениях китайцев, трудно встретить сообщение о том, что «такой-то сочинил текст». Сообщения об авторе в буддийских текстах заменяли терминами: фэн 奉 (принимать, принимать обеими руками), шу 疏 (глубокое толкование), чжу 註, 注 (снабжать комментариями), чао 鈔 (краткое изложение большой книги), цюань 詮 (подробно разъяснять), чжуань 撰 (подносить, покорно подносить), шу 述 (передавать). Применительно к чжанам обычно использовались два последних термина.

Функция чжана состояла в том, чтобы кратко и доходчиво разъяснять написанное в канонах-сутрах, то есть, это была обучающая литература: «Надо полагаться на текст чжана, тогда можно овладеть текстом Канона» (И чжан ти най цюй цзин ти 依章題仍取經題) [19, строка 0295c23].

При создании чжана соблюдалась определённая процедура оформления. Почерпнутые в сутрах мысли «расставляются по порядку, формируется последовательность, отбираются образцы и создается чжан» (бу ле чэн цы, цюань бяо цзо чжан 布列成次。詮表作章) [19, строки 0297b22-0297b23].

Сквозная разбивка крупного текста осуществлялась с помощью пронумерованных свитков (цзюань 卷), внутри которых могли быть разделы (пинь 品) [19, строка: 0335c14]. В «Золотом льве» весь текст разделён на 10 частей (ди 第). Цифра десять символически означала полноту круга, в который вписывается крест иероглифа «десять».

Хуаяньский чжан также предполагал тематический принцип упорядочивания структуры, так называемые десять «ворот». «Ворота» открывались постепенно и в определённой последовательности. Последовательность была важна потому, что «ворота» в конце-концов были призваны разъяснить самые сложные теории, понимание которых выводило на сторону, где начиналось запределье.

«Ворота» по значимости изложенных в них суждений делились на первые и остальные. Начальные ворота содержали самый общий и главный тезис. Девять прочих ворот — отдельные, лишённые всеобщности, положения. Тем самым, эта структура отсылала к диалектике общего (цзун 總) и отдельного (бе 別) [19, строки 0297c20-0297c22].

К концу сунского времени выяснилось, что в Китае и Японии существуют расхождения по вопросам последовательности раскрытия «ворот» и их рас-

положения в танских чжанах в сравнении с их сунской редакцией [19, строки 0298b07-0298b08].

Композиция «Чжана о золотом льве», восстановленного в сунское время, возможно, отражала общие принципы организации жанра как они понимались в Китае тех лет. Пять первых частей рассказывали об основных понятиях хуаяньской теории. Шестая часть пошагово знакомила с пятью буддийскими учениями, пятым из которых оказывалось Хуа-янь, сумевшее объединить в себе четыре других школы. Седьмая часть также, как и все произведение, была организована с помощью десяти «ворот», наглядно демонстрируя принцип включения малого (десять «ворот» части) в большое (десять «ворот» всего сочинения), и, соответственно, большого в малое. Посвящена она механике действия и взаимодействия основных законов. Восьмая часть знакомит с концепцией *сян 相*. Две последние части были сконцентрированы на подготовке и вхождению в нирвану.

Несмотря на значительный вклад Фа Цзана в развитие жанра чжана, требования к его структуре и содержанию складывались постепенно. Сунские реставраторы и комментаторы «Золотого льва» отмечали, что Фа Цзан не изобрел, но «изменил» десятые «ворота» из седьмой части [13, с. 109].

Язык чжана в идеале, по-видимому, должен был соответствовать принципам красоты и удобства. Для этого текст разбивался на синтагмы, каждая из которых состояла из равного числа знаков. Примером подобного текста, записанного фразами из четырёх иероглифов, могут служить некоторые части «Чжана о золотом льве». Например, часть 7.8: «*Шо цы ши цзы / и бяо у мин / юй ци цзинь ти / цзюй чжан чжэнь син / ли ши хэ лунь / куан а лай ши / лин шэн чжэн цзе*» 說此師子 / 以表無明 / 語其金體 / 具障真性 / 理事合論 / 況阿賴識。令生正解。 («Говорят “то есть лев” — / и демонстрируют отсутствие ясности. / Произносят “его золотое тело” — / сполна освещают истинную природу. / Суждение, объединяющее *ли, ши,* / похоже на знание алаи — / побуждает к рождению правильного понимания») [13, с. 107]. Это умение укладывать мысль в симметричные фразы впоследствии было утрачено. Впрочем, нельзя исключить того, что это была не более, чем мечта об идеальной форме, которая в действительности так до конца никогда и не была воплощена в жизнь.

Произведения жанра чжан, как мы видим, носили нормативный характер.

Обязательным требованием к ним было наличие чёткой структуры. Эта структура определялась как внешними правилами упорядочивания текста, так и внутренними рамками, появлявшимися в результате кодификации хуаяньских теорий. Кстати, регулярность свойственна и самой графеме слова чжан. Возможно, что это отсылает нас к тому совсем глубокому прошлому, когда чжаны складывались из деревянных дощечек.

По содержанию тексты были обучающими. Объём текстов мог быть разным — от очень коротких до весьма внушительных. Обращает на себя внимание тот факт, что в китайских Канонах-сутрах встречаются вставки, имитирующие индийские шлоки, выстроенные столбиком из симметричных фраз с равным числом знаков, от четырех до шести-семи. Можно предположить, что создававшиеся в педагогических целях чжаны заимствовали индийскую методику меморизации. Педагогические задачи, ставившиеся перед сочинениями этого жанра, во многом объясняют требования красоты и ясности изложения, предъявлявшиеся к языку.

Вопрос о чжане не должен рассматриваться изолированно ото всей системы жанров, принятой в классической литературе китайских буддистов. Именно системный подход может помочь при определении их конкретных значений. Уровень работы с буддийскими текстами в Китае был настолько высок, что все сочинения так или иначе подпадали под определённые тематические и жанровые рубрики. Текстологическая культура танского и сунского времени складывалась из двух потоков — во-первых, большой опыт создания и каталогизации письменных памятников, копившийся ещё с чжоуского периода, и во-вторых, заимствованная в Индии аналитическая база и привнесённые новые формы. Некоторые из этих жанров переводились так, что создавались новые термины, а некоторые входили в Китай путём наложения уже известных китайских терминов на сочинения буддистов. Сутры в Китае становились «Канонами» (*цзин* 經), а шастры — «беседами» (*лунь* 論).

Современные исследователи буддизма ошибочно воспринимают названия двух стоящих рядом в книге жанров *чжан* и *шу* 疏 (глубокое толкование) как бином и нередко объединяют их под общим названием — *чжан-шу* 章疏 [19, с. 17]. Действительно, оба жанра были «околосутровыми» и разъясняющими. Но, при этом, каждый из них занимал свою собственную нишу. Чжаны, как мы уже успели убедиться, были нацелены на обучение, а шу представляли собой «глубокое толкование» сутр, иными словами, серьёзное научное исследование. К сожалению, до сих пор не появилось чёткого понимания системы жанров китайской буддийской литературы и того, чем они отличаются друг от друга. Исключением являются лишь Каноны (*цзин* 經) и шастры (*лунь* 論).

К чжанам охотно обращались, в первую очередь, теоретики Хуа-янь, толковавшие Канон Хуа-янь. То есть, тот или иной термин, с помощью которого определялся жанр сочинения, видимо, зависел не только от формальных особенностей текста, но и от принадлежности его к определённой буддийской школе.

Создателями произведений типа *чжан* были по преимуществу представители Хуа-янь, но это не было прерогативой одного направления. Например, в 916 году Бёзо (Byōzo), по-китайски Пин Цзо 平祚 — видный японский после-

дователь школы Фа-сян (Hossō) из монастыря Тодайцзи, создал каталог «Шу и чжаны школы Фа-сян» (*Фа-сян цзун чжан шу 法相宗章疏*) [20]. (Отметим, что сообщения об авторе страдают противоречием. Принято считать, что книгу «записал» (лу 錄) Пин Цзо. Однако из вступления к самому её тексту следует, что «Великий учитель Закона Пин Цзо принял её обеими руками (фэн 奉) от записавшего (лу 錄) её мудреца Ванчи 王勅») [20, строка 1138b10].

Следует отметить то, что жанры китайской буддийской литературы это большая и глубокая тема, которая практически остаётся *tabula rasa*. Нам, к сожалению, известна только одна глубокая статья в этой области — о жанре биографий выдающихся буддийских монахов. Её автор Марк Блум идёт от изучения произведений японских буддистов, но так как в рассматриваемые им времена существовало единое культурное пространство с Китаем, то приводимые им факты и выводы вполне могут быть перенесены на китайское поле [21]. Китайские буддийские жанры ещё ждут своих исследователей.

Выводы

Буддийская литература старого Китая вызывающая пиетет у человека нашего времени, независимо от его собственных воззрений, привлекает к себе внимание многочисленных исследователей по всему миру. В ней отразилась богатая и непрямая история буддизма в Китае. Воспользовавшись названием известного произведения «Резной дракон литературы» как метафорой, мы можем говорить о «Резном драконе буддийской литературы», которая подобно пляшущему дракону, извивающемуся то в одну, то в другую сторону, удивляет поворотами, резкими перепадами, периодами взлета теоретической мысли и полным упадком и потерей интереса к сложным интеллектуальным конструкциям, чтобы потом снова повернуться к удивленному наблюдателю возрожденной стороной.

Мы попытались показать это на примере одного жанра китайской буддийской литературы. Его можно отнести к разряду обучающей литературы, создававшейся главным образом китайскими толкователями Канона Хуа-янь и призванной в облегченной для усвоения форме ознакомить с базовыми понятиями учения. Слово *чжан* в названиях произведений фиксируется в предтанское и сунское время, но в наибольшей степени им пользовались в танскую эпоху, и особенно — Фа Цзан и связанное с его именем направление Хуа-янь. Сам термин в данном случае означает «разъяснение». Незвестный за пределами китайской цивилизационной ойкумены особый жанр, даже при условии абсолютно точного перевода, не покрывается одним единственным иноязычным словом, поэтому будет правильно оставлять китайское название без перевода.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Стабурова Е.Ю.* Термин *чжан* 章 в названиях буддистских сочинений: проблема жанровой принадлежности и перевода // *Общество и государство в Китае*. Т. XLV. Ч. 1. М.: ИВ РАН, 2015. С. 682—693.

2. Тайсё синсю дай дзюкё / Такакусу Дзюндзиро, Ватанабэ Кайкёку (Заново исправленный великий канон хранилища эры Тайсё / Ред. Такакусу Дзюндзиро, Ватанабэ Кайкёку). Taishō shinshū dai zōkyō 大正新修大藏經 / Takakusu Junjirō 高楠順次郎 (1866—1945), Watanabe Kaikyoku 渡辺海旭 (1872—1932). Токио: Taishō Issaikyō Kankōkai 大正一切經刊行會, 1924—1932 [—1935] 年. 100 volumes. [Электронный ресурс]: [Tokyo:] The SAT Daizōkyō Text Database Committee (SAT), 1998—2021. URL <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/ddb-bdk-sat2.php?lang=en> (дата обращения: 24.03.2022).

3. Хуй Юань шу. Да шэн и чжан (Хуй Юань передал. Чжан о смыслах Большой колесницы) // Заново исправленные каноны великого хранилища эры Тайсё. Токио: Тайсё иссайкё канкокай, 1924—1932. Т. 44, № 1851. 慧遠述. 大乘義章 // Taishō shinshū dai zōkyō 大正新修大藏經. Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai 大正一切經刊行會, 1924—1932. 年. Vol. 44, № 1851. URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2012/T1851_.44.0465a01:0465a01.cit (дата обращения: 24.03.2022).

4. Цзунцзяо цыдянь / Жэнь Цзи-юй чжубянь (Словарь религий / Гл. ред. Жэнь Цзи-юй). Шанхай: Шанхай цышу чубаньшэ, 1983. 1343 с. 宗教詞典 / 任繼愈主編. 上海: 上海辭書出版社, 1983年. 1343頁.

5. 慧遠 (Хуй Юань) // *Имена в буддизме* Buddhist Studies Person Authority Databases (Beta Version). URL: <https://authority.dila.edu.tw/person/?fromInner=A001204> (дата обращения: 24.03.2022).

6. Хуа-янь кун-му чжан // Фо гуан да цыдянь / Цы И фа-ши чжу-бянь (Чжан по тематическим рубрикам Канона Хуа-янь // Большой словарь света Будды / Гл. ред. Учитель Закона Цы И). 華嚴孔目章 // 佛光大辭典 / 慈怡法師主編. URL: <http://buddhaspace.org/dict/fk/data/%25E8%258F%25AF%25E5%259A%25B4%25E5%25AD%2594%25E7%259B%25AE%25E7%25AB%25A0.html> (дата обращения: 24.03.2022).

7. Чжи Янь цзи. Хуа-янь цзин нэй чжан мэнь дэн цза кун-му чжан (Чжи Янь собрал. Чжан по тематически однородным и смешанным рубрикам ворот в чжаны, разъясняющие содержание Канона Хуа-янь) // Заново исправленные каноны великого хранилища эры Тайсё. Токио: Тайсё иссайкё канкокай, 1924—1932. Т. 45, № 870. 智嚴集. 華嚴經內章門等雜孔目章 // Taishō shinshū dai zōkyō 大正新修大藏經. Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai 大正一切經刊行會, 1924—1932. 年. Vol. 45, № 1870. URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2012/T1870_.45.0503a01:0536c01.cit (дата обращения: 24.03.2022).

8. Куй Цзи чжуань. Да шэн фа юань и линь чжан (Куй Цзи преподнес. Чжан леса смыслов садов Закона Большой колесницы) // Заново исправленные каноны великого хранилища эры Тайсё. Токио: Тайсё иссайкё канкокай, 1924—1932. Т. 45, № 1861. 窺基撰. 大乘法苑義林章 // Taishō shinshū dai zōkyō 大正新修大藏經. Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai 大正一切經刊行會, 1924—1932. 年. Т. 45, № 1861. URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2012/T1861_.45.0245a01:0245a01.cit (дата обращения: 24.03.2022).

9. 窺基 (Куй Цзи) // 人名規範檢索 Buddhist Studies Person Authority Databases (Beta Version). URL: <https://authority.dila.edu.tw/person/?fromInner=A001019> (дата обращения: 24.03.2022).

10. Фэн Тянь (Хотан, *Hōtan*) чжуань. Хуа-янь и шэн цзяо фу цзун куан чжэнь чао. (Фэн Тянь (Хотан, *Hōtan*) преподнес. Хуа-янь о том, как Единая колесница разделяет учения — краткое изложение в помощь общине в восстановлении истины) // Заново исправленные каноны великого хранилища эры Тайсё. Токио: Тайсё иссайкё канкокай, 1924—1932. Т. 73, № 2344. 鳳潭撰. 華嚴一乘教分記輔宗匡真鈔 // Taishō shinshū dai zōkyō 大正新修大藏經. Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai 大正一切經刊行會, 1924—1932年. Vol. 73, № 2344. URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2012/T2344_73.0301a01:0302a01.cit (дата обращения: 24.03.2022).

11. Фа Цзан шу. Хуа-янь и шэн цзяо и фэнь ци (Фа Цзан передал. Хуаяньский чжан о том, как Одна колесница собирает воедино разделенные на части учения и смыслы) // Заново исправленные каноны великого хранилища эры Тайсё. Токио: Тайсё иссайкё канкокай, 1924—1932. Т. 45, № 1866. 法藏述. 華嚴一乘教義分齊章 Taishō shinshū dai zōkyō 大正新修大藏經. Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai 大正一切經刊行會, 1924—1932年. Vol. 45, № 1866. URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2012/T1866_45.0477a01:0477a01.cit (дата обращения: 24.03.2022).

12. Фа Цзан шу. Хуа-янь цзин и хай бай мэнь (Фа Цзан передал. Сто ворот в море смыслов Канона Хуа-янь) // Заново исправленные каноны великого хранилища эры Тайсё. Токио: Тайсё иссайкё канкокай, 1924—1932. Т. 45, № 1875. 藏法述. 華嚴經義海百門 Taishō shinshū dai zōkyō 大正新修大藏經. Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai 大正一切經刊行會, 1924—1932年. Vol. 45, № 1875. URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2012/T1875_45.0627a01:0627a01.cit (дата обращения: 24.03.2022).

13. Хуа-янь цзинь шицзы чжан // Юн-лэ бэй цзан (Чжан о золотом льве в Хуа-янь // Северное Хранилище Юн-лэ). Пекин: Сяньчжуан шуцзюй, 2008. Т. 175. С. 93—123. 華嚴金師子章 // 永樂北藏. 北京: 綫裝書局, 2008年. 第175冊. 第93—123頁.

14. Чэн Гуань чжуань шу. Хуа-янь цзин ци чу цзю хуй сун ши чжан (Чэн Гуань преподнёс и передал. Чжан с комментариями гимнов о семи местах и десяти собраниях из Канона Хуа-янь // Заново исправленные каноны великого хранилища эры Тайсё. Токио: Тайсё иссайкё канкокай, 1924—1932. Т. 36, № 1738). 澄觀撰述. 華嚴經七處九會頌釋章 // Taishō shinshū dai zōkyō 大正新修大藏經. Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai 大正一切經刊行會, 1924—1932年. Vol. 36, № 1738. URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2012/T1738_36.0709c08:0709c08.cit (дата обращения: 24.03.2022).

15. Сянь Ду Фа-ши. Хуа-янь сюэ чжуаньти яньцзю (Учительница Закона Сянь Ду. Исследование отдельных вопросов Хуа-янь). Тайбэй: Хуа-янь ляньюшэ, 2008. 413 с. 賢度法師. 華嚴學專題研究. 台北市: 華嚴蓮社, 2008年. 413頁.

16. Фо цзяо да цыдянь / Жэнь Цзи-юй чжубянь (Большой словарь буддийского учения / Гл. ред. Жэнь Цзи-юй). Нанкин: Цзянсу гуцзи чубаньшэ, 2002. 1478 с. 佛教大辭典 / 任繼愈主編. 南京: 江蘇古籍出版社, 2002年. 1478頁.

17. Сун Ши Хуй лу. Хуа-янь и шэн цзяо и фэнь ци чжан фэнь синь (Сунский Ши Хуй записал. Хуаяньский чжан о том, как Одна колесница собирает воедино разделенные на части учения и смыслы. Подбрасывание дров в огонь). 師會錄. 華嚴一乘教義分齊章焚薪. URL: <https://www.doc88.com/p-4873473877904.html> (дата обращения: 24.03.2022).

18. Чжэн Чжэнь / Сёсин (*Shōshin*) чжуань. Тянь-тай Чжэнь-янь эр цзун тун чжан. (Чжэн Чжэнь преподнёс. Чжан об одинаковом и разном в двух школах — Тянь-тай и Чжэнь-янь) // Заново исправленные каноны великого хранилища эры Тайсё. Токио: Тайсё иссайкё канкокай, 1924—1932. Т. 74, № 2372) 證眞撰。天台眞言二宗同異章 *Taishō shinshū dai zōkyō* 大正新修大藏經. Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai 大正一切經刊行會, 1924—1932年. Vol. 74, № 2372. URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2012/T2372_74.0417a04:0417a04.cit (дата обращения: 24.03.2022).

19. Нин Жэнь / Гёнэн (*Gyōnen*). У цзяо чжан тун лу цзи. Цзюань 1—48. (Записи, открывающие путь к Чжану о пяти учениях. Цзюань 1—48 // Заново исправленные каноны великого хранилища эры Тайсё. Токио: Тайсё иссайкё канкокай, 1924—1932. Т. 72, № 2339). 凝然。五教章通路記。卷1—48 // *Taishō shinshū dai zōkyō* 大正新修大藏經. Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai 大正一切經刊會, 1924—1932年. Vol. 72, № 2339. URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2012/T2339_72.0295a01:0295a01.cit (дата обращения: 24.03.2022).

19. Фан Ли-тянь. Чжунго фоцзяо чжэсюэ яои (Фан Ли-тянь. Важнейшие идеи философии китайского буддизма). Пекин Чжунго Жэньминь дасюэ чубаньшэ, 2003. Т. 1. 608 с. 方立天。中国佛教哲学要义。北京: 中国人民大学出版社, 2003年。上卷。608頁。

20. Пин Цзо / Бёзо (*Byōzo*) лу (Пин Цзо / Бёзо (*Byōzo*) записал. Фа-сян цзун чжан шу (Шу (глубокие толкования) и чжаны школы Фа-сян // Заново исправленные каноны великого хранилища эры Тайсё). Токио: Тайсё иссайкё канкокай, 1924—1932. Т. 55, № 2180. 平祚錄。法相宗章疏 // *Taishō shinshū dai zōkyō* 大正新修大藏經. Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai 大正一切經刊行會, 1924—1932年. Vol. 55, № 2180. URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2012/T2180_55.1138b05:1138b01.cit (дата обращения: 24.03.2022).

21. *Blum Mark L. Biography as Scripture. Ōjōden in India, China, and Japan // Japanese Journal of Religious Studies. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2007. No 2 (34). P. 329—350.*

Р.В. Березкин

Фуданьский университет,
Институт востоковедения РАН

КОРОЛЬ ЛИР И ЕГО ДОЧЕРИ В КИТАЙСКОМ ОБЛИЧЬЕ? ЛЕГЕНДА О ПРИНЦЕССЕ МЯО-ШАНЬ И ФОЛЬКЛОРНЫЕ СЮЖЕТЫ



История принцессы Мяо-шань, которая считается земным воплощением бодхисаттвы Гуань-инь 觀音 (Гуань-ши-инь 觀世音, санскр. Авалокитешвара), является одной из самых популярных буддийских легенд в китайской простонародной литературе периодов Мин (1368—1644) и Цин (1644—1911). Она используется в песенно-повествовательной литературе, традиционном романе и драме, самые ранние образцы которых относятся к XVI—XVII вв.¹ Сюжет о Мяо-шань занимает важное место в истории китайского буддизма, особенно его простонародных модификаций, так как он представляет одну из женских форм Гуань-инь, которые получили распространение в Китае, начиная с периода Сун (960—1279); в то время как в первоначальной форме буддизма Авалокитешвара представлялся как божество мужского пола. Таким образом, он составляет важную часть процесса гендерной трансформации бодхисаттвы Гуань-инь в китайской религии.

В отечественном китаеведении этот сюжет обсуждался прежде всего в контексте исследований «Баоцзюань о Сяншани» (Сяншань баоцзюань 香山寶卷), который является одной из самых известных редакций этого сюжета в настоящее время². В этой статье предпринята попытка сравнительного анализа

¹ Перечень основных произведений на этот сюжет в китайской простонародной литературе с их обстоятельным анализом, см.: [1; 2].

² См.: [3, с. 274—278; 4, р. 307—344; 5, р. 204—217].

легенды о Мяо-шань (в том виде в котором она известна в ранних китайских письменных памятниках) и сходных фольклорных сюжетов в целях выяснения происхождения этого сюжета в китайской литературе.

«Баоцзюань о Сяншани» и история его сюжета

Старейшая из сохранившихся редакций «Баоцзюань о Сяншани» представлена повторным изданием, которое было напечатано в Ханое в 1772 г. и воспроизводит ксилограф из Нанкина (без даты, ок. конца XVI— начала XVII в.) с полным названием «Баоцзюань о Великой милосердной бодхисаттве с горы Сяншань» (*Да бэй пуса Сяншань баоцзюань 大悲菩薩香山寶卷*)¹. Другая ранняя редакция текста, с полным названием «Сутра основных деяний бодхисаттвы Гуань-ши-инь» (*Гуань-ши-инь пуса бэнь син цзин 觀世音菩薩本行經*) представлена в издании из Ханчжоу, датированном 1773 г., но сохранилась она только в частной коллекции японского ученого Ёсиока Ёситоё (1916—1979) и была им опубликована в 1971 г. [7, р. 115—194]. Долгое время исследователи жанра баоцзюань считали ханчжоускую редакцию 1773 г. старейшей². Ханойская (нанкинская) редакция баоцзюань была обнаружена акад. Б.Л. Рифтиным (1932—2012) в библиотеке Академии общественных наук Вьетнама в 1973 г., когда он изучал там материалы на китайском языке. В то время этот текст не привлек внимание вьетнамских ученых; в 2011 г. нами совместно с Б.Л. Рифтиным было написано исследование ханойской редакции, где мы доказывали раннее происхождение этого текста (ок. XIV—XV вв.), а также продемонстрировали его место в системе произведений на этот сюжет в китайской простонародной литературе [8, р. 445—499].

«Баоцзюань о Сяншани» основывается на значительно более ранних материалах. Старейшая версия легенды о Мяо-шань, обнаруженная на сегодняшний день, «История Бодхисаттвы великого милосердия с горы Сяншань в Жучжоу» (*Жучжоу Сяншань Дабэй пуса чжуань 汝州香山大悲菩薩傳*) принадлежит кисти ученого-чиновника Цзян Чжи-ци 蔣之奇 (1031—1104), который в 1100 г. посетил монастырь на горе Сяншань в уезде Баофэн 寶豐 области Жучжоу 汝州³ и слышал там от монахов историю принцессы Мяо-шань⁴. Этот текст затем

¹ Помимо основного текста баоцзюань и предисловия, которое, возможно, было написано в Китае, ханойское издание содержит еще два вьетнамских предисловия, написанных в 1772 г. на ханьване 漢文 (местный вариант древнекитайского языка). Об истории переиздания этого текста в Ханое, см.: [6, р. 1—33].

² Более позднее издание этой же редакции (ксилограф 1872 г. издательства Ихуатан, Шанхай) хранится в Институте Восточных рукописей РАН в Петербурге, см.: [3, с. 274].

³ Современный город Пиндиншань 平頂山 провинции Хэнань.

⁴ О Цзян Чжи-ци и монастыре Сяншаньсы, см., например, [9, р. 195—212].

был вырезан на стеле в монастыре Сяншань, а в 1103 г. его вырезали и на стеле в монастыре Верхнего Тяньчжу (上天竺寺) в Ханчжоу, что очевидно было связано с переводом Цзян Чжи-ци на новую должность в Ханчжоу [10, p. 273].

Тексты обеих стел полностью не сохранились, но с помощью эстампажей и фотографий их уцелевших частей английскому ученому Глену Дадбриджу (1938—2017), который первым в мире начал изучать историю легенды о Мяо-шань в контексте китайской религии и культуры, удалось восстановить большую часть первоначального текста Цзян Чжи-ци [1, p. 24—34]¹. Несмотря на то, что в этом тексте происхождение легенды о Мяошань связывается с именем Дао-сюаня 道宣 (596—667), известного монаха эпохи Тан, более ранней редакции легенды о Мяо-шань, чем текст Цзян Чжи-ци, китайским ученым пока найти не удалось [1, p. 11—12]. Интересно, что и ханойская редакция «Баоцзюань о Сяншани» содержит указание на Цзян Чжи-ци и его текст; они упоминаются в третьем предисловии, которое возможно происходит из первоначальной нанкинской редакции [8, p. 456]. Таким образом, анонимному автору (или редактору) самой ранней известной редакции «Баоцзюань о Сяншани» был известен текст Цзян Чжи-ци, который он очевидно тоже считал самым ранним вариантом этой легенды.

Вот краткое содержание текста Цзян Чжи-ци в сопоставлении с более поздними редакциями сюжета:²

Мяо-шань была третьей дочерью царя [Мяо]-чжуана в мифической стране³, у которого не было сыновей. Отец потребовал от своих дочерей выйти замуж и обеспечить его наследниками. Две старшие дочери согласились, а Мяо-шань отказалась, так как хотела изучить учение Будды и выйти из круговорота перерождений. Мяо-чжуан сначала разрешил ей уйти в монастырь с той целью, чтобы вынудить ее подчиниться, заставив настоятельницу убедить ее вернуться во дворец. Когда этот его план провалился, Мяо-чжуан в гневе приказал сжечь монастырь вместе с монахинями. Благодаря своим волшебным способностям, Мяо-шань не погибла в огне. Тогда Мяо-чжуан приказал казнить ее. Тем не менее, божества заступились за Мяо-шань, зная высокие цели ее поведения —

¹ Два разных перевода этого текста на англ. яз., см.: [1, p. 24—34; 2, p. 495—504].

² Это в первую очередь нанкинская и ханчжоуская редакции «Баоцзюань о Сяншани».

³ В «Истории Бодхисаттвы великого милосердия с горы Сяншань в Жучжоу» имя царя — Чжуан-ван. Имя Мяо-чжуан используется в нанкинской и ханчжоуской редакциях «Баоцзюань о Сяншани». Появляется оно и в более раннем источнике — «История Махасаттвы Гуань-инь» (Гуань-инь даши чжуань 觀音大士傳, ок. 1306), которая приписывается художнице-ученой Гуань Дао-шэн 管道昇 (1262—1319). В ранних редакциях легенды о Мяо-шань («Истории Бодхисаттвы великого милосердия с горы Сяншань в Жучжоу» и нанкинской редакции «Баоцзюань о Сяншани») нет указания названия ее родной страны; в ханчжоуской редакции «Баоцзюань о Сяншани» она названа страной Синлинь 興林 на дальнем западе; местоположение ее точно не определяется.



Рис. 1. «Великая гора Сяншань» (Да Сяншань 大香山).

Народная картина по мотивам театрального представления на сюжет о принцессе Мяо-шань, ок. кон. XIX в. [ЧМНЦ, с. 56]

спасение людей мира. Божество Драконьей горы (Луншань 龍山) перенесло принцессу в безопасное место¹. Оттуда Мяо-шань отправилась продолжать самосовершенствоваться на горе Сяншань, где достигла просветления.

В то же время Мяо-чжуан был наказан за свою жестокость и убийство монахинь тем, что боги наслали на него неизлечимую болезнь. Мяо-шань, узнав об этом, приняла образ монаха и явилась ко двору, обещая вылечить Мяо-чжуана. Она сказала, что царя может излечить только волшебное снадобье, приготовленное из рук и глаз человека, не знающего гнева. Таким человеком является отшельник горы Сяншань. (В нанкинской редакции «Баоцзюань о Сяншани» присутствует еще эпизод, в котором Мяо-чжуан сначала просит у своих старших дочерей отдать ему свои глаза и руки, но те отказываются). После того, как Мяо-чжуан отправил своего сановника на Сяншань и получил волшебное снадобье, он полностью исцелился и сам должен был отправиться на Сяншань, чтобы лично отблагодарить своего спасителя. В обезображенном отшельнике Мяо-чжуан и его главная жена (мать трех принцесс) узнали свою дочь Мяо-шань. В этот момент она преобразилась и предстала перед своими родителями и придворными в образе тысячерукой бодхисат-

¹ В обеих редакциях «Баоцзюань о Сяншани» Мяо-шань отправилась в загробный мир, но была отпущена оттуда владыкой подземного мира, который не нашел за ней никакого греха. После того, как Мяо-шань вернулась к жизни, она отправилась продолжать самосовершенствование на горе Сяншань.

твы Гуань-инь. Тогда Мяо-чжуан и все члены его семьи обратились в буддизм, царь приказал построить ступу в честь Мяо-шань на горе Сяншань. (В нанкинской редакции «Баоцзюань о Сяншани» говорится также, что после смерти родители и сестры Мяо-шань также родились в Чистой земле Будды Амитабхи). Таким образом, религиозный подвиг Мяо-шань послужил средством к тому, чтобы обратить всю семью Мяо-чжуана в буддизм и помочь им достичь просветления (спасения).

Очевидно, что изначально «История Бодхисаттвы великого милосердия с горы Сяншань в Жучжоу» сложилась как текст, объясняющий происхождение и религиозную значимость монастыря Сяншань, который был центром почитания чудотворной статуи тысячерукой Гуань-инь в сунское время [1, р. 11—12].

Вместе с тем уже в начале XII в. этот текст стал известен и в городе Ханчжоу, который был южным центром почитания Гуань-инь. Его значение возросло после чжурчжэньского завоевания северного Китая в 1127 г., после чего Ханчжоу стал столицей Южной Сун [2, р. 298, 360—363]. Следует отметить, что в предисловии ханчжоуской редакции «Баоцзюань о Сяншани» 1773 г. указывается, что этот текст был чудесным образом обретен монахом Пу-мином 普明 из монастыря Верхнего Тяньчжу, который отредактировал его в форме баоцзюань в 1103 г. [7, р. 116]. В других источниках эта информация не подтверждается; нет ее и в нанкинской (ханойской) редакции «Баоцзюань о Сяншани». Возможно, речь здесь идет об использовании изначального текста Цзян Чжици для составления одной из редакций «Баоцзюань о Сяншани» в Ханчжоу в более позднее время (дата 1103 г. в этом случае вряд ли правдоподобна).

Хотя легенда о Мяо-шань связана с почитанием Гуань-инь, в канонической буддийской литературе мы не можем обнаружить этого сюжета. Только имя царя, похожее на имя отца Мяо-шань — Мяо-чжуан-вана (в русск.



Рис. 2. Мяо-шань и ее отец Мяо-чжуан. Стенопись храма Дахуэйсы в Пекине, ок. нач. XVI в. Фото автора

пер. — «Чудесно и Величественно Украшенный», санскр. Śubha-vyūha-gāja) можно найти в «Лотосовой сутре»¹ (глава 27, «Прежние деяния царя Чудесно и Величественно Украшенного» (Мяо-чжуан янь-ван бэнь ши пинь 妙莊嚴王本事品))², одной из самых популярных сутр китайского буддизма, которая также содержит главу о чудесной помощи Бодхисаттвы Гуань-инь — «Всеобщие врата [спасения]» (Пу мэнь пинь 普門品, глава 25).³ С «Лотосовой сутрой» обычно связывают распространение культа Гуань-инь в женской форме (обычно в качестве чадоподательницы). Тем не менее этот Мяо-чжуан-ван в сутре никак не связан с культом Гуань-инь. В «Лотосовой сутре» рассказывается о его двух сыновьях, которые привели отца к вере в буддизм. Возможно, создатели легенды о Мяо-шань заимствовали имена Мяо-чжуана и его главной жены из «Лотосовой сутры». При этом принцесса Мяо-шань в буддийских сутрах вообще не появляется.

Исследователи истории легенды о Мяо-шань обратили внимание на ее сходство с некоторыми сюжетами из буддийских текстов — в первую очередь в аспекте самопожертвования персонажей в пользу родителей или всего народа (в том числе и истории из джатак)⁴. Вместе с тем в канонических текстах это в основном мужские персонажи — в первую очередь индийские принцы, но не дочери царей. Они жертвуют родителям свои глаза и руки, что связано с буддийскими представлениями о сострадании и жертвенности⁵.

Женский аспект буддийского самосовершенствования и жертвенности, который столь ярко проявляется уже в самом раннем варианте истории Мяо-шань, несомненно составляет важную особенность этого сюжета в Китае. Вероятно, благодаря этому аспекту содержания, этот сюжет стал столь популярным в простонародной литературе, а интерпретации его до

¹ Ее полное заглавие в кит. переводе — «Сутра о цветке лотоса чудесной Дхармы» (Мяо фа лян хуа цзин 妙法蓮華經); перевод на кит. язык Кумарадживы (ок. 344—ок. 409) — [ТТ 262].

² Имя его королевы в «Лотосовой сутре» — Цзин-дэ 淨德 (Чистая добродетель). В «Истории Бодхисаттвы великого милосердия с горы Сяншань в Жучжоу» имя жены Мяо-чжуана — Бао-дэ 寶德 (Драгоценная добродетель), что сохраняется и в некоторых более поздних версиях сюжета в Китае, в том числе и в ханчжоуской редакции «Баоцзюань о Сяншани» 1773 г.

³ Русск. пер. А.Н. Игнатовича см.: [11, с. 296—299]. Похожее имя царя Чжуан-яня (Величественно Украшенного) появляется и в других китайских переводах буддийских сутр периодов Тан и Сун, например «Сутра о всех добродетелях царя Чжуан-яня» (Ице гундэ Чжуан-янь-ван цзин 一切功德莊嚴王經, [ТТ 1374]) и «Сутра большой колесницы о неисчислимом долголетию царя Чжуан-яня» (Дачэн улян шоу Чжуан-янь-ван цзин 大乘無量壽莊嚴王經, [ТТ 363]).

⁴ [12, р. 50; 1, р. 89—95; 2, р. 315—316].

⁵ О практике самопожертвования в контексте китайского буддизма, см.: [13].

сих пор вызывают споры ученых: является ли он манифестом за духовную свободу женщин, или представляет собой вариант понимания идеала «сыновней почтительности» (сяо 孝) [1, р. 102—107; 2, р. 334—335; 36, с. 26]. Американская исследовательница Цзюнь-фан Юй (Yu Chun-fang, в прошлом — профессор Колумбийского университета) также указывает на возможную связь истории Мяо-шань с практикой лечения родителей почтительными детьми с помощью своей плоти (гэ гу 割股), которая была известна в Китае в эпохи Тан и Сун [2, р. 338—347].



Рис. 3. Мяо-шань отправляется в буддийский монастырь. Стенопись храма Дахуэйсы в Пекине, ок. нач. XVI в. Фото автора

Следует подчеркнуть, что история Мяо-шань была особенно востребована для проповеди буддийских идей среди женской аудитории, что отмечали еще буддийские монахи в конце XVI в. [2, р. 338—347]. Эта особенность использования данного сюжета сохраняется и в наши дни: в современных традициях исполнения вслух «Баоцзюань о Сяншани» в провинции Цзянсу большинство в аудитории составляют женщины [4; 5].

Вместе с тем, как мы видели, буддийские тексты не могут полностью объяснить происхождения сюжета о Мяо-шань. Весьма вероятно и влияние на его сложение других материалов. Несомненно, в исследовании истории происхождения этого сюжета должны быть использованы не только буддийские тексты, но и фольклорные материалы.

Легенда о Мяо-шань в свете фольклорных сюжетов

Глен Дадбридж уже обратил внимание на сходство сюжета о Мяо-шань с сюжетом пьесы В. Шекспира «Король Лир» (King Lear, 1605—1606 г.) [1, р. 95—96]. Как и в легенде о Мяо-шань, в истории короля Лира у правителя три дочери, при чем две старшие удачно выходят замуж по настоянию отца, а третья отправляется в изгнание. При этом, в «Короле Лире» старшие дочери оказываются жестокими и бесчувственными, когда бросают отца в беде — так же, как и старшие дочери Мяо-чжуана, которые отказались пожертвовать ему свои руки и глаза. Правдивая и добрая младшая дочь Лира — Корделия, пытается спасти отца, когда он оказался в безвыходной ситуации.

При этом известно, что трагедия «Король Лир» основывается на фольклорном сюжете. Сюжет о «третьей дочери», которая сначала изгоняется отцом, но в результате оказывается самой преданной ему, распространен в фольклоре разных народов мира. В английской литературе письменная фиксация этого сюжета относится к XII в.: она была осуществлена на латинском языке в «Истории королей Британии» (*Historia Regum Britanniae*, ок. 1138) священника и писателя Гальфрида Монмутского (Geoffrey of Monmouth, ок. 1100—1154)¹. Этот источник содержит историю короля Лира (Leir of Britain) и трех его дочерей, весьма близкую шекспировской, вплоть до совпадения имен персонажей². При этом в этой хронике Корделия (так же, как и ее отец — король Лир) относятся к числу мифических правителей Англии, которые по преданию жили в VIII в. до н.э.



Рис. 4. Король Лир (Леир) и его дочери.

Иллюстрация из исторической хроники *Chronica Majora*, ок. 1250 г.³

В дальнейшем книга Гальфрида Монмутского неоднократно переводилась на живые языки Британии. История короля Лира и его дочерей обрела в Британии значительную популярность еще до написания шекспировского «Короля Лира»: сохранилось несколько произведений на этот сюжет, относящихся к концу XVI в. [15; 16]. Так, на британской сцене в 1594 г. уже ставилась пьеса под заглавием «Подлинная История Короля Лира и его трех дочерей: Гонерильи, Реган и Корделии» (*The True Chronicle History of King Leir and His*

¹ Этот автор оказал значительное воздействие на развитие британской литературы и культуры, так как именно в этой его книге впервые последовательно излагается жизнеописание легендарного короля Артура.

² См. в современном англ. переводе: [14].

³ Рис. 4. Изображение из открытого доступа (Wikisource).

Three Daughters, Gonorill, Ragan, and Cordella) [17]. Эта пьеса была основана на материалах хроники Гальфрида Монмутского, но при этом представляет собой иную трактовку сюжета, чем трагедия Шекспира. Текст этой пьесы обычно рассматривается как важный источник «Короля Лира» Шекспира.

В то же время причину конфликта в «Короле Лире» — спор отца и третьей дочери о глубине дочерней любви — можно найти во многих сказках континентальной Европы (Франция, Германия, Австрия, Португалия, Италия, Венгрия, Польша, Россия); одной из самых известных является итальянская сказка «Вода и соль», которая относится к типичным фольклорным мотивам (№ 923 в классификации Аарне-Томпсона/ Г.-Ё. Утера) [18, р. 555—556; 19]¹. В таких сказках отец отвергает младшую дочь по причине того, что не удовлетворен ее ответом, насколько сильно она его любит. Конфликт дочери и отца ведет к изгнанию последней (в итальянской сказке король-отец хочет казнить дочь, но слуга ослушался и спас ее), но после разного рода приключений дочь преуспевает, становится женой принца, снова встречается с отцом и мир между ними восстанавливается [21, р. 333—334].

Этот же сюжет можно найти в фольклоре народов Азии [18, р. 555—556]. Например, существуют индийские сказки на этот сюжет, одна из которых, известная в записи кон. XIX в., называется «Принцесса, которая любила своего отца как соль» [22, р. 164—172]. В этой сказке третья принцесса, которая вызвала гнев короля по похожей причине, что и принцесса из европейских сказок (спор отца и дочери о его любви к ней), и была изгнана им из дома. После многочисленных злоключений она стала женой принца соседнего государства и встретила с отцом уже будучи могущественной и счастливой, но по-прежнему не изменила своей любви к нему.

Один из вариантов этого мотива представляли собой сказки, объединяющиеся под названием «Принцесса,

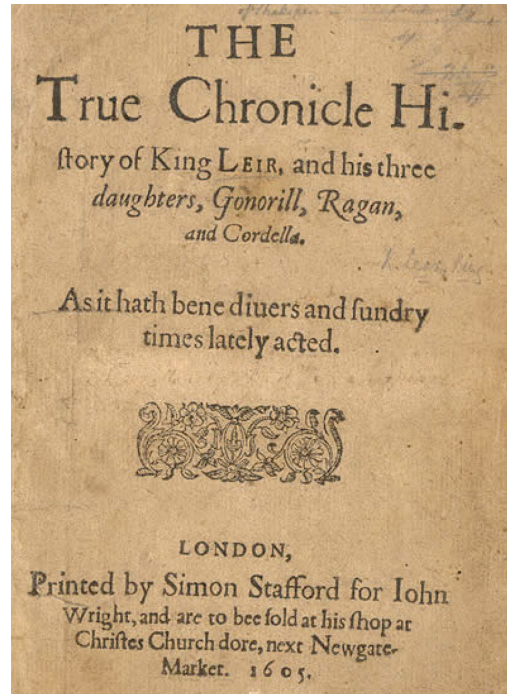


Рис. 5. Обложка издания текста пьесы «Подлинная История Короля Лира и его трех дочерей: Гонерильи, Реган и Корделии». Лондон, 1605 г.

¹ Ее греческий вариант см.: [20, р. 100].

² Рис. 5. Изображение из открытого доступа (Wikisource).

ответственная за свою судьбу» (№ 923В в классификации Аарне-Томпсона/ Г.-Ё. Утера) [18, р. 556—557]. Они были достаточно широко распространены на Востоке, и особенно в Индии в старые времена [23, р. 115—116]. В индийских сказках третья принцесса говорит отцу-царю, что только она сама ответственна за собственную судьбу; в то время как старшие дочери говорят, что их жизни целиком зависят от отца. Царь изгоняет собственную дочь (как вариант: выдает ее замуж за бедняка), но впоследствии принцесса и ее муж достигают успеха. При этом сам царь в сказке может потерять власть и попасть в изгнание, и тогда третья дочь и зять помогают ему. Здесь мы видим явную параллель сюжету о короле Лире и его дочерях в английской литературе. На эти тексты индийских сказок Г. Дадбридж в первую очередь обратил внимание как на возможный источник происхождения истории Мяо-шань в Китае [1, р. 96—97]. Он также отметил, что очень похожий сюжет присутствует и в китайском фольклоре¹, но вместе с тем указал на отличие сказок и ранних письменных вариантов истории о Мяо-шань (религиозные мотивы аскезы и самопожертвования) и не стал подробно исследовать возможное фольклорное происхождение этого сюжета в китайской литературе [1, р. 97—98].

В то же время мы можем взглянуть на историю Мяо-шань в более широкой перспективе, учитывая и другие схожие сюжеты в китайском фольклоре, что предложил Б.Л. Рифтин в нашем совместном исследовании «Баоцзюань о Сяншани» [8, р. 473—474]. Другие фольклорные сюжеты представляют некоторые дополнительные детали истории Мяо-шань в том виде, в котором она появляется в ранних письменных источниках. Так, Б.Л. Рифтин указывает на то, что схожий эпизод с самопожертвованием третьей дочери встречается в китайской сказке «Муж-змея» (*Шэ лан-цзюнь* 蛇郎君), где третья дочка, чтобы спасти отца, соглашается стать женой змея, в саду которого ее отец сорвал розу [25, р. 73]². По мнению Б.Л. Рифтина этот сюжет в Китае имел иностранное происхождение, вероятно, индийское, так как обычно роза в китайском фольклоре не встречается. Действительно, этот мотив является широко распространенным в мировом фольклоре. Здесь достаточно вспомнить русскую сказку об аленьком цветочке и ее европейские аналоги, которые послужили основой многочисленных версий «Красавицы и чудовища» в современном искусстве (*Beauty and the Beast*) (№ 425С в классификации Аарне-Томпсона/ Г.-Ё. Утера) [18, р. 252—253]³.

¹ В классификации исследователя китайской народной литературы В. Эберхардта обозначен № 193 [24, р. 248—249]; см. тж. [25, с. 135—136].

² № 433В в классификации Аарне-Томпсона/ Г.-Ё. Утера (соединение зачина в мотиве № 425С и мотива № 408 III, IV, VII в большинстве вариантов) [18, р. 260—261].

³ Русская сказка «Аленький цветочек», обработанная С.Т. Аксаковым (1791—1859), вероятно, имеет иностранное (европейское) происхождение.

Несмотря на то, что эпизод с самопожертвованием младшей дочери является только малой частью легенды о Мяо-шань даже в ранних редакциях этого сюжета в Китае, тем не менее он играет первостепенную роль в этих произведениях. Именно он вводит эту легенду в дискурс «сыновней почтительности» (сяо), разные интерпретации которой были возможны в китайской культуре. С точки зрения китайского буддизма обращение и спасение родителей рассматривалось в качестве высшей формы сыновней почтительности [26, р. 81—97; 27; 28]. Этим оправдывался даже отказ от брака ради монашеской жизни, как в случаях Мяо-шань и «почтительного» монаха Му-ляня 目連, спасшего душу своей грешной матери из преисподней.

Конфликт между отцом и дочерью, напоминающий ситуацию в легенде о Мяо-шань, появляется и в других фольклорных сюжетах в Евразии. Так, Сунь Сяо-су, которая исследовала эволюцию сюжета о Мяо-шань в китайской повествовательной и драматической литературе, обратила внимание на сходство китайского сюжета с распространенным сказочным мотивом под названием «Девушка без рук» (№ 706 в классификации фольклорных мотивов Аарне-Томпсона/ Г.-Ё. Утера) [29, р. 35—36]. Это достаточно распространенный сюжет в Европе, известный в записях еще средневекового периода, который также включает эпизоды жестокой казни принцессы по приказу короля, а также тему инцеста. В фольклорных редакциях этого сюжета король задумал жениться на собственной дочери, но встретил ее противодействие. В гневе он приказывает отрубить руки дочери и отправляет ее в ссылку. Тем не менее, волшебным образом руки принцессы вырастают вновь, и она удачно выходит замуж [18, р. 378—379].

В модифицированном виде этот мотив появляется в достаточно известной сказке братьев Гримм «Девушка-безручка» [30, р. 132—138]¹; особые элементы в этом сюжете (в особенности тема инцеста, можно сказать отдаленная аналогия Эдипова комплекса) уже вызвали пристальное внимание исследователей фольклора [32; 33, р. 50—65; 34, р. 9—10]. В сказке братьев Гримм изгнать и изувечить свою дочь отца заставляет сатана. Таким образом, мотив инцеста ослаблен, что, вероятно, является следствием сознательного редактирования фольклорного сюжета в поздний период [35, р. 132—138]². По мнению западных исследователей «Баоцзюань о Сяншани» в Китае, например, Вилта Идемы, в ранней редакции этого произведения (редакция из Ханчжоу 1773 г.)³ можно установить завуалированное присутствие темы инцеста: желания царя по отношению к собственной младшей дочери [36, р. 14—15]. Интересно

¹ Англ. пер. Д.Л. Ашлимана, см.: [31].

² См. тж.: [34, р. 9].

³ В целом она является более подробной, чем редакция «Баоцзюань о Сяншани», представленная в издании из Ханоя 1772 г.

присутствие в некоторых редакциях сюжета о женщине без рук влияния христианской религии: в качестве варианта сюжета приводится история монахини, которая уродует себя, чтобы избежать преследований влюбленного в нее мужчины [18, р. 380].

Вероятно, в средние века фольклорный мотив «Девушка без рук» был использован в христианской житийной литературе: в этот период появляются жития женщин-святых на латинском языке. Одним из самых известных из них является житие святой Димпны (Dimpna), почитаемой во Фландрии (VII в.), которая была принцессой и была казнена отцом (королем-язычником) за отказ стать его женой [37, р. 348—352]. В этой редакции замужество принцессы заменяется ее уходом в монастырь (религиозным спасением). Таким образом, в европейской литературе мы видим соединение сходного мотива с христианской тематикой, а в китайской — с буддийской, что весьма показательно. Сходные идеи двух мировых религий — индивидуальное спасение и спасение душ предков, идеалы гуманизма, всепрощения и жертвенности играют важную роль в ранних письменных редакциях о женщинах-подвижницах как в Европе VII—XIII вв., так и в Китае XI—XII вв. (про сравнительный анализ подобных житий в католической и китайско-буддийской традициях смотри далее).

Тем не менее, несмотря на всю схожесть мотива «Девушка без рук» и легенды о Мяо-шань, между ними есть и значительные различия. Тема инцеста исключена из ранних вариантов китайской истории, зато в ней есть эпизод раскаяния и обращения отца-монарха. Помимо этого, Мяо-шань сознательно отказывается от брака ради религиозного совершенствования, чего нет в первоначальном фольклорном мотиве. В этом смысле история Мяо-шань больше напоминает жития христианских святых.

Кроме того, особое внимание следует обратить на то, что Мяо-шань была именно третьей дочерью Мяо-чжуана. В этой детали история Мяо-шань совпадает с фольклорным мотивом № 425С. Особая роль третьей дочери в этом сюжете не случайна. Известно, что во многих сказках народов мира идет речь о трех дочерях (или сыновьях) отца (зачастую отец является правителем; иногда появляется и мать с тремя дочерьми) [38, р. 106—107], причем добродетельные и героические поступки приписываются именно младшему ребенку в семье — третьему сыну или дочери¹. При этом в волшебной сказке часто появляется мотив волшебного рождения трех сыновей (дочерей) [38, р. 107]. Интересно, что он присутствует и в ханчжоуской редакции «Баоцзюань о Сяншани» в Китае 1773 г., где рождению всех трех принцесс предшествуют необычные знамения в виде снов царя Мяо-чжуана. Особенно яркими благо-

¹ Анализ данного зачина с точки зрения психологии, см.: [39, с. 42—43].

приятными знаками, конечно же, сопровождается рождение третьей дочери Мяо-шань [7, р. 116—117]¹.

Число «три» имеет магическое значение и в китайской народной религии, что проявляется и в «биографиях» (житиях) других божеств популярного китайского пантеона. Третий сын или дочь в семье наделялись особыми волшебными способностями и силами в китайских верованиях². Здесь уместно вспомнить знаменитого «третьего принца» Нэ-чжа 哪吒 (*сань тай-цзы* 三太子) (альтернативное произношение: Но-чжа, третий сын Ли Цзина 李靖 — небесного князя Ли (Ли тянь-ван 李天王), который фигурирует в нескольких классических повествованиях о божествах XVI—XVII вв.,³ так называемом «фантастическом романе», и до сих пор является широко известным в Китае божеством⁴.

Таким образом, существует несколько фольклорных мотивов, напоминающих легенду о Мяо-шань в том виде, в котором она известна в ранних китайских источниках. Возможно, что один или несколько из них оказали влияние на сложение этого сюжета в контексте повествовательной литературы китайского буддизма. В то же время трудно отыскать точную аналогию легенды о Мяо-шань в других литературных традициях; налицо только общая схема истории с конфликтом, а затем примирением между «третьей принцессой» и ее неразумным и властным отцом.

Проблема происхождения легенды о Мяо-шань в китайской литературе

Сюжет о «третьей принцессе», которую отец сначала изгоняет, а потом получает от нее помощь/спасение и/или почести, можно отнести к числу «бродячих сюжетов», которые распространены в литературе разных стран и регионов Евразии. Зачастую такие сюжеты южноазиатского происхождения, которые в самый ранний период письменной фиксации появляются в буддийских джатаках, распространились в разные концы континента и в различном виде появляются в фольклоре и письменной литературе в странах как Западной Европы, так и в Восточной Азии (Китай, Япония и Корея)⁵. В данном случае можно говорить о двух схожих сюжетах, которые появляются в двух

¹ В редакции «Баоцзюань о Сяншани», представленной в издании из Ханоя 1772 г., эпизоды рождения трех дочерей царя [Мяо]-чжуана отсутствуют.

² На эту деталь уже обратил внимание исследователь китайских религий М. Мейленбельд, (Mark Meulenbeld), см.: [40, р. 690—726].

³ О нем, см.: [41; 42, с. 537].

⁴ Многие медиумы (танки) на о. Тайвань ассоциируют себя с Но-чжа.

⁵ См.: [43, с. 9—116].

известных произведениях в противоположных концах Евразии — в «Короле Лире» Шекспира (и предшествующих ему английских произведениях) и «Баоцзюань о Сяншани». Имеет ли этот сюжет одинаковое происхождение, сказать пока трудно. В нашем распоряжении нет точных сведений о происхождении сюжета о «третьей принцессе» и его распространении в странах Евразии до XII в.

Вместе с тем следует отметить отличие легенды о Мяо-шань от фольклорных сюжетов об отце и третьей дочери, таких как индийские сказки или история короля Лира. Только в «Истории Бодхисаттвы великого милосердия с горы Сяншань в Жучжоу» мы можем найти сопротивление третьей принцессы браку, который ей навязывает отец, а также мотив самопожертвования, когда героиня жертвует руки и глаза для спасения заболевшего отца. Вероятно, в этом случае сказалось буддийское влияние, так как эти темы стали определяющими для сложения сюжета о Мяо-шань в китайской религиозной литературе.

К буддийскому влиянию, вероятно, можно отнести и развитие эпизода со схождением Мяо-шань в загробный мир. Считается, что впервые эта деталь появляется в «Истории Махасаттвы Гуань-инь» (*Гуань-инь даши чжуань* 觀音大士傳, ок. 1306), которая приписывается Гуань Дао-шэн 管道昇 (1262—1319)¹. В более поздних редакциях этого сюжета, в том числе и в обеих ранних редакциях «Баоцзюань о Сяншани», Мяо-шань обходит все ады, где спасает души всех грешников, которые видит там. Здесь очевидно влияние буддийских сюжетов о схождении учеников Будды в подземный мир и затем установление ими обряда «всеобщего спасения» душ. Наиболее известным из таких сюжетов в Китае является история монаха Му-ляня, одного из первых десяти учеников Будды, который спускается в ад, чтобы освободить душу своей грешной матери². Этот сюжет так же, как и легенда о Мяо-шань, широко использовался в китайской простонародной литературе, начиная с VIII—IX вв. Помимо Му-ляня, в канонической литературе китайского буддизма подобные сюжеты появляются и в связи с другими персонажами.

Буддийскую окраску легенды о Мяо-шань можно назвать спецификой трактовки этого сюжета в китайской литературе. Главной целью рассказа является прозрение (просветление) и спасение — буддийские ценности, которые в текстах о Мяо-шань объясняются на примере царя Мяо-чжуана и членов его семьи. Здесь следует учитывать утилитарное назначение подобных текстов, которые были в первую очередь предназначены для проповеди буддийских сюжетов среди широких слоев населения. С такой традицией буддийской

¹ См.: [1, р. 110—116].

² Про эту легенду, см.: [27; 44; 45; 46, с. 54—74; 47].

«проповеди для мирян», вероятно, связано сложение и развитие жанра баоцзюань в XIII—XV вв. [46, с. 28—31].

Специфика ранних редакций легенды о Мяо-шань в китайской литературе становится еще более явной в сопоставлении со схожими сюжетами в христианской литературе Западной Европы средних веков. Такое сравнение предпринял голландский ученый Вилт Идема (в прошлом — профессор Гарвардского университета), который показал значительные различия между повествовательной литературой о Мяо-шань и житиями святых-женщин в католической традиции Европы [36, р. 14—15]. В них мы также можем найти конфликт между дочерью, которая стремится к достижению религиозной цели спасения, и ее жестоким отцом-язычником¹. При этом некоторые ранние христианские святые являются дочерьми из богатых семейств и отказываются от замужества, которое им навязывают отцы, — как и в случае Мяо-шань. Здесь можно вспомнить и достаточно раннюю историю святой Варвары (по преданию, жила в конце III — начале IV в.), которая отказала всем претендентам на ее руку и тем вызвала первоначальный гнев отца². Еще более сильной стала реакция отца-язычника на обращение Варвары в христианство, за отказ отречься от которого отец приказал жестоко пытать и казнить дочь. В наказание за убийство Варвары ее отец был поражен молнией. Это житие, которое восходит к IX в., было широко известно на Руси, существует его переложение митрополитом Димитрием Ростовским (1651—1709) [52, т. IV, с. 75—96].

Тем не менее, в христианских житиях конфликт разрешается другим образом, чем в простонародной литературе китайского буддизма, что связано с различием религиозных представлений. Примирения героини с отцом уже не происходит, в отличие от легенды о Мяо-шань. Кроме того, значительно отличается и форма выражения конфликта. Тем не менее, в европейских житиях в глаза бросаются женственность и сексуальность в освещении таких историй (сцены обнажения героини, пыток и т.д.), что в некоторой степени характерно и для китайской повествовательной литературы о Мяо-шань, в особенности «Баоцзюань о Сяншани». Возможно, что здесь завуалировано проявляется тема инцеста, характерная для мифологии и фольклора разных народов. Оставляя в стороне это типологическое сходство сюжетов буддийской и христианской житийной литературы, автор просто хочет отметить

¹ См., например, [48; 49, р. 268—287].

² Согласно историческим исследованиям, почитание Святой Варвары можно проследить в Риме и Византии начиная примерно с VII—IX вв., ее жития относятся к более позднему периоду, см.: [50, р. 156—185; 51, р. 148—178]. Поскольку подлинность существования Святой Варвары как исторического лица неоднократно подвергалась сомнению светскими учеными, в случае ее житийных историй мы несомненно также имеем дело с влиянием фольклора на средневековую письменную традицию.

здесь многообразие трактовок идеологического конфликта отца и дочери в литературах разных народов Евразии в синхронной перспективе (период, соответствующий позднему средневековью в Европе) с учетом местной культурной специфики и религиозных воззрений.

Заключение

Таким образом, можно установить типологическое сходство между «историей короля Лира» в европейской литературе и легендой о принцессе Мяо-шань в китайской. Оба сюжета появляются в письменных памятниках примерно одного времени (нач. XII в.) и, вероятно, имеют фольклорные истоки; однако установить возможность исторической связи между ними в настоящее время (с учетом имеющихся у нас материалов) не представляется возможным. Интересно отметить, что в более поздних и подробных редакциях легенды о Мяо-шань в Китае (прежде всего «Баоцзюань о Сяншани», первоначальная версия которого сложилась ок. XIV—XV вв.) этот сюжет еще более приближается к истории короля Лира: намечается последующий конфликт отца Мяо-чжуана со старшими дочерьями, которые не желают помочь ему излечиться.

Можно предположить, что в форме легенды о Мяо-шань, которая появилась в Китае на рубеже XI и XII вв., соединились различные фольклорные сюжеты, причем как иностранного (фольклор Южной Азии и письменная литература буддизма), так и местного происхождения. При этом буддийская идеология, несомненно, оказала огромное воздействие на сложение легенды о Мяо-шань в том виде, в котором она известна в «Истории Бодхисаттвы великого милосердия с горы Сяншань в Жучжоу» (ок. 1100 г.), «Истории Махасаттвы Гуань-инь» (ок. 1306 г.) и «Баоцзюань о Сяншани» (ок. XIV—XV вв.). В этих текстах невозможно выделить какой-либо основополагающий первоначальный сюжет, происходящий из фольклора. Можно отыскать несколько распространенных мотивов в фольклоре разных стран Евразии, которые близки к легенде о Мяо-шань. Так, материалы легенды о Мяо-шань показывают связь буддийских произведений китайской простонародной литературы с фольклором, которая весьма важна для литературоведческих и культурологических исследований.

При этом следует отметить, что и в западные литературные обработки фольклорного сюжета о «трех дочерях» и конфликте младшей дочери с отцом также вкладывались дополнительные и весьма сложные идеи. Трагедия «Король Лир» В. Шекспира также является примером того, как подобный сюжет был насыщен глубоким философским смыслом, так что это произведение считается одним из величайших в истории мировой литературы.

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

ТТ — Тайсё: синсю: Дайдзо:кё: (Заново составленная Трипитака годов Тайсё:) / Ред. Такакусу Дзюндзиро, Ватанабэ Кайгёку. Токио: Тайсё: Иссайкё: Канко:кай, 1924—1932. 大正新修大藏經. 高楠順次郎, 渡邊海旭. 東京: 大正一切經刊行會, 1924—1932年.

ЧМНЦ — Чжунго мубань няньхуа цзичэн: Элосы цан пинь цзюань (Собрание китайской народной печатной картины: экземпляры в русских собраниях). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2009. 中国木版年画集成: 俄罗斯藏品卷. 北京: 中華書局, 2009年.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Dudbridge Glen*. The Legend of Miao-shan. New York: Oxford University Press, 2004 (revised edition; original edition — 1978).

2. *Yü Chün-fang*. Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara. New York: Columbia University Press, 2001.

3. *Стулова Э.С.* Аннотированное описание сочинений жанра баоцзюань в собраниях ЛО ИВ АН СССР // Письменные памятники Востока, 1976—1977. М.: Наука, 1984. С. 271—312.

4. *Rostislav Berezkin*. On the Performance and Ritual Aspects of the Xiangshan Baojuan: A Case Study of the Religious Assemblies in the Changshu Area // Chinese Studies (Hanxue yanjiu 漢學研究), 2015. №. 33.3 (cumulative 82). P. 307—344.

5. *Березкин Р.В.* «Баоцзюань о Сяншани» в традиции «рассказов из канона» (цзянцзин) в Чаншу (провинция Цзянсу, Китай) // Труды Государственного Музея Истории Религии, 2018. Вып. 18. С. 204—217.

6. *Rostislav Berezkin and Nguyen To Lan*. “The Hanoi Reprint of the Precious Scroll of Incense Mountain (1772) and the Printing of Buddhist Works in Northern Vietnam at the End of the Eighteenth Century” // East Asian Publishing and Society, 2021. № 11. P. 1—33.

7. *Ёсиока Ёситоё*, Кэнрю: хан «Ко:дзан хо:кан» (фукусэй) фу кайсэцу» (Баоцзюань о Сяншани издания годов Цяньлун: фото текста с комментарием) // Исследования по даосизму, Ёсиока Ёситоё и М. Суамье, ред., Токио: Сё:ринся, 1971. Т. 4. С. 115—194. 吉岡義豊、ミシェル・スワミエ編修. 乾隆版《香山寶卷》(覆製)付解説. 道教研究. 東京: 昭森社, 1971年.

8. *Rostislav Berezkin and Boris L. Riftin*. The Earliest Known Edition of The Precious Scroll of the Incense Mountain and the Connections Between Precious Scrolls and Buddhist Preaching // T'oung Pao, 2013. № 99 (4—5). P. 445—499.

9. *Chen Jin-hua*. Jiang Zhiqi and the Miaoshan Legend: A Case Study of the Roles Played by Laymen in Constructing Buddhist Sacred Sites in Medieval China // James Benn, Chen Jinhua, and James Robson, ed., Images, Relics, and Legends: the Formation and Transformation of the Buddhist Sacred Sites. Oakville: Mosaic Press, 2012. P. 195—212.

10. *Савада Мидзухо*. Дзо:хо хо:кан но кэнкю: (Дополненное исследование драгоценных свитков). Токио: До:кё: канко:кай, 1975. 澤田瑞穂. 増補寶卷の研究. 東京: 国書刊行会, 1975年.

11. *Игнатович А.Н.*, пер., коммент., Сутра о бесчисленных значениях, Сутра о цветке лотоса чудесной Дхармы, Сутра о постижении деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая мудрость. М.: Ладомир, 2007.
12. *Stein Rolf A.* Avalokiteśvara / Kouan-yin, un exemple de transformation d'un dieu en deesse // *Cahiers d'Extreme Asie*, 1986. № 2. P. 17—77.
13. *Charles A. Benn.* Burning for the Buddha: Self-Immolation in Chinese Buddhism. Honolulu: University of Hawaii Press, 2007.
14. Geoffrey of Monmouth. The History of the Kings of Britain, translated by Lewis Thorpe. New York: Penguin, 1966.
15. *Perrett Wilfrid.* The Story of King Lear from Geoffrey of Monmouth to Shakespeare. [N.p.:] Mayer & Müller, 1904. 308 p.
16. *Shakespeare William.* King Lear (The Barnes & Noble Shakespeare). Edited by Andrew Hadfield. New York: Barnes & Noble, 2007.
17. *Miche Donald M.*, ed. A Critical Edition of The True Chronicle History of King Leir and His Three Daughters, Gonorill, Ragan, and Cordella. New York, NY: Garland Publishing, 1991.
18. *Uther Hans-Jörg.* The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 2004 (FF Communications no. 284).
19. *Ashliman D.L.*, ed., "Love Like Salt: Folktales of Types 923 and 510" // Electronic resource Folklore and Mythology Electronic Texts, edited and/or translated by D.L. Ashliman: <https://sites.pitt.edu/~dash/grimm031.html>. (retrieved on: 10.03.2020).
20. *Mitakidou Soula; Manna Anthony L.* Folktales from Greece: A Treasury of Delights. [N.p.:] Libraries Unlimited, 2002.
21. *Crane Thomas Frederick.* Italian Popular Tales. London: Macmillan and Company, 1885.
22. *Stokes Maive.* Indian Fairy Tales. London: Ellis and White, 1880.
23. *Thompson Stith and Warren E. Roberts.* Types of Indic Oral Tales. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1960 (FF Communications no. 180).
24. *Eberhard Wolfram.* Typen Chinesischer Volksmärchen. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1937. (FF Communications, no. 120).
25. *Ting Nai-tung.* A Type Index of Chinese Folktales in the Oral Tradition and Major Works of Non-Religious Classical Literature. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1978 (FF Communications no. 223).
26. *Ch'en Kenneth.* Filial Piety in Chinese Buddhism // *Harvard Journal of Oriental Studies*, 1968. № 28. P. 81—97.
27. *Teiser Stephen F.* The Ghost Festival in Medieval China. Princeton: Princeton University Press, 1988.
28. *Cole Alan R.* Mothers and Sons in Chinese Buddhism. Stanford: Stanford University Press, 1998.
29. *Sun Xiao-su.* Performing the Bodhisattva Guanyin: Drama, Ritual and Narrative. PhD dissertation. Harvard University, 2017.
30. *Grimm Jacob and Wilhelm.* "Mädchen ohne Hände", Kinder- und Hausmärchen. Berlin: In der Realschulbuchhandlung, 1812.

31. *Grimm Jacob and Wilhelm*. "The Girl Without Hands" // Electronic resource Folklore and Mythology Electronic Texts, edited and/or translated by D.L.Ashliman: <https://sites.pitt.edu/~dash/grimm031.html>. (retrieved on 10.03. 2020).
32. *Knedler John Warren*. The Girl Without Hands: the Comparative Study in Folk-Lore and Romance. PhD dissertation, Harvard University, 1937.
33. *Dundes Alan*. The Psychoanalytic Study of the Grimm's Tales with Special Reference to "The Maiden Without Hands" (AT 706) // The Germanic Review, 1987. № 42. P. 50—65.
34. *Tatar Maria*. The Hard Facts of the Grimm's Fairy Tales: Expanded Second Edition. Princeton: Princeton University Press, 2003.
35. *Ashliman D.L.* Incest in Indo-European Folktales // Electronic resource Folklore and Mythology Electronic Texts, edited and/or translated by D.L. Ashliman: (retrieved on 10.03. 2020).
36. *Idema Wilt L.* transl., intro., Personal Salvation and Filial Piety: Two Precious Scroll Narratives of Guanyin and Her Acolytes. Honolulu: Hawaii University Press, 2008.
37. *Warner Marina*. From the Beast to the Blonde: On Fairy Tales and Their Tellers. New York: Farrar, 1995.
38. *Пронн М.В.* Морфология волшебной сказки / Составление, научн. ред., текстолог. коммент. И.В. Пешкова. М.: Лабиринт, 2007.
39. *Дикманн Ханс*. Сказание и иносказание. Юнгианский анализ волшебных сказок / Пер. с нем. Г.Л. Дроздецкой. СПб.: Гуманитарное агентство «Академический проект», 2000.
40. *Meulenbeld Mark*. Death and Demonization of a Bodhisattva: Guanyin's Reformulation within Chinese Religion // Journal of American Academy of Religions, 2016. №84 / 3. P. 690—726.
41. *Shahar Meir*. Oedipal God: the Chinese Nezha and his Indian Origins. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015.
42. Духовная культура Китая. Т. 2: Мифология, религия. Главн. ред. Титаренко М.Л., М.: Вост. Лит., 2006.
43. *Рифтин Б.Л.* Типология и взаимосвязи средневековых литератур // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М.: Наука, 1974.
44. *Лю Чжэнь*. Чжунго миньцзянь «Мулянь вэньхуа» (Китайская народная «Культура Муляня»). Чэнду: Ба-Шу шушэ, 1997. 劉禎。中國民間目連文化。成都：巴蜀書社，1997年。
45. *Ван Куй*. Гуйцзе чаоду юй цюань шань Мулянь (Ритуалы спасения Праздника духов и дидактика [в легенде] о Муляне). Тайбэй: Гоцяя чубаньшэ, 2010. 王旭。鬼節超度與勸善目連。臺北：國家出版社，2010年。
46. *Березкин Р.В.* Драгоценные свитки (баоцзюань) в духовной культуре Китая: на примере «Баоцзюань о трёх воплощениях Муляня». СПб.: Петербургское Востоковедение, 2012.
47. *Berezkin Rostislav*. Many Faces of Mulian: The Precious Scrolls of Late Imperial China. Seattle: University of Washington Press, 2017.
48. *Cazelles Brigitte*. The Lady as Saint: A Collection of French Hagiographic Romances of the Thirteenth Century. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.

49. *Robertson, Elizabeth*. The Corporeality of Female Sanctity in The Life of Saint Margaret // Images of Sainthood in Medieval Europe. Renate Blumenfeld-Kosinski and Timea Szell, ed. Ithaca: Cornell University Press, 1991. P. 268—287.

50. *Williams Harry F.* Old French Lives of Saint Barbara // Proceedings of the American Philosophical Society, 1975. № 119. 2. P. 156—185.

51. *Denomy Alexander Joseph*. An Old French Life of Saint Barbara // Medieval Studies, 1939. № 1. P. 148—178.

52. *Димитрий Ростовский*. Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского (репринт). Киев: Свято-Успенская Киево-Печерская Лавра, 2004. Т. IV, С. 75—96.

С.Х. Шомахмадов

Институт восточных рукописей РАН

ЗАКЛИНАТЕЛЬНЫЕ ТЕКСТЫ В БУДДИЙСКОЙ ПИСЬМЕННОЙ ТРАДИЦИИ «ЗАПАДНОГО КРАЯ» IV — IX вв.



Как известно, еще в таких авторитетных письменных памятниках, как «Канон гор и морей» (*Шань хай цзин* 山海經) (ок. III—II вв. до н.э.), «Бамбуковые анналы» (*Чжу шу цзи нянь* 竹書紀年) (ок. III в. до н.э.), «Исторические записки» (*Ши цзи* 史記) Сыма Цяня 司馬遷 (II—I вв. до н.э.), «История [эпохи] Хань» (*Хань шу* 漢書) Бань Гу 班固 (32—92) «Западным краем» (*Си юй* 西域) именовались земли, которые располагались к западу от «Желтой реки» — Хуанхэ, где находились, в частности, оазисы Сериндии (совр. Синьцзян-Уйгурский АР КНР)¹ — города-государства Таримского бассейна (Кашгар, Куча, Турфан, Хотан и др.). Располагаясь на основных направлениях Великого шелкового пути, этот культурно-исторический регион (к слову, еще в древнекитайских письменных памятниках осмыслявшийся как неотъемлемая часть Поднебесной), восприняв индийскую культуру через влияние Кушанской империи, характеризуется активным кросскультурным взаимодействием с ближайшими соседями — Китаем и Тибетом.

Наряду с крупными оазисами северного ответвления Шелкового пути Хотан, расположенный на юге Таримского бассейна, также являлся

¹ В XIX в. регион известен как «Восточный (Китайский) Туркестан».

центром распространения буддизма в Центральной Азии¹, по мнению Б.А. Литвинского, даже бóльшим, чем Турфан, Карашар, Куча и др. [1, с. 252] Однако роль Хотана в деле продвижения учения Будды в северные оазисы и на восток обретает серьезное значение в III в. при Кушанской империи, включавшей в себя Гандхару, Бактрию, часть Сериндии. Примечательно, первым буддийским письменным памятником на территории Сериндии является Дхармапада, написанная на языке гандхари письмом кхароштхи, найденная в 1892 г. близ Хотана и датируемая I—II вв., что в принципе совпадает с общепринятой датировкой появления первой буддийской общины в Хотане (60 г. н.э.), костяк которой составили выходцы из Кашмира и Таксилы [2, с. 75—76; 105; 107] [3, с. 168]. Таким образом, необходимо отметить, северо-запад Индостана, в частности Кашмир, выступал как основной посредник в кросс-культурных связях между Индией и государствами Центральной Азии. Поэтому буддизм, испытавший уникальное сосуществование и взаимопроникновение различных религиозных течений на территории Кашмира и прилегающих к нему землях, в дальнейшем был транслирован в южные оазисы Таримского бассейна и далее — в Китай, определив тем самым свою уникальность в регионах Центральной Азии.

Также важно отметить еще один момент. Как было продемонстрировано выше (обнаружение Дхармапады, сведения о первых буддистах Хотана — кашмирцах и таксильцах), изначально буддизм южных оазисов Сериндии генетически происходил из регионов северо-запада Индостана, территорий современных Афганистана и Пакистана, юго-восточных областей Средней Азии (Бактрия, Согд). Языком хотанских буддистов (как минимум, буддийских письменных памятников, происходящих из Хотана), по всей видимости, был праkrit гандхари (были ли тексты на санскрите — неизвестно), письменность — кхароштхи. Но, как полагает Л. Зандер, к V—VI вв. кхароштхи вытесняется брахми [4, с. 133; 135] — письменностью, которую несколько раньше стали использовать тохары (кит. *юэ чжи*), чьи традиционные места обитания в Сериндии — северные и северо-восточные оазисы Таримского бассейна. Бесспорно, весьма странным выглядит тот факт, что регион, входивший в состав Кушанского царства и расположенный значительно ближе к Индии, чем, скажем, Турфан и Куча, несколько позже воспринимает одну из разновидностей индийского письма.

Выскажем предположение, что смена письменности и, возможно, языков (тексты Трипитаки на брахми из южных оазисов «Западного края» встречаются только на хотано-сакском или санскрите), на которых были составлены

¹ Здесь, упоминая главным образом Хотан как наиболее крупный буддийский центр среди южных оазисов Сериндии, мы не забываем, что памятники индийской письменной культуры, в том числе и буддийской, обнаружены также и в Хадалыке, Домоко, Эндере и др.

письменные памятники, в том числе и буддийские, была связана с усилением индийского культурного влияния (распространения буддийских текстов на санскрите) на идеологию и религиозные воззрения северо-западных областей Индостана в период расцвета Кушанского царства. Также в оазисах Таримского бассейна обнаружено большое количество силлабариев письмом брахми. По словам Т. Барроу, в Восточном Туркестане шла активная популяризация санскрита среди широких слоев общества, а не только внутри интеллектуальной элиты государств Центральной Азии [5, с. 50].

В VII в., когда буддизм в Согде и Бактрии теряет свои позиции, основными посредниками между Индией и оазисами «Западного края» становятся упомянутые ранее Кашмир и Таксила. Практически с самого начала южные оазисы Сериндии становятся центрами распространения махаяны. Кроме того, по словам П. Багчи, в случае с центральноазиатской буддийской письменной традицией мы имеем дело с введением в канон локальных элементов, обусловивших своеобразие восточнотуркестанской «псевдоканонической» махаянской литературы [6, с. 108—110].

Основным центром буддизма Таримского бассейна становится Хотан, в VII—VIII вв. оказывавший серьезное культурное влияние на Тибет и Китай. Еще в IV—V вв. китайский путешественник Фа-сянь 法顯 (337—ок. 422), посетивший Хотан во время своего паломничества в Индию, отмечал сильные позиции буддизма в Хотане — практически все светское население оазиса исповедовало буддизм махаяны; монашеская сангха насчитывала несколько десятков тысяч членов; в городе было воздвигнуто более десятка крупных монастырей, а самый крупный — Гомати, в котором остановился Фа-сянь во время своего пребывания в Хотане, насчитывал около трех тысяч насельников — монахов [7, с. 454—455]. Схожие реалии описывал спустя два столетия и Сюань-цзан 玄奘 (602—664) [8, с. 197].

Именно здесь в VII—IX вв. возникает сильный центр переводов буддийских текстов с санскрита на местные языки; непосредственно в Хотане локализируются самые ранние (VIII в.) из ныне известных рукописей на тибетском языке [7, с. 494]. В немалой степени процессу усиления позиций Хотана как центра буддийской учености способствовали важные исторические события, происходившие у соседей — государств Средней Азии, Индии, Китая. В VII—VIII вв. в Индии позиции буддизма начинают слабеть, буддийские монахи из Индии, Бактрии и Согды массово мигрируют в Хотан, спасаясь от персо-афганского вторжения. В танском Китае — гонения на буддизм: монастыри, обладающие обширными земельными угодьями, привлекали для работы слишком большое число крестьян, что пагубно сказывалось на экономике империи Тан. Это также способствовало увеличению сангхи Хотана за счёт китайских монахов. Кроме того, М.И. Воробьева-Десятовская отмечает достаточно ранний

переход хотанских буддистов от классической махаяны к ваджраянской традиции [7, с. 505], что определило, по словам В.П. Андросова, условное деление буддийской традиции Восточного Туркестана на «махаянско-ваджраянский» юг и «хинаяно-махаянский» север [9, с. 124].

Необходимо отметить, что расцвет оазисов Хотана как буддийских центров связан, в том числе, и с установлением над ним протектората танского Китая. С этого периода (сер. VII в.) в китайских хрониках фигурируют т.н. «четыре инспекции» — Кашгар, Хотан, Куча и Карашар. Фактическое признание протектората Китая над Хотаном было закреплено в 30-х гг. VII в. отправкой князем Виджаей Самграмой сначала послов ко двору императора Тан, а затем и своего наследника в качестве «почетного заложника» [1, с. 348]. Именно в VII в., как упоминалось ранее, в Хотане начинается активное идейное противостояние между тремя «Колесницами» буддизма — хинаяной, махаяной и ваджраяной.

Говоря о бытовании «заклинательных текстов» в южных оазисах Сериндии и их влиянии на развитие тантрической традиции в Китае, нельзя не упомянуть такого выдающегося буддийского проповедника, как Амогхаваджра (кит. Бу-кун 不空) (705—774), который, согласно одной из версий, был родом из Самарканда [10, с. 49]. Амогхаваджра почитается как один из четырех величайших переводчиков буддийских текстов наряду с Кумарадживой, Парамартхой и Сюань-цзаном. Бесспорно, Амогхаваджра, хоть и привез в Китай многочисленные санскритские тексты, содержащие дхарани (и переводил их на китайский язык), все же практике их рецитации он обучался под руководством своего наставника Ваджрабодхи (671—741) на о. Ява, откуда и прибыл в Китай [11, с. 648]. Однако его ближайшими учениками в Китае были выходцы из городов Центральной Азии, в том числе и Сериндии, что, по всей видимости, свидетельствует о том, что популярная в оазисах «Западного края» дхараническая литература оказывала влияние и на китайскую тантрическую традицию.

Именно Амогхаваджре и его ученикам предстояло оставить яркий след в истории становления тантрической традиции в Китае; их неоспоримая заслуга заключается в разработке метода передачи санскритских слов посредством китайской иероглифики (фонетический транскрипции). В индийской традиции возгласения сакральных формул, опирающейся, в том числе, на религиозно-философские представления о божественном происхождении речи, искажение эталонного произношения сакральной формулы считалось недопустимым. Любое несоответствие этим требованиям автоматически вело к утрате эффективности всего ритуала. По этой причине китайские буддисты старались (и стараются) повторять «непонятные слоги» мантр и дхарани, не искажая их. Заслуга переводческой группы Амогхаваджры состояла

в преодолении недостатков, свойственных прежним системам передачи флективного санскрита иероглификой. Выход Амогхаваджра и его ученики видели в вычленении в оригинальном санскритском тексте фрагментов, соответствующих силлабической структуре китайского языка. Причем, если в санскритском оригинале встречалось сочетание сразу двух согласных, применялся т.н. принцип *эр хэ* (二合; *èr hé*), в случае трех согласных — *сань хэ* (三合; *sān hé*). Таким образом, например, слово *ракша* (*rakṣa*; «защита») передавалось как 囉吃洒 (二合) — *luō chīsǎ* (二合).

Так, фрагмент дхарани, обращенной к Махапратисаре — одному из божеств культа «Пяти защит», в китайской фонетической транскрипции выглядит следующим образом: <...> 薩嚩 設咄嚩(二合)鉢囉(二合)末他(上)[寧*頁] 囉吃灑(二合) 囉吃灑(二合) 麼(上)麼(某甲) 薩嚩 薩多嚩(二合引)難(上引) 佐 <...>. «Обратная транслитерация» в санскрит будет выглядеть так: <...> Sa (*sà*) rva (*mó*) śa (*shè*) trū (*duōlǔ*) pra (*bōluō*) ma (*mò*) rdha (*tā*) nī (*níng*) ra (*luō*) kṣa (*chīsǎ*) ra (*luō*) kṣa (*chīsǎ*) ma (*me*) ma (*me*) sa (*sà*) rva (*mó*) sa (*sà*) ttvā (*duōmó*) nām (*nán*) sa (*zuǒ*). Таким образом «восстановленный» санскритский оригинал выглядит следующим образом: *Sarvaśatrūpramardhanī rakṣa rakṣa tama sarvasattvānāṃca* («О, 'Побеждающая всех врагов', защити, защити меня и всех живых существ!»).

Серьезным фактором укрепления буддизма ваджраяны в Центральной Азии явилось тибетское вторжение в VIII в. Возможно, тибетская легенда об успехе миссионерской деятельности Падмасамбхавы в VIII в. каким-то образом связана с возникшими не позднее начала VI в. сюжетами (не менее легендарными) о становлении буддизма в Хотане как государственной идеологии. Одна история повествует о том, как некий бхикшу Вайрочана, сотворив чудо, обратил в буддизм местного хотанского правителя; согласно второму сюжету, зафиксированному Сюань-цзаном, уже сам Будда является перед князем [7, с. 451]. Автохтонные верования тибетцев, а также местные культы оказали влияние на развитие и бытование буддийских мантр и дхарани Сериндии и тем самым обусловили их «апокрифичность» и разрыв с индийской традицией [7, с. 186].

По справедливому замечанию М.И. Воробьевой-Десятовской, северные оазисы Восточного Туркестана на протяжении всей истории буддизма в Центральной Азии неизменно играли роль лишь локальных религиозных центров [12, с. 135]. Как первый тезис о главенстве ваджраяны в Хотане, так и второй — о центральном положении южных оазисов среди буддийских центров «Западного края» — в полной мере подтверждаются результатами изучения состава рукописного наследия Сериндийского фонда Института восточных рукописей РАН (далее — ИВР РАН) в Санкт-Петербурге. М.И. Воробьева-Десятовская сообщает, что, например, рукописи, содержащие

заклинания-дхарани, из коллекции российского консула в Кашгаре Н.Ф. Петровского (1837—1908) составляют самую значительную часть данного собрания — 13% от общего числа единиц хранения [13, с. 82—83], и подавляющее большинство рукописей, содержащих дхарани, составлено именно в Хотане.

Все без исключения буддийские заклинательные тексты из коллекции Н.Ф. Петровского записаны на центральноазиатской бумаге, цена на которую всегда была относительно высокой. Производство собственной бумаги в оазисах Восточного Туркестана начинается в первых веках н.э. [7, с. 191], вероятно, чуть позже времени изобретения бумаги в Китае, поскольку, по всей видимости, технология производства бумаги в Центральной Азии была заимствована у Поднебесной. Сырьем служила измельченная механическим способом кора китайской бумажной шелковицы¹, тряпье, конопля, рисовая солома. Обработанная определенным образом бумага со временем обретала коричневый оттенок от светлого до насыщенного. Производство более дешевого сорта бумаги серого цвета началось позже, когда производство бумаги было поставлено на поток.

Палеографический анализ позволяет разделить все манускрипты Сериндийского фонда ИВР РАН, в которых зафиксированы буддийские заклинательные тексты, на четыре группы соответственно особенностям письма (и, как следствие, датировке).

Тексты первой группы составлены туркестанским брахми периода Гуптов и датируются IV—V вв. Как справедливо отмечает М.И. Воробьева-Десятовская, использование именования династии Гуптов в названии одной из разновидностей центральноазиатского письма выглядит не вполне корректным, поскольку в отличие от Кушанского царства индийская культура Гуптов не вступала в прямое взаимодействие с оазисами Восточного Туркестана. Проникнув в Центральную Азию при кушанах, брахми начинает развиваться абсолютно самостоятельно [12, с. 16]. Таким образом, упоминание Гупт в названии письменности Восточного Туркестана справедливо лишь при обозначении определенного временного периода. Данным видом письменности составлены самые ранние из неатрибутированных фрагментов дхарани из Сериндийского фонда ИВР РАН, а также тексты цикла «Пяти защит». Ввиду плохой сохранности большинства фрагментов, записанных туркестанским брахми периода Гуптов, определить нормативные размеры листа рукописи практически не представляется возможным.

Что касается одного санскритского фрагмента, относящегося к циклу текстов «Пяти защит» (Панчаракша; санскр. *Pañcarakṣā*), о которых более под-

¹ Бруссонетия бумажная, (лат. *Broussonetia papyrifera*) — тропическое растение семейства Тутовых.

робно речь пойдет чуть позже, посвящен он богине Махасахасрапрамардини (*Mahāsahasrapramardini*; «Великая разрушительница тысячи [врагов]»), защищающей адресата сакральных возгласений в ее честь от злых духов, и датируется IV—V вв. Т.е. составлен в период, предшествующий времени персонализации «Пяти защитниц» (VIII—XI вв.), что и определяет, на наш взгляд, значимость данного фрагмента — он является источником по изучению раннего периода бытования культа «Пяти защит».

Сложность в отождествлении санскритских фрагментов дхаранических текстов, датируемых IV—V вв., заключается в том, что зачастую отсутствуют параллельные версии — как санскритские оригиналы, так и переводы на китайский либо тибетский языки. Даже если в сохранившемся фрагменте упоминается название текста (например, т.н. Бхадрака-ратрия-сутра; *Bhadrakarātriya-sūtra*), нет гарантии обнаружения параллельного текста в других собраниях буддийских канонических текстов. Однако изучение подобных фрагментов, на наш взгляд, представляет безусловный интерес, поскольку позволяет изучить особенности распространения буддизма в оазисах Сериндии, проанализировать нюансы того религиозного синкретизма, который имел место на территории Центральной Азии.

Так, при анализе содержания неатрибутированных санскритских фрагментов дхаранических текстов легко усмотреть возможное влияние как предшествующей, ведийской, заговорной традиции, так и ассимиляцию локальных культов. Еще Ла Валле Пуссен указывал на определенное сходство буддийских дхарани и мантр Атхарваведы [14, с. 433—436]; А. Сандерсон также полагает, что мантры Атхарваведы напоминают дхарани Махамаюри-видья-раджни [15, с. 199—200], а П.М. Кастро Санчез, основываясь на замечаниях Ла Валле Пуссена и А. Сандерсона, делает вывод о том, что мантры Атхарваведы обусловили структуру буддийских «формульных» заклинаний-дхарани [16, с. 17].

Полагаем, что выводы, к которым пришла Т.Я. Елизаренкова при изучении гимнов Атхарваведы, будут полезны и при изучении буддийских дхарани, среди которых можно выделить как простонародный уровень, где дхарани выполняют функцию заклинаний, призванных оградить возглаголющего от мирских напастей и обеспечить обретение земных благ, так и более высокий, иератический, уровень, на котором дхарани, как особое состояние сознания, имеет целью достижение религиозной цели — освобождения от оков сансары [17]. Так, согласно Т.Я. Елизаренковой, гимны (а по сути — мантры) Атхарваведы характеризуются «сугубо практической направленностью», что существенно упрощает механизм ассимиляции автохтонных культов в более высокую (в случае гимнов Атхарваведы — ведийскую) традицию [18, с. 4; 7—8; 21] [19, с. 73]. Полагаем, что такое же утверждение справедливо для буддийских дхарани-«заклинаний», позволявших включать

в буддийский «пантеон» как ведийских божеств (например, Рудра, рассматриваемый как форма Шивы, а также Брахма, Ашвины и др.), так и персонажей автохтонных культов (например, *какхорды* — демоницы древнеиранской демонологии).

Также полагаем возможным использовать при анализе буддийских дхари одну из анукрамани (*anukramaṇī*; букв. «последовательность, перечисление») — традиционный индекс гимнов Ригведы и заговоров Атхарваведы, где представлена классификация ведийских заклинательных текстов¹. Т.Я. Елизаренкова, отмечая полифункциональность ведийских заговоров (возможность отнести один и тот же заговор к разным классам²), приводит восьмичленную классификацию т.н. «мирских» заклинаний — гимнов Атхарваведы, — призванных либо оградить адресатов возгласения от земных бед, либо даровать им благополучие.

Так, первые четыре типа заклинаний наиболее востребованы в древнеарийском обществе. Заговоры (1) *бхайшаджъя* (*bhaiṣajyāṇī*, или «целебные») призваны помочь в борьбе с болезнями и одержимостью демонами. Рецитация заклинаний (2) *аюшья* (*āyuṣyāṇī*) гарантировала здоровье и долгую жизнь. Защитные формулы (3) *абхичарика* (*ābhicārikāṇī*), или *критьяпратихара* (*kṛtyāpratīharaṇāṇī*; букв. «ограждающие [от] злых деяний (то есть колдовства), обмана (*kṛtyā*)»), нейтрализуют козни демонов, колдунов и недоброжелателей. Так называемые (4) «женские заговоры» (*strīkarmāṇī*) защищают здоровье рожениц.

Следующие два типа ведийских заклинаний способствуют поддержанию социального благополучия. Это, прежде всего, так называемые (5) *самманасья* (*sāmtanasyāṇī*) — заговоры на согласие, превосходство, власть, а также (6) «царские заклинания» *раджакарма* (*rājākarmāṇī*).

Седьмой тип заговоров, согласно перечню-анукрамани, призван посредством помощи сверхъестественных сил помочь реализовать один из трех принципов праведной жизни древнеиндийского домохозяина — *артха* — благосостояние, получаемое дозволенными способами. Речь о вербальных формулах (7) *пауштика* (*rauṣṭikāṇī*) — заговорах на процветание и безопасность. Восьмой тип — (8) *прайшчитта* (*prāyaścittāṇī*; букв. «мысль о главном (о смерти)») — охватывает так называемые искупительные заговоры, очищающие от грехов.

¹ Т.Я. Елизаренкова точно не указывает, какую именно анукрамани она имеет в виду, но, по всей видимости, это — либо Брихат-сарва-анукрамани (*Bṛhatsarvānukramaṇī*) (скорее всего), либо Атхарваведья-панчапаталика (*Ātharvavedya-pañcapāṭalikā*).

² Т.Я. Елизаренкова характеризует это как несовершенство классификации анукрамани [18, с. 31], но мы рассматриваем данное явление именно как полифункциональную особенность самих сакральных речитативов.

Отдельно Т.Я. Елизаренкова выделяет классификации гимнов-мантр, относящихся к высшему, иератическому, уровню религии. Для данного типа характерны космогонические и философские гимны, а также гимны-заговоры, обслуживающие ритуал [18, с. 31].

Согласно простонародным представлениям ведийских ариев, возможными причинами болезней выступали порча, насланная враждебно настроенным колдуном, одержимость злым духом или наказание, ниспосланное за провинность перед каким-либо божеством. Самые многочисленные заклинания — тексты, защищающие от различного рода ракшасов и якшей, несущих вред женщинам, особенно беременным — происки демонов провоцируют выкидыш. В ведийской традиции боги также были соотнесены с теми или иными болезнями, и немилость определенного божества могла вылиться в ту или иную болезнь, равно как и молитва или заговор, обращенные к конкретному персонажу ведийского пантеона, могли избавить от определенной болезни. Так, в одном из неатрибутированных санскритских фрагментов, содержащих дхарани, ведийский Варуна, покровитель вод, упоминается как «Насылающий водянку» (*vāruṇajaleśvara*).

Также среди подобных фрагментов часто встречаются «медицинские тексты», в которых наряду с «целебными» заклинаниями перечисляются лекарственные травы¹, как индийские, так и произрастающие непосредственно в оазисах Сериндии, что может свидетельствовать о включении локальных методов врачевания в общеиндийскую медицинскую традицию, отраженную в буддийских письменных памятниках Восточного Туркестана IV—V вв. Поэтому полагаем вполне обоснованным использование традиционного индийского индекса-анукрамани, использовавшегося при классификации гимнов Атхарваведы, при изучении буддийских фрагментов рукописей, содержащих «целебные заговоры».

Включение же в центральноазиатские буддийские заклиательные тексты божеств ведийского пантеона, таких как Варуна, Рудра, а также персонажей, по всей видимости, древнеиранской демонологии — какхорды (злого духа в женском обличье) наравне с собственно тантрическими буддийскими защитниками — махакалами — говорит об активном синтезе различных традиций в оазисах Восточного Туркестана.

Вторая группа рукописных фрагментов, содержащих буддийские заклиательные тексты, составлена раннетуркестанским брахми (V—VI вв.). Данным видом центральноазиатского письма составлены несколько неатрибутированных дхарани, а также один из списков Манибхадра-дхарани.

¹ Рукописи, по своему содержанию и структуре напоминающие известную «Рукопись Бауэра» (Bower Manuscript).

Тексты, где представлен сюжет беседы Будды Шакьямуни с верховным военачальником якшей — Манибхадрой (*Mañibhadra mahāyakṣāsenāpati*), составляют значительный пласт в письменном наследии Южной, Центральной и Восточной Азии. Манибхадра, согласно индийской мифологии, является братом повелителя якшей — Куберы — бога богатства.

В третьем разделе Сутта-питаки — Самъютта-никае, в подразделе Яккхасамъютта («Собранные [диалоги с демонами]-якшами»), присутствует весьма краткая беседа между Бхагаваном и якшей Манибхадрой, где демон говорит Будде о том, что умиротворенный разум наслаждается земным счастьем, и в таких условиях, полностью обеспеченный материально, он не испытывает ненависти к другим живым существам¹. На такое утверждение Бхагаван отвечает, что только разум, озаренный любовью ко всем живым существам, способен освободиться от чувства вражды и гнева [20, с. 307—308]. Таким образом, вполне вероятно, некий общий сюжет беседы Будды с якшей Манибхадрой послужил основой для создания всего репертуара релевантных текстов.

В Трипитаке (досл. «Три корзины», кит. *Сань цзан 三藏*) присутствует лишь одна версия Манибхадра-дхарани. На китайский язык текст был переведен в X в. монахом Дхармадевой (Фа-тянь 法天, (?—1001)), впоследствии взявшим имя Дхармавишва (Фа-сянь 法賢) — ТТ 1285 «Каноническая сутра [о] дхарани, [посвященной] Манибхадре²» (*Фо шо Бао-сянь толони цзин 佛說寶賢陀羅尼經*).

В тибетобуддийской традиции находятся три текста, посвященные военачальнику якшей Манибхадре: два весьма краткие — '*Phags pa nor bu bzang po'i gzungs* (*Ārya-mañibhadra-dhāraṇī*) и '*Phags pa nor bu bzang po'i gzungs zhes bya ba* (*Ārya-mañibhadra-nāma-dhāraṇī*). Примечательно, дхарани, содержащиеся в китайской и тибетских версиях, совпадают друг с другом, полностью отличаясь от заклинаний, зафиксированных в санскритских фрагментах. Третий текст, посвященный демону Манибхадре — *Gnod sbyin nor bu bzang po'i rtog pa* (*Mañibhadra-yakṣa-kalpa*), более пространный, чем предыдущие, и содержит большее количество заклинаний в отличие от 'кратких' версий Манибхадранама-дхарани.

Помимо рукописей из коллекции Н.Ф. Петровского, хранящихся в Сериндийском фонде ИВР РАН, существуют семь фрагментов в коллекции

¹ Возможно, в беседе Будды и Манибхадры нашли отражения частые дискуссии, проходившие между буддистами и локаятиками — последователями школы Чарвака-локаята, возникшей примерно в одно время с буддизмом. Целью человеческой жизни, согласно Локаяте, является достижение наслаждений. В своих установках локаятики обнаруживают известное сходство со взглядами эпикурейцев (IV—III вв. до н.э.).

² Иероглифы 寶賢 (*бао сянь* — «сокровище-добродетель») являются калькой санскритского *Mañi-bhadra*.

Вебера и тридцать пять фрагментов в коллекции Маккартни. В настоящий момент фрагменты из коллекций Вебера и Маккартни исследуют буддологи-манускриптологи из Германии, Японии и Китая. Практически все фрагменты Манибхадра-дхарани обнаружены в оазисах Кучи, на северном ответвлении Великого Шелкового пути, и составлены на северо-туркестанском брахми, датировка которого относится к VII—VIII вв.

Третья группа — фрагменты рукописей, составленных на северо-туркестанском брахми в VII—VIII вв. Данный вид письменности был распространен, как явствует из названия, в северных оазисах Восточного Туркестана — Куче, Карашаре, Яр-хото, Турфане и др. Хранящиеся в Сериндийском фонде ИБР РАН рукописи на северо-туркестанском брахми содержат некоторые из неатрибутированных дхарани, а также фрагменты Манибхадра-дхарани и цикла «Пяти защит».

В буддизме Центральной Азии культ «Пяти защит» (*Pañcarākṣā*) играет очень важную роль. Каждому мирянину полагалось держать в доме копию рукописи Панчаракши, содержащей прославление (*māhātmya*) и изображение (*citrarūpa*) пяти богинь. Значимость данного свитка была столь же высока для обывателя-буддиста, как и копия Бхагавад-гиты для индуиста. Пять богинь цикла Панчаракши таковы: Махапратисара, Махамаюри, Махасахасрапрамардини, Махашитавати, Махамантра-анусарини.

Махапратисара (*Mahāpratisara*, букв. «Великий амулет», отчего ее также называют «Великой исполнительницей желаний»), центральное божество культа «Пяти защит» — бодхисаттва буддизма ваджраяны, часто представлена как супруга Вайрочаны. Иконография божества такова: Махапратисара обладает телом либо белого, либо желтого цвета¹. Четырехликая, она имеет головы желтого, белого, красного и зеленого цвета соответственно, центральный лик божества украшает диадема. Восседает Махапратисара на лотосе в Ваджрасане. Традиционная иконография часто изображает Махапратисару как восьмирукую богиню, которая держит дхармачакру, ваджру, короткую *кват-вангу* (так называемый «тантрический посох»), стрелу и лук, меч и секиру [21]. Согласно традиции, постоянное повторение дхарани, обращенных к Махапратисаре, даровало последователям культа «Пяти защит» наивысшее заступничество — оберегало от всевозможных опасностей, болезней, делало неуязвимым для огня и оружия, освобождало от последствий дурных деяний, содеянных в прошлом, даровало следующее рождение в небесных сферах.

Кроме того, Махапратисара почитается как охранительница беременных и новорожденных. Так, в Бхадракальпа-авадане («Авадане о Благой Эре»)

¹ В иконографии, представленной в непальских рукописях из Британского музея, обследованных акад. С.Ф. Ольденбургом, Махапратисара лишь белого цвета (СПБА РАН Ф. 208. Оп. 1 Д. 131. л. 125).

говорится о том, что Махапратисара Деви охраняла Яшодхару — супругу Сиддхартхи Гаутамы — и ее еще не родившегося сына Рахулу от козней Девадатты [22, с. 223—224].

Махамаюри (*Mahāmāyūrī*, букв. «Великая пава») защищает от любого яда, особенно, ядовитых укусов змей, поскольку павлины считаются неуязвимыми для них. Как правило, Махамаюри изображается красного либо зеленого цвета¹. Четыре ее головы белого, красного, зеленого и синего цветов. В своих восьми руках Великая павлинья богиня держит кувшин с напитком бессмертия (амритой), дхармачакру, меч, чашу-капалу, секиру и Стяг Победы (*дхваджа*). В случаях, когда Махамаюри изображается как двенадцатирукая богиня, к вышеперечисленным атрибутам добавляются стрела, полумесяц, павлинье перо, книга, лотос и аркан.

Махасахасрапрамардини (*Mahāsahasrapramardinī*, «Великая разрушительница тысячи [врагов]») иногда изображается в гневной ипостаси, оскалив зубы, со вздыбленными волосами. Обычно синего цвета², Махасахасрапрамардини опоясана тигриной шкурой, ее четыре головы, белого, синего, красного и желтого цветов, венчает корона из человеческих черепов. В своих восьми руках Махасахасрапрамардини держит перекрещенную *вишва*-ваджру, аркан, пламенеющий меч, лук и стрелы, посох-кватвангу, цветок лотоса и секиру. Те, кто постоянно взывает к Махасахасрапрамардини, никогда не попадают в ловушку злых духов — бхутов, якшей и ракшасов.

Махашитавати (*Mahāśītavatī*, букв. «Великая прохлада») выступает как защитница от неблагоприятного воздействия планет, свирепых животных и ядовитых насекомых. Дхарани, обращенная к Махашитавати, отгонит вышеперечисленные невзгоды на тысячи йоджан от тех, кто взывает к бодхисаттве «Великая прохлада» [23, с. 164]. Тело красного цвета (иногда желтого)³, четырехликая и восьмирукая⁴ богиня наделена такими атрибутами, как *анкуша* (крюк для погонщика слонов), меч, лук и стрела, аркан, секира, цветок лотоса. Чтение дхарани, посвященных Махашитавати, как полагалось, было призвано обеспечить абсолютное благо (*sarvaśānti*), а также защищало от оспы (*māraguṇīkā*).

Махамантра-анусарини (*Mahā-[rakṣa]-mantrānusārīṇī*, букв. «Великая последовательница [защитных] мантр») посредством заклинаний разрушает

¹ В непальских рукописях Британского музея — желтого цвета (СПбА РАН Ф. 208. Оп. 1 Д. 131. л. 125).

² Согласуется с иконографией, представленной в санскритских рукописях Британского музея (СПбА РАН Ф. 208. Оп. 1 Д. 131. л. 125).

³ Согласно иконографии непальских рукописях Британского музея — зеленого (СПбА РАН Ф. 208. Оп. 1 Д. 131. л. 125).

⁴ В непальских рукописях Британского музея описывается как шестирукая и трехглавая (СПбА РАН Ф. 208. Оп. 1 Д. 131. л. 115—121).

препятствия, ведущие к финальному освобождению, защищает от всех дурных воздействий, способствует продолжительной жизни, отгоняет болезни. Зеленая¹ Махамантра изображается иногда четырехрукой, иногда — шестирукой. Ее атрибуты — меч, аркан, секира, лук и стрела, знамя-дхваджа, ваджра и колокольчик.

Самые ранние известные образы Махамаюри, найденные в Наланде и Эллоре, относятся именно к VIII в. Персонификация четырех других заклинаний в соответствующих богинь и, как следствие, формирование концепции «Пяти защит» могла быть завершена не ранее XI в. Самая ранняя рукопись, известная на сегодняшний день, описывающая «Пять защит» — рукопись библиотеки Кембриджского университета (№ Add. 1688), составленная во второй половине XI в. Другая ранняя рукопись, где представлено описание культа Панчаракша, — рукопись музея Калькутты (№ Т. 1055), составленная в 1105 г. Иконография пяти богинь в Кембриджской рукописи кажется наиболее простой, чем в калькуттском манускрипте². Примечательно, описание пяти богинь в калькуттской рукописи весьма схожи с аналогичными пассажами Садханамалы, составленной в XII в.

Богини культа Панчаракша, почитаемые наравне с Брахмой, Вишну, Махешварой, Индрой, татхагатами и богами, рассматриваются как покровительницы трех миров, просвещающие все живые существа и пекущиеся об их благополучии и процветании. Данная характеристика справедливо сближает божеств «Пяти защит» с Тарой, представляя персонажей Панчаракши в качестве ее ипостасей. Весьма показательно, что пять богинь часто называют *tāraṇī* — лодкой, переправляющей «на другой берег», «помогающей преодолеть трудности», «освобождающей» [24, с. 444]. В Дхарани-санграхе говорится, что одно лишь произнесение имени Тары обеспечивает выполнение всех устремлений, защищает от всех опасностей (*utpātaraḥṣaṇa*) [25, с. 87]. Уместно упомянуть представление о том, что избавиться от следствия дурных деяний можно, если только слышать имя любой из пяти богинь-заступниц. Таким образом, можно согласиться с тем, что богини культа Панчаракши концептуально не отличаются от Тары, проявляющейся в пяти формах (*pañcarūpeṇa saṁśtitā*) ради благополучия всех живых существ. В произведении Сарваджнямитры *Срагдхара-стотра* (*Sragdhāra-stotra*, «Стотра [во славу] Носящей Корону»), составленной в VIII в. в честь богини Тары, указывается на аспект Тары, призванный спасти от восьми великих напастей (*aṣṭamahābhaya*) — кораблекрушение, пожар, разъяренный слон, нападение разбойников, льва, укус змеи, тюремное заключение и демонические

¹ В иконографии непальских рукописей Британского музея описывается как красная (СПБА РАН Ф. 208. Оп. 1 Д. 131. л. 125).

² СПБА РАН Ф. 208. Оп. 1 Д. 131. лл. 115—121.

силы. Примечательно, что «Пять защит» также были призваны избавлять людей от восьми великих опасностей, почти таких же, что из перечня Сарваджнямитры [25, с. 87].

Тексты из цикла «Пяти защит» записывались на любых носителях, подходящих для этих целей, будь то бумага или кости животных, и затем использовались как амулеты. В более поздний период, после персонификации пяти заклинаний, одним из распространенных оберегов служили пять разноцветных ниток (*pañcarañjikasūtrāṇi*), символизировавшие пять защитниц. Считалось, что те, кто носит этот незамысловатый амулет на шее или руке, всегда защищены богами и полубогами.

Согласно сложившимся представлениям, рецитация дхарани из цикла «Пяти защит» позволяет вызвать дождь или, наоборот, оберегать посевы от излишних осадков, что в результате способствовало хорошим всходам. Более того, чтобы получить заступничество пяти божеств культа Панчаракша, совсем необязательно было истово верить. Лишь слушание, прочтение, перепись, хранение и рецитация дхарани из текстов «Пяти защит» обеспечивало обретение лучшей доли. Безусловно, этот «доктринальный момент» наилучшим образом способствовал росту популярности данного культа на уровне простонародных форм буддизма.

Некоторые пассажи из цикла Панчаракши надлежало рецитировать ежедневно, некоторые фрагменты воспроизводились в особенных случаях. Тексты «Пяти защит» обладали столь высоким авторитетом, что могли служить руководством при решении некоторых спорных вопросов [25, с. 85].

По сути, пять женских божеств — пять персонифицированных заклинаний (*vidyā*), а каждая из богинь рассматривалась как их повелительница (*vidyārājñī*). Заклинания «Пяти защит» рассматривались буддистами как обладающие безусловной сакральностью и, как следствие, эффективностью, поскольку имели статус «Слова Будды» (*buddhavaṇṇa*).

На данный момент сложно судить об истоках сложения культа «Пяти защит». Также мало информации о начале персонификации пяти заклинаний. Бесспорно, самое популярное, посвященное Махамаюри, обрело свой образ в первую очередь. Так, широкое распространение заклинаний, обращенных к «Великой паве», можно отнести к IV—VIII вв. Данные дхарани упоминаются в Манджушримулакальпе, а также в знаменитой рукописи Бауэра в составе, что примечательно, медицинского трактата.

Дхарани, обращенное к Махамаюри, шесть раз переводилось на китайский язык. Дважды — Шримитрой в период эпохи Восточная Цзинь (316—420): «Сутра [о] мантре, [посвященной] Великому золото[цветному] Царю павлинов» (ТТ 986 *Да цзинь сэ Кун-цзюэ-ван чжоу цзин* 大金色孔雀王呪經,) и «Каноническая сутра [о] мантре, [посвященной] Великому золото[цветному]

Царю павлинов» (ТТ 987 *Фо шо да цзинь сэ Кун-цюз-ван чжоу цзин* 佛說大金色孔雀王呪經) [26, с. 79].

Автором одного из переводов «Сутры [о] мантре, [посвященной] Царю павлинов» (ТТ 988 *Кун-цюз-ван чжоу цзин* 孔雀王呪經) в конце IV—начале V вв. является Кумараджива. В VI в. текст с одноименным названием на китайский язык также переводил Сангхапала (ТТ 984) в эпоху Лян (502—557)¹.

В VIII в. текст, посвященный Махамаюри, переводился Амогхаваджрой — «Сутра о Великой светлой Царице павлинов» (ТТ 982 *Фо му да Кун-цюз мин-ван цзин* 佛母大孔雀明王經). Указанием на женскую ипостась павлиньего образа, на наш взгляд, служит термин *фо му* 佛母, означающий, помимо «Мать Будды (Шакьямуни)» (то есть Майя), женскую ипостась бодхисаттвы (например, Гуаньинь). К Будда-матри («Мать Будды»; *buddha-mātr*) относятся Маричи (*Marīci*) — бодхисаттва солнечного света², ипостась бодхисаттвы Тары, проявлениями которой являются божества цикла «Пять защит» — и бодхисаттва Чунди (*Cuṇḍī*), ассоциируемая с Гуаньинь (Авалокитешварой). В это же время текст «Канонической сутры [о] «царственной» мантре о Великой паве» (ТТ 985 *Фо шо да Кун-цюз чжоу-ван цзин* 佛說大孔雀呪王經) перевел на китайский язык И-цзин 義淨 (635—713). У Б. Нандзё указан «обратный перевод» на санскрит — *Buddhabhāṣita-mahāmāyūri-mantrarāja-sūtra* [26, с. 79]. Таким образом, иероглиф 王 (*ван* — «правитель»; (санскр.) *rāja*) связан с иероглифом 呪 (*чжоу* — мантра). Однако наиболее распространенные китайские термины, обозначающие мифологического Павлина, — *Кун-цюз ван* 孔雀王 («Царь павлинов»; (санскр.) *Māyūra-rāja*), *Да кун-цюз ван* 大孔雀王 («Великий Царь павлинов»; (санскр.) *Mahāmāyūra-rāja*) и *Да кун-цюз мин-ван* 大孔雀明王 («Великий светлый³ Царь павлинов»). С одной стороны, в названии данного китайского текста иероглиф 王 (*ван*) следует относить к *кун-цюз* 孔雀, нежели к *чжоу* 呪, что вполне соответствует линии нарратива; с другой — *чжоу ван* 呪王 соответствует санскритскому *vidyārājñī* (*vidyārāja*). В определении названия текста мы придерживаемся второго варианта.

Самой представительной выглядит четвертая группа фрагментов, объединяющая тексты дхарани, зафиксированные южно-туркестанским брахми (VIII—IX вв.), поскольку эти рукописи весьма многочисленны и в хорошей

¹ Примечательно, что в китайской буддийской традиции вплоть до VI—VIII вв. известна лишь «мужская ипостась» божества (санскр. *Māyūra*; пали *Mora*), сюжеты о которой отражены в Палийском каноне (Мора- и Махамора-джатаки).

² Характеристика Маричи как бодхисаттвы солнечного света сближает ее с Махамаюри, наделенной эпитетом бхаса (*bhāsa* — «свет, сияние»).

³ Вполне возможно, китайский иероглиф 明 (*мин* — «светлый») соотносится с санскритским *bhāsa* — эпитетом Махамаюри, содержащимся в санскритском фрагменте из собрания ИВР РАН.

сохранности. Небольшая часть фрагментов дхарани, которые мы относим к четвертой группе, зафиксированных предположительно в IX в., записаны так называемым поздним южнотуркестанским брахми и обнаруживают черты каллиграфического написания ряда акшар.

Такое изобилие манускриптов из южных оазисов Восточного Туркестана обусловлено, как уже упоминалось, той ролью центра распространения буддизма, которую играл Хотан для государств Центральной Азии. Поэтому не удивительно, что репертуар данных рукописей составили тексты, весьма распространенные, например, в тибетобуддийской традиции — так называемая «Будда-нама-сутра», а также Сумукха-нама-дхарани.

Необходимо также отметить превосходное качество чернил, использовавшихся для письменной фиксации текстов центральноазиатских рукописей. Чернила черного цвета; создается впечатление, что их состав неизменен на протяжении всего периода распространения буддийской письменной культуры в Восточном Туркестане. В период древности и раннего средневековья в Восточном Туркестане были известны как индийский, так и китайский способы получения чернил. Так, рецептура изготовления индийских чернил предусматривала такой компонент как ламповая сажа [7, с. 315].

Превращение Хотана в крупный центр распространения буддийской культуры (главным образом, письменных памятников) в Центральной Азии в VII—VIII вв. обусловило необходимость существенного увеличения объемов копирования буддийских текстов. Решением проблемы стало изобретение ксилографии. Интересную точку зрения высказала М.И. Воробьева-Десятовская: ксилография как способ тиражирования текстов была изобретена именно в Восточном Туркестане и в соседних с ним регионах Китая [7, с. 322]. Отметим, что в первую очередь тиражировались ксилографы с дхарани и различными благопожелательными заклинаниями, поскольку именно этот жанр буддийской литературы был весьма востребован среди последователей буддизма в Центральной Азии. Заклинательные тексты, как правило, для бесплатного распространения среди паствы наносились на мягкую бумагу, такую, на которой выполнены два ксилографа с дхарани письмом сиддхам (XI—XII в.) из Сериндийского фонда ИВР РАН, найденных в начале XX в. в Хара-Хото.

Подведем итог. Буддизм, проникавший на территорию «Западного края» — Сериндии из регионов Бактрии, Согда и Уструшаны в первых веках н.э., носил ярко выраженный синкретический характер, впитав в себя элементы различных религиозных течений — древнеиранских простонародных верований, зороастризма, шиваизма, — которые наряду с буддизмом были распространены на территории современной Средней Азии в эпоху древности и раннего средневековья. Это подтверждается наличием текстов, содержащих дхарани,

в которых наравне с буддами и татхагатами буддийского «пантеона» упоминаются ведийские божества (Рудра, Брахма, Ашвины и др.), а также персонажи древнеиранской демонологии (какхорда). Большинство дхаранических текстов, относящихся к данному периоду, можно охарактеризовать как «заклинания», направленные на удовлетворение вполне мирских потребностей (защита от врагов, злых духов, излечение от болезней и т.д.). «Медицинские» тексты интересны тем, что в них содержатся перечисления не только индийских лекарственных трав, но и автохтонного — сериндийского — лечебного гербария, что свидетельствует о синтезе обеих традиций врачевания.

В немалой степени синкретическому характеру буддизма Сериндии в частности и Центральной Азии в целом способствовала религиозная ситуация, сложившаяся в Кашмире к VII в., откуда в этот период в южные оазисы Таримского бассейна активно проникают буддийские миссионеры, мигрируют монахи из Бактрии и Согда, что и обусловило становление Хотана как центра буддийской письменной традиции всего «Западного края». Данный период отмечен установлением протектората танского Китая над Сериндией, обусловивший расцвет буддизма в южных оазисах, в частности в Хотане. В плане идеологии это время можно охарактеризовать активной полемикой между тремя основными направлениями — хинаяной, махаяной и ваджраяной. Данный период связан с деятельностью Ваджрабодхи и Амогхаваджры, определивших направления тантрического буддизма в Китае. Несомненной заслугой последнего, а также его учеников — выходцев из «Западного края», — является разработка системы передачи посредством иероглифики (фонетическая транскрипция) звучания санскритских дхарани и мантр.

На специфику центральноазиатского буддизма также оказали влияние тибетские автохтонные верования, локальные сериндийские культы, китайская буддийская традиция. Благоприятная ситуация, сложившаяся для буддизма в южных оазисах Восточного Туркестана, во многом способствовала развитию центров копирования и распространения буддийских письменных памятников — производство собственных сортов бумаги, качественных чернил, установление норм оформления рукописей.

Тексты буддийской ваджраяны были переведены на китайский язык и составили четырехтомный раздел «Сань цзана» (ТТ 18—21) под общим названием «Эзотерический раздел» (*Ми цзяо бу* 密教部), представляющий собой, по всей видимости, пятый раздел китайской «Трипитаки» — «Дхаранипитаку», или «Видьядхара-питаку» [27]. Наличие в «Эзотерическом разделе» «Сань цзана» разрозненных текстов, а также целых тематических сборников, посвященных так называемой Чунди-деви — буддийской форме гневной шиваитской богини Дурги (изначально — автохтонного индийского божества), бесспорно, свидетельствует о привнесении в китайский тантрический

буддизм элементов индийских (и, как было показано выше, древнеиранских) религий, проникших в Поднебесную через восприятие китайской культурой синкретических по своей сути форм буддизма «Западного края», являвшегося, как уже отмечалось, своеобразным мостом между индийской и китайской цивилизациями — Сериндией.

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

ТТ — Taishō Shinshū Daizōkyō (The Taishō Tripiṭaka) in 100 vols. Ed. by Takakusu J., Watanabe K. Tokyo: Taisho shinshu daizokyo kanko kai, 1962 (reprint).

СПбФА РАН — Санкт-Петербургский филиал архива Российской академии наук.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье: Очерки истории / Под ред. С.Л. Тихвинского, Б.А. Литвинского. Москва: Издательство «Наука», 1988. 455 с.
2. Tibetan Literary Texts and Documents concerning Chinese Turkestan. Selected and translated by F.W. Thomas. Pt. 1. Literary Texts. London: Royal Asiatic Society, 1935. 323 p.
3. Литвинский Б.А. Индийский фактор в цивилизации Центральной Азии // Азия — диалог цивилизаций / Под ред. Б.А. Литвинского, Е.В. Антонова. СПб.: Гиперион, 1996. С. 153—194.
4. Sander L. Remarks on the Formal Brāhmī Script from the Southern Silk Route // Bulletin of the Asia Institute. New Series, Vol. 19, Iranian and Zoroastrian Studies in Honor of Profs Oktor Skjærvø, 2005. P. 133—144.
5. Барроу Т. Санскрит. М.: Издательство «Прогресс», 1976. 410 с.
6. Bagchi P. India and Central Asia. Calcutta: National Council of Education, 1955. 184 p.
7. Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос, языки, религии. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1992. 688 с.
8. The life of hsuan-tsang: the Tripiṭaka-master of the Great Tzu En Monastery. Peking: Chinese Buddhist Association, 1959. 273 p.
9. Андросов В.П. Индийский буддизм и тибетская цивилизация // Азия — диалог цивилизаций / Под ред. Б.А. Литвинского, Е.В. Антонова. СПб.: Гиперион, 1996. С. 99—152.
10. Gulik van R.H. Siddham. An Essay on the History of Sanskrit Studies in China and Japan. Delhi, 1956. 234 p.
11. Андросов В.П. Словарь индо-тибетского и русского буддизма // Буддизм Нагарджуны. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. С. 640—762.
12. Воробьева-Десятовская М.И. Введение: Первые итоги и основные проблемы изучения текстов // Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 2. Изд. текстов, исслед. и коммент. Г.М. Бонгард-Левина и М.И. Воробьевой-Десятовской. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. 439 с.
13. Воробьева-Десятовская М.И. Центральная азиатская коллекция рукописей петербургского филиала Института востоковедения РАН // Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 3. М.: Вост. лит., 2004. 538 с.

14. *La Vallée Poussin de L.* The Vidyādharaṇī / JRAS, 1895. С. 433—436.
15. *Sanderson A.* Atharvavedins in Tantric Territory: The Āṅgīrasakalpa Texts of the Oriya Paippalādins and their Connection with the Trika and the Kālikula. With critical editions of the Parājapavidhi, the Parāmantravidhi, and the Bhadrakālīmantravidhiprakaraṇa / The Atharvaveda and its Paippalāda Śākhā: Historical and Philological Papers on a Vedic Tradition Ed. by A. Griffiths, A. Schmiedchen. Aachen: Shaker Verlag, 2007. P. 195—396.
16. *Castro Sánchez P.M.* The Indian Buddhist Dhāraṇī: An Introduction to its History, Meanings and Functions MA Buddhist Studies. University of Sunderland, 2011. 112 p.
17. *Шомахмадов С.Х.* О значении терминов дхарани и мантра в буддийской письменной традиции // Ориенталистика, 2021, № 4(4). С. 842—857.
18. *Елизаренкова Т.Я.* Об Атхарваведе // Атхарваведа. Избранное. Перевод, комментарий и вступит. статья Т.Я. Елизаренковой. 2-е изд., репринтное. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. С. 3—56.
19. *Staal F.* Discovering the Vedas: Origins, Mantras, Rituals, Insights. Delhi: Penguin Books, 2008. 456 p.
20. The Connected Discourses of the Buddha. A Translation of the Saṃyutta Nikāya by Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publications. 2080 p.
21. *Бур Р.* Энциклопедия тибетских символов. М.: Ориенталия, 2014. 408 с.
22. *Tatelman J.* The Trials of Yaśodharā: The Legend of the Buddha's Wife in the Bhadrakalpāvadāna // Buddhist Literature. Vol. 1, 1999. P. 176—261.
23. *Mitra R.* The Sanskrit Buddhist Literature. Nepal. Calcutta, 1882. 392 p.
24. *Monier-Williams M.A.* Sanskrit-English Dictionary etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European Languages. Delhi: Motilal Banarsidass, 1997. 1333 p.
25. *Bhattacharyya D.C.* The Five Protective Goddesses of Buddhism // Aspects of Indian Art. Papers presented in a Symposium at the Los Angeles County Museum of Art, October, 1970. Leiden: Brill, 1972. P. 85—92.
26. *Nanjo B.* A catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka, the Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan. Oxf.: Clarendon Press, 1883. 294 p.
27. *Шомахмадов С.Х.* Особенности сложения «Собрания Дхарани» (Dhāraṇī-ṇīṭaka) как части буддийского канона в традиции школ махасангхика и дхармагуптака // Ориенталистика, 2021, № 4(1). С. 15—27.

**THE GREAT MEANING OF THE MYSTERIOUS GATES:
RELIGIONS, PHILOSOPHY AND CULTURE OF CHINA.
S.V. FILONOV 60TH BIRTHDAY CELEBRATION**

CONTENTS

Congratulations to the Hero of the Day!

<i>Belaya I.V.</i> “The Great Meaning of the Mysterious Gates”: about the Researcher of Daoism S.V. Filonov.....	12
---	----

Ancient Religion

<i>Blyumkhen S.I.</i> Cosmograms of Ancient China: Line of the Diver, Heavenly Serpent and Earthly Turtle (Part I: from Yangshao through Longshan).....	48
<i>Blyumkhen S.I.</i> Cosmograms of Ancient China: Line of the Diver, Heavenly Serpent and Earthly Turtle (Part II: Ritual Utensils of Neolithic Cultures).....	77
<i>Kulikov D.E.</i> About Female Incarnation of Zi in Huayuanzhuang East Oracle Bone Inscriptions (on the Issue of the Status of Women in Late Shang China).....	106
<i>Safin T.A.</i> Heaven Worship in the Shang Oracle Inscriptions.....	135
<i>Blyumkhen S.I.</i> Wen-wang’s Order of Trigrams and the “Four Animals” (<i>si shou</i> 四獸).....	142
<i>Ulyanov M.Y.</i> Priests Musician (<i>shi</i> 師) in the East Asian Kingdoms of the Chun-qiu Period (771—453 B.C.): A General Overview	165

Confucianism

<i>Popova G.S.</i> Information about Confucius in the “Kong-zi Jia Yu” (“The School Sayings of Confucius”).....	190
--	-----

<i>Keidun I.B., Ryabuhin I.N.</i> From a Rite to an Ideology: “Yi Li” and “Li Ji” Canonical Teatises on the Feast Ritual in the Xiang School.....	211
<i>Klementeva T.V.</i> Official and Local Cults in Ying Shao’s Treatise “Feng Su Tong Yi” (“Penetrating into the Meaning of Traditions and Customs”).....	258
<i>Bonch-Osmolovskaya O.A.</i> “Slips are Rotten and the Beam is Broken”: Critique of Confucian Canonical Texts in Liu Zhi-ji’s “Shi Tong”	278
<i>Khaymurzina M.A.</i> Features of the Formation of the State Cult of Heaven in the Jurchen Culture of the Jin Period.....	296
<i>Rudenko N.V.</i> Esuriens Venter Studet Libenter: Li Zhi’s Preface to Su Zhe “Analysis of ‘Lao-zi’”	316
<i>Martynov D.E.</i> Kang You-wei Political and Philosophical Heritage in Chinese Studies of Modern Italy (based on the works by F. Brusadelli)	327

Buddhism

<i>Bogomolov P.A.</i> Sutra Declamators <i>songjing</i> as a Special Category of Buddhist Monks in China 4th—6th C.C.	350
<i>Staburova J.Y.</i> “Сердце / Heart” versus “сознание / Mind”: Questions of Methodology of Studying Hua-yen Buddhism within the Russian (and English) Language	376
<i>Lepneva M.L.</i> Monk Hong-jian on the Nature and Significance of the First Genealogy of the Revived Vinaya School	394
<i>Staburova J.Y.</i> The Zhang Genre and the Winding Roads of Buddhist Literature.....	413
<i>Berezkin R.V.</i> King Lear and his Daughters in Chinese Guise? The Legend of Princess Miaoshan and Folklore Subjects	429
<i>Shomahmadov S.H.</i> The Invocation Texts in the Buddhist Written Tradition of “Western Region” in 4th—9th C.C.....	449
Information about Authors.....	470

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Белая Ирина Витальевна — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник отдела Китая Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), Москва, Россия, e-mail: belaya-irina@rambler.ru

Березкин Ростислав Владимирович — PhD, с.н.с. Института гуманитарных исследований Фуданьского университета, Китай; научный сотрудник отдела Китая Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), Москва, Россия, e-mail: berezkine56@yandex.ru

Блюмхен Сергей Иванович — младший научный сотрудник отдела Китая Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), Москва, Россия, e-mail: xieji@mail.ru

Богомолов Павел Анатольевич — магистрант факультета социальных наук Московской высшей школы социальных и экономических наук (МВШСЭН), Москва, Россия, e-mail: wenegret6@gmail.com

Бонч-Осмоловская Ольга Андреевна — кандидат исторических наук, младший научный сотрудник отдела Дальнего Востока Института восточных рукописей Российской академии наук (ИВР РАН), Санкт-Петербург, Россия, e-mail: olga.bonch.osmolovskaya@gmail.com

Кейдун Ирина Борисовна — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры китаеведения Восточного института — Школы региональных и международных исследований Дальневосточного федерального университета (ДВФУ), Владивосток; заведующая кафедрой китаеведения факультета международных отношений Амурского государственного университета (АмГУ), Благовещенск, Россия, e-mail: ikeidun@mail.ru

Клементьева Татьяна Владимировна — старший лаборант отдела рукописей и документов, аспирантка Института восточных рукописей Российской академии наук (ИВР РАН), Санкт-Петербург, Россия, e-mail: tklementeva1297@mail.ru

Куликов Дмитрий Евгеньевич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела Китая Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), Москва, Россия, e-mail: vostok1991@yandex.ru

Лепнева Мария Леонидовна — кандидат исторических наук, главный специалист Департамента корпоративных программ КНР / АТР ООО «Ви Холдинг», Москва, Россия, e-mail: mariia.lepneva@gmail.com

Мартынов Дмитрий Евгеньевич — доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры алтаистики и китаеведения Высшей школы международных отношений и востоковедения Института международных отношений Казанского (Приволжского) федерального университета (КФУ), Казань, Россия, e-mail: dmitrymartynov80@mail.ru

Попова Галина Сергеевна — младший научный сотрудник отдела Китая Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), Москва, Россия, e-mail: gmercury@rambler.ru

Руденко Николай Владимирович — кандидат философских наук, научный сотрудник отдела Китая Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), Москва, Россия, e-mail: nikolay_rudenko@mail.ru

Рябухин Игорь Николаевич — студент бакалавриата, факультет международных отношений Амурского государственного университета (АмГУ), Благовещенск, Россия, e-mail: yizhhixi@mail.ru

Сафин Тимур Альфредович — кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела Китая Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), Москва, Россия, e-mail: tsafin93@gmail.com

Стабурова Елена Юрьевна — доктор исторических наук, профессор, Латвийский институт востоковедения, Рига, Латвия, e-mail: yelena@latnet.lv

Ульянов Марк Юрьевич — кандидат исторических наук, заведующий кафедрой китайской филологии Института стран Азии и Африки Московского гуманитарного университета им. Ломоносова (ИСАА МГУ им. Ломоносова); старший научный сотрудник отдела Китая Института Востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), Москва, Россия, e-mail: ulm@mail.ru

Хаймурзина Марина Ахатовна — кандидат философских наук, доцент кафедры китаеведения факультета международных отношений Амурского государственного университета (АмГУ), Благовещенск, Россия, e-mail: mfaizova@yandex.ru

Шомахмадов Сафарали Хайбуллоевич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора Южной и Юго-Восточной Азии Института восточных рукописей Российской академии наук (ИВР РАН), Санкт-Петербург, Россия, e-mail: safaralihshom@mail.ru

Научное издание

Великий смысл врат в Сокровенное: Религии, философия и культура Китая

К 60-летию С. В. Филонова

Том 1.

Древняя религия, конфуцианство, буддизм

В авторской редакции

Верстальщик А. Б. Дунаева

Оформитель П. А. Трошина

Общероссийский классификатор продукции ОК 034-2014 (КПЕС 2008):
58.11.12 – Книги печатные профессиональные, технические и научные

Подписано в печать 07.11.2022. Формат 70 x 100/16

Усл. печ. л. 29,5. Тираж 500 экз. Зак. № 185005

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения Российской академии наук (ФГБУН ИВ РАН)

Научно-издательский центр, заведующий А. О. Захаров

107031, Россия, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12

Архив-каталог книг ФГБУН ИВ РАН – на сайте <https://book.ivran.ru>



Сообщения об опечатках, ошибках и неточностях, обнаруженных в книгах,
изданных ФГБУН ИВ РАН, отправлять на адрес электронной почты izd@ivran.ru

Отпечатано в типографии

Т8 «Издательские технологии»

г. Москва, Волгоградский проспект, д. 42, корп. 5