

ВЕЛИКИЙ СМЫСЛ ВРАТ В СОКРОВЕННОЕ
(СЮАНЬ МЭНЬ ДА И)

玄門大義





*С.В. Филонов на Международной конференции
«Китай в диалоге культур»,
Минский государственный университет, 2015 г.*

ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

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

К 60-летию С.В. Филонова

Том 2

Даосизм, ислам, традиционная культура

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. 2. Даосизм, ислам, традиционная культура / Колл. авторов / Отв. ред. И.В. Белая. Москва : ИВ РАН, 2022. 472 с.

ISBN 978-5-907543-71-3 (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 — праздничное шествие на фестивале Ма-цзу в г. Тайнань, Тайвань (фото С.В. Филонова 2020 г.)

Иллюстрации к разделам китайского художника Black Swan

ISBN 978-5-907543-71-3 (в пер) (т. 2)

ISBN 978-5-907543-69-0 (в пер.)

© ФГБУН ИВ РАН, 2022

Жизнь — это такая штука,
что сравнить ее можно вполне
с Солнцем, Луною, Небом и Землею.
Эти Четыре образа,
вместе с жизнью рождаясь,
становятся ее двойниками.
Если жизнь утратишь,
то и Четыре образа тоже угаснут.
Это, однако, не значит,
что Четыре образа действительно угаснут,
а означает, что [угасшая] жизнь их погасит.
Если добьешься того,
что жить будешь вечно,
то и Четыре образа жить будут вечно.
Это, однако, не значит,
что Четыре образа живут вечно,
а означает, что ты сам живешь вечно.

«Поучения Совершенных» (Чжэнь гао 真誥),
Перевод С.В. Филонова

生之爲物。譬日月天地。
此四象正與生生爲對。
失生則四象亦滅。
非四象之滅。生滅之也。
若使常生。則四象常存。
非四象之常存。我能常生故也。
(真誥 6:12a:1-4)。

СОДЕРЖАНИЕ

Поздравляем Юбиляра!

<i>А.В. Шатравка.</i> Сергей Владимирович Филонов — учитель, наставник, друг	12
---	----

Даосизм

<i>А.Л. Гомулин.</i> Бамбуковый «Вэнь-цзы»: фрагмент мозаики философии Западной Хань	28
<i>А.Б. Старостина.</i> Женщины в «Ле сянь чжуань»: ранний этап становления даосского пантеона	59
<i>И.А. Алимов.</i> Заметки о сяошо: два даосских сборника Ду Гуан-тина.....	77
<i>И.В. Белая.</i> Мудрец Двойного ян: предыстория даосского учения Цюаньчжэнь	94
<i>И.В. Белая.</i> Зал Полного совершенства: становление даосского учения Цюаньчжэнь в эпоху Цзинь (XII в.)	123
<i>П.Д. Ленков.</i> Позднедаосская антропология и метафорический язык внутренней алхимии в свете структуралистского подхода (по тексту «Чун-ян чжэнь-жэнь шоу [Ма] Дань-ян эр ши сы цзюэ»).....	149
<i>И.А. Мозиас.</i> Создание бессмертного тела во внешнем пространстве: алхимический путь мастера Западной школы Ван Дун-тина 汪東亭 (1839—1917)	173
<i>Н.Н. Головач.</i> Даосско-буддийское взаимодействие в эпоху Шести династий (на примере даосских каменных стел)	208
<i>С.Ю. Вradий.</i> Храмовая стела Ма-цзу: эпиграфический памятник на юге Дальнего Востока России.....	234

Ислам

<i>Ли Синь, И.С. Поздняков.</i> Исследование развития ислама в Китае на современном этапе	254
--	-----

Традиционная культура

<i>С.В. Дмитриев.</i> К вопросу о древнекитайской рыбалке	274
<i>А.Э. Терехов.</i> «Юань мин бао» или «Мин ли сюй»? История одной цитаты из «апокрифа “Чунь-цю”»	293
<i>С.И. Пастухова.</i> Татуировка в культуре Китая	328
<i>Т.И. Виноградова.</i> Люди гибнут за металл: тема денег на китайских народных картинах.....	349
<i>Ю.Г. Лемешко.</i> Образ поэтессы Цай Вэнь-цзи в китайской культуре (на материалах китайской народной картины-няньхуа)	365
<i>П.А. Комаровская.</i> Вышивка провинции Шэньси в контексте локальных культурных традиций	373
<i>П.А. Комаровская.</i> Китайский матерчатый тигр булаоху: традиции и современность	383
<i>Т.А. Грачёва.</i> Китайские музыкальные инструменты в официальных ритуалах эпохи Тан (на примере «Да Тан Кай-юань ли»)	393
<i>В.И. Коваль.</i> Китайский эвфемистический фразеологизм «свидание в тутовнике» (<i>сан чжун чжи юэ</i> 桑中之約) и его соответствия в славянских языках.....	413
<i>Т.А. Пан.</i> Маньчжуро-китайский литературный жанр <i>цзыди шу</i> 子弟书	426
<i>Т.К. Карпова.</i> Отсылки к китайской космогонии, классической литературе и культуре в интернет-новелле Мо-сян Тун-сю «Благословение небожителей»	433
<i>А.И. Кобзев, Н.А. Орлова.</i> Упрощение сложного или усложнение простого: критика переводов четверостиший Бо Цзюй-и	442
Труды Сергея Владимировича Филонова	455
Contents.....	467
Сведения об авторах.....	469

Поздравляем Юбиляра!



К юбилею Сергея Владимировича Филонова

Представлять Сергея Владимировича Филонова одновременно и легко, и сложно. Легко — потому что Сергей Владимирович работает в Амурском государственном университете с 1996 года, и я его хорошо знаю. Сложно, так как это человек, масштаб личности и высокие профессиональные качества которого трудно переоценить.

Работать в Амурской области Сергей Владимирович начал в 1989 году после окончания Восточного факультета Ленинградского государственного университета. Мы гордимся тем, что он стал нашим земляком — его трудовая биография и научная деятельность начались на амурской земле. В 1996 году в Амурском государственном университете была образована кафедра китаеведения. Большая заслуга в ее становлении принадлежит Сергею Владимировичу. Он — вдохновитель целого ряда проектов, человек, сделавший исключительно много для кафедры и университета.

Темой отдельного разговора может стать путь Сергея Владимировича в науке. Еще будучи студентом, Сергей Владимирович приступил к изучению даосских текстов под руководством ведущего научного сотрудника Ленинградского отделения Института востоковедения Академии наук СССР профессора Льва Николаевича Меньшикова. Постепенно область профессиональных интересов Сергея Владимировича расширялась, включив историю китайской классической литературы, классический древнекитайский литературный язык вэньянь, понятийно-категориальный аппарат китайской культуры, синологическое источниковедение. Но его главный научный интерес лежит в сфере изучения китайской книги. «История книг — это история людей, которые их создавали и читали, это история страны», — считает он. Все эти знания имеют не только теоретическое, но и практическое значение, поскольку помогают выпускникам кафедры китаеведения АмГУ успешно адаптироваться в их послевузовской деятельности. Такой комплексный подход позволяет готовить в стенах Амурского государственного университета высокопрофессиональных экспертов в области китаеведения, которые очень нужны современной России в целом и нашему Дальневосточному региону в частности, поскольку именно здесь, на берегах Амура, встречаются две великие культуры, активно развиваются разнообразные российско-китайские культурные, этнорелигиозные, социально-экономические контакты.

Хочется пожелать Сергею Владимировичу сохранять молодость души, неугасающий интерес к жизни и науке, крепкого здоровья и долголетия!

Плутенко Андрей Долиевич
доктор технических наук, профессор
ректор Амурского государственного университета

Поздравление Сергею Владимировичу Филонову с Юбилеем!

Дорогого Сергея Владимировича Филонова от всей души поздравляю со славным 60-летием и желаю дальнейшего взращивания бессмертного зародыша, управления снами и сновидениями, сокрытия Единого и переоткрытия Великого Начала в «Золотых книгах и нефритовых письменах»!

Крепкого-крепкого здоровья, неиссякаемой научной энергии и неистощимого творческого вдохновения! Всегда рады видеть Вас дома в Беларуси у нас в гостях! Дела подождут, ибо 滄桑!

從容而不狹促，
恬靜而不張揚，
平淡而不奢麗，
剛強而不媚俗，
睿智而不愚頑，
實在而不虛偽，
豁達而不哀怨，
大度而不狡黠！

С глубоким уважением и искренней дружбой,
Гордей Александр Николаевич
доктор филологических наук, профессор
заведующий кафедрой теории и практики китайского языка
Минского государственного лингвистического университета

А.В. Шатравка

Российский государственный гуманитарный университет

СЕРГЕЙ ВЛАДИМИРОВИЧ ФИЛОНОВ – УЧИТЕЛЬ, НАСТАВНИК, ДРУГ



1990 год... Мы, студенты-первокурсники факультета иностранных языков Благовещенского государственного педагогического института (сейчас это университет), узнаем, что курс «Введение в китаеведение» нам будет преподавать «настоящий переводчик», выпускник Восточного факультета СПбГУ, по собственному желанию приехавший на Дальний Восток. Молодой мужчина небольшого роста, в очках, с белорусским акцентом, скромный, даже застенчивый в общении, он стал открывать для нас Китай. Когда он рассказывал об этой волшебной стране, глаза его загорались, а мы смотрели на него как на *сяньшэна*, ведь он и сам целый год прожил в Китае! Как один из лучших студентов Филонов проходил стажировку в Пекинском университете, поехал по стране, побывал даже на Тибете. И каждый раз, когда я слушала его лекции, было ощущение, что из реальной жизни переносусь в тогда еще неведомый нам Китай.

На третьем курсе он познакомил нас с религиозно-философскими учениями Китая, в частности с даосизмом, которым был особенно увлечен.

А еще он нередко оставался с нами после лекций и делился опытом и секретами работы переводчика. Поскольку мы и сами в то время уже делали первые шаги на этом поприще, советы опытного человека были для нас очень ценными и важными.

...Студенческие годы пролетали быстро, теперь уже и для нас Китай стал более доступным, мы могли свободно разговаривать, общаться, изучать и знакомиться со страной, ее культурой, обычаями, как говорится, изнутри.

После окончания университета я осталась на кафедре преподавателем китайского языка. Мы стали коллегами, но Филонов всегда оставался для меня учителем, советчиком, старшим другом.

В 1996 г. в Амурском государственном университете была создана кафедра китаеведения, где мы и проработали вместе более двадцати лет. Именно благодаря инициативе и творческим замыслам Сергея Владимировича Амурский государственный университет стал центром амурского китаеведения. В то время Филонов уже активно работал над написанием кандидатской диссертации. И именно он стал моим «крестным отцом» в науке. По рекомендации Сергея Владимировича мы с моей коллегой Юлией Геннадьевной Лемешко перевелись в аспирантуру СПбГУ и оказались там, на Восточном факультете, о котором так много слышали от нашего учителя. У нас появилась возможность учиться у лучших китаеведов России. Их имена мы впервые узнали от С.В. Филонова — это они были его учителями, потом мы учились по их учебникам, читали научные работы, а тут нам посчастливилось самим присутствовать на лекциях, общаться лично с этими великими людьми. Евгений Александрович Серебряков, Сергей Евгеньевич Яхонтов, Николай Алексеевич Спешнев, Тамара Никифоровна Никитина, Борис Григорьевич Доронин и многие другие.

Писать диссертацию вдали от научного руководителя сложно, но всегда можно было обратиться за помощью к учителю. Сергей Владимирович стал моим научным наставником — консультировал, давал советы. Время шло. И на нашей молодой кафедре стали появляться кандидаты наук. Конечно же, первым блестяще защитился Филонов. За ним эстафетную палочку подхватили мы — его коллеги. Кафедра стала настоящим научным центром во главе с нашим идейным вдохновителем.

В Амурском государственном университете есть одно замечательное место, где творит Сергей Владимирович, — Центр синологических исследований. Здесь особый мир, особая атмосфера: полки с уникальными книгами на китайском языке, аромат кофе, который с любовью варит и предлагает своим гостям Сергей Владимирович. Создавался центр с нуля. В 2001 году наша кафедра реализовывала совместный проект с Восточным факультетом СПбГУ. Благодаря полученному гранту многие наши преподаватели имели возможность заниматься научной работой и ездить в командировки в Москву и Санкт-Петербург для консультаций с научными руководителями и работы в библиотеках. И именно в этот период была реализована мечта Сергея Владимировича о создании научной библиотеки в Центре. Я и Юлия Геннадьевна Лемешко были направлены в Пекин для поиска и покупки литературы. Но главной целью было — найти «Дао цзан». Сергей Владимирович мечтал о том, чтобы на книжных полках центра стояли все 36 томов «Дао цзана». Конечно, мы не могли не выполнить поручение нашего учителя — цель была достигнута. При отправке груза надо было видеть удивленные лица китайских служащих — ведь в те годы отправляли в нашу страну все что угодно, но только не книги! А когда мы сказали, что эти книги изучает

наш учитель, они и на нас стали смотреть с восхищением, как на небожителей. Книги были доставлены в Благовещенск, и сейчас в Амурском центре синологических исследований одна из лучших научных библиотек на Дальнем Востоке, детище и гордость Сергея Владимировича. И так приятно сознавать, что мы были причастны к ее созданию.

В настоящее время С.В. Филонов изучает «Дао цзан» и делает очередные открытия в науке. Достигнув огромных успехов в научной деятельности, продолжает преподавать в Амурском государственном университете. Уже не одно поколение китаистов выросло на его лекциях. Всегда спокойный, рассудительный, мудрый, он может решить любой вопрос, разобраться в любой проблеме. Мне очень нравится слушать выступления Сергея Владимировича на защите курсовых и дипломных работ. Он умеет так точно и правильно подметить все достоинства работы студентов, с таким уважением говорит о каждом из них, что все члены комиссии и сам студент начинают осознавать, что только что было действительно сделано какое-то, пусть очень небольшое, научное открытие. Да, именно уважение к собеседнику, к его точке зрения присуще Сергею Владимировичу.

На кафедре китаеведения очень дружный коллектив. Работая долгие годы вместе, мы стали одной семьей с общими радостями, тревогами и заботами. Когда мы собираемся на кафедре за чашкой чая по случаю праздника или дня рождения коллеги от Сергея Владимировича можно услышать столько добрых слов, идущих от сердца. И еще он великолепно читает стихи, в том числе на своем родном, таком певучем белорусском языке. Ну и здесь нельзя не упомянуть еще об одном достоинстве Филонова — он прекрасно готовит. Когда он рассказывает все подробности приготовления блюда, которым угощает нас, мы словно принимаем участие в кулинарном шоу, где шеф-повар делится своими секретами.

Я долгие годы дружу с Сергеем Владимировичем, знаю его не только как учителя, но и как очень душевного, доброго человека. Очень трепетно, с большой любовью он рассказывает о своей родине — Белоруссии, куда каждый год обязательно приезжает, о своих родных. Ну а я просто благодарна судьбе за то, что на моем жизненном пути встретился этот человек.

Мой рассказ о замечательном педагоге был бы неполным без воспоминаний выпускников кафедры китаеведения. Говорят, что по успехам учеников можно судить о таланте учителя. Я обратилась к бывшим студентам, которые в разное время окончили Амурский государственный университет, с просьбой рассказать о самых запоминающихся моментах, связанных с профессором Филоновым. Откликнулись выпускники разных лет, из различных точек нашей страны и из-за ее пределов, я получила очень много писем, пронизанных любовью, уважением и словами благодарности к своему учителю.

Сергей Владимирович с первой встречи на предмете «Введение в специальность» очаровал нас культурой Китая, его историей, литературой, трепетным отношением к письменности. Помню, он рассказывал, что в Древнем Китае мало кто умел читать, ведь на изучение иероглифики требовалось очень много времени, поэтому люди с огромным уважением относились к любому написанному слову и любой клочок бумаги с иероглифом считался практически священным. После этого прописывание иероглифов приобрело для меня какую-то особую сакральность.

А мы, в свою очередь, с таким же пиететом относились к самому Сергею Владимировичу. Для каждого из нашей группы было невыносимым прийти, например, неподготовленным на экзамен. Я училась во времена, когда интернет еще не был так широко распространен и для подготовки к экзамену нужно было идти в библиотеку. Необходимые книги, как правило, были в наличии в одном экземпляре и выдавались только в читальном зале. Помню, однажды экзамен у Сергея Владимировича по культуре Китая был 5 января. А библиотека после новогодних праздников открывалась 3 января. И вот 3 января к 10 утра мы всей группой, 22 человека, пришли в библиотеку. И помню полные удивления глаза сотрудников библиотеки, особенно читального зала, когда мы просидели там до закрытия и 3 января, и 4 января, делясь на группы и передавая друг другу книги для подготовки.

Насколько я помню, тот экзамен все сдали успешно. И мы до сих пор, уже более 20 лет после окончания университета, любим вспоминать эту историю. Так умеет привлечь беспокойные студенческие умы Сергей Владимирович.

Марина Романовская, выпуск 2001 г.

Зимняя сессия, 3 января, экзамен по курсу «Религии Китая». И спокойный голос Сергея Владимировича: «Не волнуйтесь, не переживайте, вы можете взять на экзамен книги и свои записи, мы с вами будем беседовать». И беседовали, выходя далеко за рамки вопросов вытянутого билета. И несмотря на вот эту возможность подглядывать, все всё учили. И 31 декабря, и 1—2 января вся группа честно готовилась к экзамену. Нельзя иначе, если тебе доверяют. Думаю, Сергею Владимировичу знания были важнее оценок, и ещё более важно то, какими людьми мы станем. В марте этого года в беседе Сергей Владимирович сказал, что гордится тем, какие у него ученики. Значит, он сумел вложить в нас нужное и правильное. Нам повезло с учителем.

Лариса Бондарева (Смирнова), выпуск 2001 г.

Мне посчастливилось учиться у Сергея Владимировича в конце 90-х годов. Посчастливилось, потому что Сергей Владимирович, прежде всего, учил мыслить, рассуждать, смотреть в суть проблемы, а не поверхностно. Учил быть внимательным, логичным, последовательным исследователем. На лекциях время летело быстро, казалось, что Сергей Владимирович не спешит, но везде успевает, он словно управлял временем вокруг себя (наверно, кроме глубины знаний еще именно это меня больше всего поражало в те годы). Спокойствие и мягкость органично сочетаются в нем с силой и стойкостью. С тех пор прошло много лет, я встречалась с Сергеем Владимировичем и в качестве аспиранта, и в качестве коллеги. И всегда знала, что он поможет, успокоит, поделится своей внутренней силой. Мне повезло пролететь рядом с такой огромной планетой — Филоновым Сергеем Владимировичем.

Яна Лясковская, выпуск 2001 г.

Сергей Владимирович Филонов — ученый, педагог и замечательный человек. Всегда заботился о нас, студентах. Он делился с нами не только знаниями, но и жизненным опытом, ценность которого несоизмерима. Мне вспоминается случай в Санкт-Петербурге. Я и мои одногруппницы приехали поступать в аспирантуру. С нами был Сергей Владимирович. Он специально выбрал день, чтобы познакомить нас с этим замечательным городом, который потом стал родным для некоторых из нас. Сергей Владимирович не просто рассказывал нам о достопримечательностях, но и делился секретами более комфортного проживания в мегаполисе: на каком транспорте доехать, где вкусно и дешево поесть. Объяснял, в чем особенность архитектуры Санкт-Петербурга. Именно Сергей Владимирович обратил наше внимание на окна зданий в центре города — на каждом этаже окна были разной формы. Не знаю почему, но именно это врезалось мне в память. Наверное, потому что Сергей Владимирович учил нас замечать удивительные вещи, окружающие нас!

Елена Шагдурова, выпуск 2001 г.

Какой он, наш Сергей Владимирович? Он уникальный, его уникальность в доброте, именно его доброта не позволяла идти к нему с невыученным материалом, именно его доброта помогала в сложные минуты, именно она поддерживала всех нас, и меня в частности, когда казалось, что все плохо. Именно

она не позволяла нам не прочитать весь учебный материал и не вдохновиться тем, что он нам доносил. Можно долго рассказывать о нем, о нашем Сергее Владимировиче, но если кратко: хочется поблагодарить его за чуткость, доброту и понимание! Вы один из немногих, кто научил главному — доброте!

Илона Дюжева, выпуск 2001 г.

Встретить хорошего учителя в юные годы — это большая удача. Слова, сказанные в нужное время и в правильной манере, прорастают в сердце и со временем расцветают и приносят плоды, полезные как для самого себя, так и для ближнего и широкого круга. И даже если жизненные пути уносят нас на далекие расстояния, ценности, сформированные в юности, ведут нас, как путеводная звезда. Для тех, кто однажды открыл для себя путь Дао, оставаться на этом пути и познавать Дао — это навсегда. Сергей Владимирович обладает даром воздействовать мягко и непринуждённо на ищущие сердца и умы. Быть его учеником — подарок и благословение.

Елена Кулебакина, выпуск 2001 г.

Когда я поступила на факультет регионоведения, я не знала о Китае ничего. Мне кажется, я даже не знала, что Китай на другом берегу Амура. Я поступала просто на новую и крайне перспективную специальность. Директор моей школы говорил: «Даже не позорься, ты знаешь КАКИЕ дети туда идут, они китайский с пеленок учат». На деле же никто китайский с пеленок не учил, а все перспективы блестящей карьеры как-то приуныли перед необходимостью прописывать графемы и вот это всё.

Я не помню, к чему была цитата Мандельштама про обутую в меха тень, но я помню про Четыре драгоценности, про тушь и тушечницу, про многозначность иероглифа, который похож на букву Ф... А еще о том, как я на семинаре по литературе заявила, что китайская поэзия с древности до современности не развилась, что темы несчастного рикши и его повозки все так же дополняют темы любви и что Пушкина тут нет. Сергей Владимирович сказал: «Все так, но...» И наш спор затянулся на пару, а группа подумала, что я ни за что не сдам экзамен. Но я в итоге получила «автомат», а Сергей Владимирович так и остался для меня человеком, который научил любить Китай через глубокий смысл иероглифов, традиций и культуры.

Олеся Сапалова (Бондаренко), выпуск 2002 г.

С нашей замечательной кафедры, со знакомства с потрясающими Педагогами и Волшебниками своего дела началась моя любовь к Китаю, моя профессия и многие значимые события в жизни. Огромнейшая благодарность Сергею Владимировичу за веру в Чудо, именно с его рассказов о традиционном Китае, о Тибете, о Дао возник глубочайший интерес к этой культуре. Благодарю от души за погружение в *wen yan* как в квест, за поэзию и моего любимого Пу Сун-лина (так интересно было писать реферат), благодарю за Храм Белых облаков в Пекине, за то, что все выходные во время учебы в Пекине я посвящала не кафе и магазинам, а обходила парки и 名胜古迹, все флажочки на карте были проставлены! От всей души благодарю за «автомат» по экзамену, пусть про него я узнала только в день экзамена, к которому добросовестно готовилась, но эмоции счастья помню до сих пор! С благодарностью храню в душе слова Сергея Владимировича о том, что на выпускном экзамене по китайскому языку мой художественный перевод был одним из лучших. Именно любовь Педагога помогла мне жить в Китае с большим уважением к этой стране и искренне не понимать, когда кто-то жаловался на каких-то «не таких китайцев». Сергей Владимирович, от всей души желаю Вам огромнейшего здоровья и виртуозного овладения техникой «внутреннего зрения», спасибо Вам за Ваши знания.

Наталья Архипова, выпуск 2002 г.

Мои первые впечатления о китаеведении связаны с именем Сергея Владимировича Филонова. Так случилось, что на первом курсе он читал нам курс этнографии Китая. Я до сих пор (25 лет спустя) вижу его одухотворённое лицо во время чтения лекции. Он рассказывал так, что невозможно было остаться равнодушным и незаинтересованным. Неважно, с каким аспектом китайской культуры он нас знакомил, неизменно это было очень интересно и познавательно. На некоторое время мы полностью погружались в мир древности. Сергей Владимирович — удивительный рассказчик. Такое ощущение, что он знает всё и обо всём! При этом он очень мягко и деликатно поправлял неточности учеников, никто и не чувствовал неловкости. Я очень благодарна за проявленный нашим учителем энтузиазм. Это очень заражает и вдохновляет. Несмотря на то, что Сергей Владимирович — признанный авторитет в области изучения даосизма, для меня он — именно первый учитель, который привил любовь к Китаю и китаеведению. Спасибо!

Надежда Шаталова (Ряскова), выпуск 2002 г.

**Драгоценный преждеждённый Филонов
как источник по истории, культуре и религии китайской
цивилизации, да и просто хороший Человек
(по материалам личных воспоминаний)**

Случалось ли кому-нибудь из вас встречать в своей жизни врата в Сокровенное, заходить в терем Кипарисовых балок или увидеть великое в малом? Мне повезло встретить человека, который был лично знаком со всеми даосами, натаскивал на императорские экзамены дюжину конфуцианцев, посетил все буддийские храмы, прочитал огромное количество древних текстов, которые не по зубам и высокообразованным китайцам, и узкоспециализированным исследователям, что уж там говорить о заморских варварах, сдавших высший квалификационный экзамен по китайскому языку. Да что там прочитал, я не сомневаюсь, что он в них и неточности, и откровенные ошибки древних авторов-составителей находил неоднократно... Именно такие воспоминания остались у меня о занятиях Сергея Владимировича Филонова.

Будучи глубоко увлечённым и погружённым в тему своих научных интересов, учитель в неподражаемой манере щедро и красочно делился своими знаниями со мной и моими однокурсниками. Любое повествование о ритуалах, персоналиях, изобретениях китайской цивилизации подавалось как рассказ из личного опыта, при этом подкрепляясь авторитетными источниками, исследованиями, точно зафиксированными на библиографических карточках (петербургская востоковедная традиция). Поэтому не удивлюсь, если текст по даосской внутренней алхимии был воспринят кем-нибудь как руководство к действию.

Слушатели курсов Сергея Владимировича неизменно и автоматически становились коллегами, исследователями, первооткрывателями и получали такой огромный кредит доверия и уважения, что даже как-то неловко становилось за себя и за того парня и приходилось шевелить мозгами как никогда, чтобы хоть как-то оправдать его.

Один из принципов техники японского комплекса айкидо основан на уклонении от ударов противника, перенаправлении энергии его удара в сторону от защищающегося. Принцип обучения С.В. Филонова можно попробовать сформулировать так: выявление ростка разумного, светлого и правильного, заложенного в каждом ученике, и перенаправление в сторону истинного знания. Ох, как этот подход выручал нас на контрольных и экзаменах.

Сергей Владимирович привёз и построил центр петербургского востоковедения на Амуре, и хочется верить, что одиночайтели продолжат его начинание

и разовьют дело всей его жизни в огромную машину образования и научно-исследовательский центр.

Сергей Владимирович, долгих Вам лет, новых открытий и успехов во всех начинаниях!

Дмитрий Львов, выпуск 2004 г.

Однажды весною, или осенью, в час небывало жаркого заката, или полудня, от пристани отчалил белый теплоход и плавно заскользил по Амуру. Пассажиры, они же участники отгремевшей научной конференции, выпивали и закусывали.

— Костя, а Вы ели лягушек? — спрашивал один учёный муж другого.

— Нет, Серёжа, не довелось, — отвечал второй.

Были это не кто иные, как виднейший исследователь Даосского канона Сергей Владимирович Филонов и прославленный знаток синкретических религий Китая Константин Маркович Тertiцкий.

В центре стола, на краю графина, восседала бабочка, она же Чжуан-цзы, стремительно пьянея то ли от паров спиртного, то ли от сюрреализма происходящего. Бабочка заглянула вглубь сосуда и вспомнила притчу о лягушке и черепахе. Ей неудержимо захотелось перелететь океан и, разогнав крылом туман, постичь Сокровенное.

Чего не скажешь о сидевших за тем же столом бедных сюющих. Студенты налегали на еду и выпивку, с оторопью внимая байкам двух гуру о мирских приключениях. Ибо до сих пор слышали от них лишь священные песни горных высей.

Так Сергей Владимирович снова и снова растапливал наши сердца. Задолго до того, как КПК решила повысить международное влияние КНР через «мягкую силу», он с успехом применял эту самую soft power на нашей группе 900.

Голос, который не повышается. Доброта, которая не иссякает. Благосклонность, которой мы не заслужили. Увлечённость, которой хочется подражать. Этими вполне себе даосскими сокровищами Учитель делился с нами щедро и беззаветно.

С тех пор минуло двадцать лет. И тысяча поколений бабочки. Хотя, быть может, и не было никакой бабочки. Но теплоход, застолье, и разговоры просветлённых о поедании лягушек — точно были. Той самой весною, или осенью, в час небывало жаркого заката, или полудня, на реке Амур, в полутора ли от Китая.

Сергей Лукаш, выпуск 2004 г.

Когда в повседневной жизни или в работе пользуешься накопившимися за многие годы профессиональными знаниями, не отдаешь себе отчета, откуда они. Но стоит задуматься, и память, быстро перебирая по цепочке события прошлого, находит источник.

Вот в Пекине местный преподаватель удивляется, как амурские студенты ловко распознают «остатки» вэньяня в современном китайском. Пишу речь о завершении учебного семестра в штаб-квартире института Конфуция и использую цитату этого древнего мыслителя. Подсказываю переводчику Китайского национального театра оперы и танца, перед гастрольным туром в Москву, где проверить перевод цитат из Пятикнижия для программки танцевальной драмы «Конфуций».

Эти и многие другие эпизоды профессионального успеха случились благодаря Сергею Владимировичу Филонову.

С лекций Сергея Владимировича началось мое знакомство с Китаем в академическом ключе. Его лекции — это больше, чем передача информации, это всегда выход за рамки предложенной темы, бесчисленное количество деталей и нюансов, о которых расскажет не всякий учебник, а тем более интернет. Огромный пласт познаний Сергея Владимировича позволяет ему словесно воссоздавать и передавать атмосферу изучаемых событий настолько подробно, что невольно ощущаешь себя их участником — случается полное погружение в эпоху, культуру, смыслы. Тогда овладение материалом происходит на эмоциональном уровне, путем проживания и ощущения, а не только запоминанием фактов и дат. Эта уникальная способность Сергея Владимировича — ключ к пониманию такой сложной и многогранной страны, как Китай.

Испытываю гордость и благодарность судьбе, что была студенткой Сергея Владимировича. Желаю крепкого здоровья, стойкости духа, новых научных открытий и побед!

Яна Елисеева, выпуск 2006 г.

На парах Сергея Владимировича всегда присутствовало то самое ощущение традиционного Китая. Благодаря его рассказам нас, студентов, переносило в атмосферу, которую сейчас можно встретить на улочках в Лицзяне, на берегах Сиху, среди хутонов Пекина или в беседах Ихэюаня. Сергей Владимирович сформировал у нас тот самый правильный образ Китая, загадочной, великой Поднебесной, с которой хочется связать свою жизнь и профессию.

Самое интересное, что на фоне изучения вэньяня, сказов Пу Сун-лина, истории даосизма, конфуцианства и буддизма Сергей Владимирович произвел у нас самую настоящую технологическую революцию. Современным студентам, которые пользуются Яндексом и Гуглом, не понять, что значит листать «кирпич» в поисках иероглифа, который ты не знаешь. И дело не в поиске по ключу, а в размере самого «кирпича». Пусть мы заменяли их маленькими карманными словарями, но для художественного перевода без шуршания по ночам бесконечными страницами БКРС было не обойтись.

И тут на одной из пар Сергей Владимирович показывает нам электронный словарь Abbyy Lingvo, который можно установить на ноутбук или компьютер и пользоваться даже без подключения к интернету. Серьезно, это как если пользоваться всю жизнь кнопочным телефоном, а тут тебе вручают айфон последней модели. Кроме того, у Сергея Владимировича к приложению шли какие-то уникальные словари, во многом превосходящие версию БКРС, которой мы пользовались в 2009 году.

Итак, мы сменили наши «кирпичи» на сумки с ноутбуками и, наверное, на тот момент выглядели, как группа айтишников или как самые продвинутые представители Силиконовой Долины. Так благодаря Сергею Владимировичу мы повысили не только качество переводов и знаний, так ещё и качество нелегкой (в прямом смысле — из-за «кирпича») студенческой жизни.

Дарья Мушта, выпуск 2010 г.

Первое, что вспоминаю всегда о нем: это именно тот преподаватель, к которому с радостью шла вся наша группа. Он никогда не делил студентов на «умных» и «глупых», на какие-то слои, ко всем относился с уважением и вниманием. Помню, как на занятиях по вэньяню мы много раз, несколько пар подряд, просили объяснить грамматику использования частицы *zhi*, и Сергей Владимирович снова и снова объяснял нам, спокойно, терпеливо, без раздражения, с примерами, все варианты перевода этой частицы, все её грамматические функции (которые я помню даже спустя 11 лет). Мне кажется, в эти моменты вся группа расслаблялась, мы чувствовали себя просто хорошими людьми, которые что-то могут не понять, а вовсе не глупыми, никчемными и ленивыми студентами... Сергей Владимирович никогда не стыдил нас, всегда помогал.

Еще вспоминаю, как мы прописывали иероглиф «Дао», целую пару мы писали в тетрадках только его, а Сергей Владимирович ходил меж нами, смотрел, как получается, и отмечал самые удачные варианты (а не самые кривые, прошу заметить).

В 106-й кабинет я всегда шла с радостью, для меня это было самое безопасное и спокойное место в университете. После обеда там часто пахло свежесваренным кофе. Я писала все курсовые работы и дипломную работу под руководством Сергея Владимировича, с теплом вспоминаю этот процесс. Это очень ценный опыт в моей жизни — возможность работать под руководством такого внимательного, терпеливого и доброго человека. Сергей Владимирович всегда очень внимательно относился к объяснению сути, помогал построить работу с самых основ до стилистических правок. Заметила, что ничего не пишу о высоком профессионализме юбиляра — интересно, правда? Думаю, вопрос профессионализма — ясный и бесспорный, но наиболее ценно для меня рассказать, каким человеком я увидела и запомнила Сергея Владимировича.

Долгих лет Вам, Сергей Владимирович, и крепкого здоровья! Пусть у вас будет много-много возможностей передавать ваше личное и профессиональное богатство окружающим вас людям!

Татьяна Ильина, выпуск 2011 г.

В годы учёбы в АмГУ мне посчастливилось учиться у Сергея Владимировича. Нужно сказать, что лекции Сергея Владимировича всегда были не просто невероятно интересными, но было ещё в них что-то такое, что заставляло в суматохе студенческих будней замедлиться, остановиться и прикоснуться к культуре, литературе и религии Китая здесь и сейчас. Именно Сергей Владимирович привил нам безусловную любовь и уважение ко всему, что связано с Китаем.

Запомнился один случай, когда Сергей Владимирович выпустил свою монографию «Золотые книги и нефритовые письма: даосские письменные памятники III—VI вв.». Конечно, мы первым делом попросили подписать наши экземпляры. В моём Сергей Владимирович написал: «Уважаемой Юлии Игоревне с пожеланием новых творческих успехов». Эта подпись произвела на меня тогда очень сильное впечатление — что-то в ней было такое тёплое, магическое, воодушевляющее. Эту монографию я увезла с собой, за несколько тысяч километров от г. Благовещенска и до сих пор бережно храню. Уважаемый Сергей Владимирович, спасибо, что поверили в меня. Теперь я тоже верю в своих учеников и передаю им те знания, которые были заложены Вами, также прививаю любовь к Китаю и китайскому языку. Всего Вам самого доброго!

Юлия Бедненко (Филоненко), выпуск 2013 г.

Профессор Сергей Владимирович Филонов запомнился нам как добрый, отзывчивый преподаватель. Уровень его профессионализма всегда вдохновлял студентов, а его доброта и чувство юмора позволяли нам с лёгкостью выучить порой сложный материал. За годы обучения мы вместе изучали религиозно-философские и этические учения Китая, углубились в концепции даосизма. Эти знания помогли нам больше понять культуру и историю Китая, расширить кругозор и полюбить ещё больше эту таинственную великую страну. Во время учебы, когда у нас возникали вопросы, Сергей Владимирович, несмотря на свою занятость профессорской деятельностью, всегда находил время, чтобы уделить внимание всем студентам. Его лекции были интересны, а подача материала заставляла нас непрерывно следить за каждым его словом. Он с терпением относился к нашим ошибкам, всегда разговаривал со студентами на равных и тем самым заслужил невероятное уважение, став одним из наших любимых педагогов. Мы навсегда останемся благодарны Сергею Владимировичу за полученные знания, которые, я уверена, помогли найти место в жизни каждому из нас.

Екатерина Фока, выпуск 2013 г.

Что приходит в голову, когда я слышу это имя? Ответ очевиден: ум, мудрость, спокойствие, невозмутимость, уверенность. Сергей Владимирович обладает определенным талантом погрузить своих слушателей в мир китайской культуры и религии, дать возможность прочувствовать все изнутри и понять истину, постичь то самое Дао *道*, про которое он так часто говорит! В университете вокруг всегда суета, все бегает, опаздывают, нервничают насчёт невыполненного домашнего задания, спорят, и только оказавшись в 106-й аудитории, обретаешь спокойствие и гармонию. Вся эта атмосфера, созданная непревзойдённым *сянем* Сергеем Владимировичем, уносит нас в далекий Китай, где гармонично сочетаются *инь* и *ян* и можно успокоиться и сосредоточиться на происходящем в данный момент, на том, о чем рассказывает нам, будто пишет книгу, наш любимый профессор!

Евгения Береза (Кравченко), выпуск 2014 г.

Самые теплые воспоминания студенческих лет связаны с Сергеем Владимировичем. По счастливой случайности вышло так, что мы родились с ним в один чудесный декабрьский день, правда, с разницей в несколько

десятилетий. Сергей Владимирович также был моим научным руководителем на пути к защите дипломной работы в области даосизма на оценку «отлично», чем я ему безмерно благодарен. За те четыре года он запомнился мне очень мудрым, добрым, проницательным и чутким преподавателем, чьи пары пролетали на одном дыхании, не успевая начаться. Думаю, на его лекциях все из нас мечтали когда-нибудь отыскать тот самый рецепт пилюли бессмертия да вкусить её и стать-таки *сянями*-небожителями, но концепция надеяния все же брала над нами верх. Ну а рассказы о даосской алхимии никого не оставляли равнодушным, что уж тут лукавить.

Сергей Владимирович, лично от себя хочу пожелать Вам продолжать радовать себя и своих нынешних и бывших студентов новыми открытиями, трудами, фотографиями и просто своим присутствием, оставаться таким же жизнерадостным и продолжать замечать те красоты вокруг нас, которые люди обычно упускают из виду, занимаясь рутинными делами.

P. S. Как сейчас помню, когда Вы единственный обратили внимание на тот безумно красивый малиновый закат на нашем выпускном, после чего мы вышли на улицу.

P.P.S. Желаю Вам всегда продолжать идти по своему Дао! С юбилеем!

祝您生日快樂，長壽永遠！

Тимур Абеян, выпуск 2016 г.

Для меня Сергей Владимирович Филонов — это невероятно светлый и добрый человек и, конечно, серьезный преподаватель, который с такой любовью делится знаниями с будущими поколениями китаистов, что не остается шансов не проникнуться интересом к дисциплинам, которые он преподает. Я всегда очень любила его занятия, потому что Сергей Владимирович умеет создать вокруг себя неповторимую, ни с чем несравнимую, какую-то волшебную атмосферу, его голос просто завораживает! На занятия в кабинет Сергея Владимировича я всегда шла с ощущением, что сейчас великий маг приоткроет завесу тайны и разрешит приобщиться к тем неисчерпаемым знаниям, которыми он владеет. Сергей Владимирович является для меня ориентиром в том, каких высот можно достичь, если беззаветно любишь свое дело!

Дарья Серёжичева, выпуск 2017 г.

Его имя знакомо не понаслышке многим, а для многих он кумир, которого любят и ценят. Мне посчастливилось быть студенткой, учиться у такого заме-

чательного человека — Филонова Сергея Владимировича. Не просто преподаватель, по-своему замечательный, хороший собеседник, интересный как личность, отличающийся невероятными методами обучения. Как никому другому, Сергею Владимировичу удастся очень виртуозно заинтересовать студентов в своем предмете. Те, кто учился у Сергея Владимировича, понимают, о чем я говорю. Ведь предметы, которые он ведет, специфичны и сложны (Введение в даологию, Религиозно-философские и этические учения Китая, Традиционная культура Китая и т.д.). Пожалуй, Сергей Владимирович — личность, с которой стоит и хочется брать пример. Находчивый, ответственный, настойчивый, он всегда добивается своего и не останавливается на достигнутом. Для меня — человек, который по сей день помогает мне и воодушевляет, это действительно гордость — быть знакомым с таким человеком. Хочу пожелать дорогому Сергею Владимировичу долгих лет успешного преподавания, неиссякаемого энтузиазма и оптимизма, светлого счастья в жизни и добрых чудес на пути.

Олеся Чередниченко (Семенова), выпуск 2018 г.

Вот так, рассказ за рассказом, подобно пазлу, складывается портрет замечательного человека — педагога, ученого, друга, наставника — Сергея Владимировича Филонова. Читая воспоминания наших выпускников, я поняла, что до каждого из них Учитель сумел донести главное: стремление к познанию неизведанного, любовь к изучаемому предмету, а еще — доброе отношение к людям. Великий Конфуций сказал: «Учитель и ученик растут вместе». Мы выросли благодаря нашему Учителю, и здесь, мне кажется, нельзя ставить точку, поскольку еще не одно поколение студентов проникнется любовью к Китаю, слушая лекции о Сокровенном...

Даосизм



БАМБУКОВЫЙ «ВЭНЬ-ЦЗЫ»: ФРАГМЕНТ МОЗАИКИ ФИЛОСОФИИ ЗАПАДНОЙ ХАНЬ



Недавний прогресс в изучении интеллектуальной истории раннего Китая в значительной степени является результатом беспрецедентного количества археологических находок последних десятилетий. Список палеографических источников, введенных в научный оборот за последние пятьдесят лет, насчитывает сотни текстов и включает в себя материалы из самых разных областей научного, прикладного и философского знания¹. Некоторые находки, например шелковые манускрипты из Мавандуя 馬王堆 (1973 г.) или бамбуковые планки из Годяня 郭店 (1993 г.), произвели настоящую революцию в синологии, другие по разным причинам оказались на периферии научного дискурса. К последним принадлежит и предмет настоящего исследования — бамбуковый манускрипт «Вэнь-цзы» 文子, найденный в 1973 г. в одной из могил Западной Хань (Си Хань 西漢, 202 г. до н.э.—9 г. н.э.).

Несмотря на то, что манускрипт дошел до нас в сильно поврежденном состоянии, в настоящей работе мы попытаемся показать, что наличного материала достаточно для реконструкции основных теоретических построений текста, идентификации источников его идей и определения общей философской направленности, хотя некоторая часть выводов в данных обстоя-

¹ Не все эти тексты попали в распоряжение исследователей в результате археологических раскопок — значительная их часть была приобретена на антикварных рынках (например, Шанхайским музеем в 1994 г. или Хунаньским университетом в 2007 г.) или получена в дар (например, университетом Цинхуа в 2008 г. или Пекинским университетом в 2009 г.). Отсутствие археологического контекста и возможные сомнения в их аутентичности делают эти материалы несколько проблемными в научном отношении.

тельствах неизбежно будет носить спекулятивный характер. Основная часть сохранившихся планок содержит обсуждение проблем, так или иначе связанных с управлением государством. Свою политическую теорию «Вэнь-цзы» строит на онтологическом фундаменте «Лао-цзы» 老子, в практическом плане пытаюсь совместить два подхода: с одной стороны, пассивное следование Дао, а с другой — достаточно активную позицию, например в вопросах отношения правителя и народа. Тесная идеологическая и текстуальная связь с «Лао-цзы» является настолько очевидной особенностью «Вэнь-цзы», что представляется целесообразным анализировать идеи текста именно в контексте этой связи.

Бамбуковый «Вэнь-цзы»

В декабре 1973 года в уезде Динсянь 定縣 (современный Динчжоу 定州), в разграбленной ханьской могиле правителя маленького княжества Чжуншань 中山 Хуай-вана 懷王 (ум. 55 г. до н.э.)¹ было найдено 1145 обгоревших обломков бамбуковых планок. По своим физическим характеристикам (форма и размер планок, каллиграфия) они были поделены на восемь групп². На основании 94 пассажей, идентифицированных как текстуальные параллели с традиционным текстом, а также упоминания имени Вэнь-цзы 文子 на не менее чем 38 планках³ и еще в одном месте (планка 2465), где иероглифы 文子, возможно, обозначали название всего произведения⁴, одна из групп (в общей сложности 277 фрагментов, 2790 иероглифов) была идентифицирована как ранняя версия хорошо известного текста «Вэнь-цзы»⁵.

¹ О дискуссии относительно личности обладателя могилы, см., например, [1, с. 13—15].

² Кроме «Вэнь-цзы» остальные семь групп планок были определены как фрагменты следующих текстов: «Изречения ученых-конфуцианцев» (Жу цзя чжэ янь 儒家者言), «Суждения и беседы» (Лунь юй 論語), «Шесть стратагем» (Лю тао 六韜), «Ай-гун спрашивает о пяти видах справедливости» (Ай-гун вэнь у и 哀公問五義), «Жизнеописание великого наставника» (Баофу чжуань 保傅傳), «Поденные книги; гадательные тексты» (Жи шу чжань бу 日書·占卜) и «Запись о визите ко двору принца Лу-аня в первый месяц второго года периода правления Пяти фениксов» (Лу-ань ван чао у фэн эр нянь чжэн юэ ци цзюй цзи 六安王朝五鳳二年正月起居記). Археологический отчет о раскопках см. [2; 1, с. 8—15]. Краткое описание найденных текстов см.: [3; 1, с. 16—22].

³ На 38 планках имя Вэнь-цзы появляется целиком, но кроме того на нескольких планках сохранились только иероглифы вэнь 文 или цзы 子, практически наверняка также являвшиеся частью имени Вэнь-цзы.

⁴ Первым это прочтение предложил Ли Сюэ-цин [4, с. 38]; подробнее см. ниже.

⁵ В настоящей работе текст манускрипта цитируется по официальной транскрипции текста ВЦ 1995. Сохранена оригинальная пунктуация издания и следующие обозначения:

Текст «Вэнь-цзы» упоминается Бань Гу 班固 (32—92) в «Библиографическом трактате» (*И вэнь чжи* 藝文志) («История Хань» (*Хань шу* 漢書), гл. 30), в разделе даосских (*дао-цзя* 道家) текстов:

文子九篇。老子弟子，與孔子並時，而稱周平王問，似依託者也。

«Вэнь-цзы», 9 глав. Ученик Лао-цзы, современник Конфуция. Но в тексте говорится «чжоуский Пин-ван спросил», и, похоже, он приписывается неверно» [5, с. 1729].

Источником для библиографического трактата Бань Гу были каталоги императорской библиотеки «Отдельные записи» (*Бе лу* 別錄) Лю Сяна 劉向 (77—6 до н. э.) и «Семь описаний» (*Ци люэ* 七略) его сына, Лю Синя 劉歆 (ок. 50 г. до н. э.—23 г. н.э.). Таким образом, запись в «Библиографическом трактате» означает, что текст с названием «Вэнь-цзы» был известен как минимум с конца Западной Хань, что хотя бы один его экземпляр хранился в императорской библиотеке, и что его состояние позволяло ханьским библиотекарям ознакомиться с его содержанием.

Формулировка «похоже, он приписывается неверно» 似依託者¹ говорит о том, что, очевидно, сопоставление содержания с предполагаемым авторством текста вызвало у автора аннотации к библиографической записи определенные сомнения то ли относительно древности его происхождения, то ли относительно подлинности его авторства. Похоже, однако, что эти сомнения не относились к личности самого Вэнь-цзы: судя по всему, и сам он, и Лао-цзы 老子, и Конфуций 孔子, и чжоуский Пин-ван 周平王 (770—720 гг. до н.э.) были для библиографов фигурами в равной степени историческими, поскольку в ином случае хронологическое сопоставление Вэнь-цзы как автора текста и участника диалога и Пин-вана как второго участника диалога не имеет

— четырехзначное число перед цитатой 1234 (редко два числа 1234 5678) — номер планки, данный командой археологов в процессе разбора и обработки материала;

— иероглифы в квадратных скобках [] — иероглифы, восстановленные по сохранившимся частям;

— пустой квадрат □ — иероглиф, восстановить который не удалось;

— иероглиф в круглых скобках () — интерпретация предшествующего иероглифа издателями;

— одна вертикальная черта | — начало или конец планки;

— две вертикальные черты || — след от нитей, которыми были связаны планки.

¹ Выражение *и-то* 依託 позволяет некоторую двусмысленность толкования. Лян Ци-чао 梁啟超 (1873—1829) полагает, что это выражение относится к сомнениям Бань Гу относительно происхождения самого текста [6, с. 818]. Гу Ши также считает, что речь идет об ошибке приписывания авторства текста Вэнь-цзы, говоря, что *依託* означает «подделку» (*вэй цзао* 偽造) [7, с. 117—118, 129]. Ван Эльс понимает его как «ошибочно приписанные» чжоускому Пин-вану вопросы — т.е. ошибка произошла в идентификации Пин-вана [1, с. 48].

смысла. Если это так, то библиографическое пояснение может, в частности, означать, что легенда об ученике Лао-цзы по имени Вэнь-цзы существовала независимо от текста и, возможно, раньше него¹.

Традиционный текст «Вэнь-цзы» был хорошо известен как минимум с периода Тан 唐 (618—907)² и дошел до нас в четырех редакциях: Чжу Бяня 朱弁 (VIII в.), Сюй Лин-фу 徐靈府 (ок. 810—816), Ду Дао-цзяня 杜道堅 (1237—1318), а также частично поврежденный рукописный текст из Дуньхуана 敦煌 (751 г.)³. Тогда же, при Тан, «Вэнь-цзы» пользовался особой популярностью, будучи почитаем как один из важнейших даосских канонов древности, сочиненный учеником Лао-цзы. В 742 г. императором Сюань-цзуном 玄宗 (712—756 [762]) персонажу Вэнь-цзы был дарован почетный титул «Истинного человека, проникающего в сокровенное» (Тун сюань чжэнь жэнь 通玄真人), а тексту «Вэнь-цзы» — название «Истинный канон, проникающий в сокровенное» (Тун сюань чжэнь цзин 通玄真經), который, в свою очередь, стал частью материалов, показанных к изучению для сдачи государственных экзаменов⁴.

После XIII в., однако, когда была доказана несостоятельность его притязаний на древность, а сам он был прямо назван подделкой и тем более после того, как в XIX в. учеными было замечено, что примерно четыре пятых текста совпадает с «Хуайнань-цзы» 淮南子⁵, текст перестал привлекать вни-

¹ О связи Вэнь-цзы и Лао-цзы говорят еще два источника: «Взвешенные суждения» (Лунь хэн 論衡) Ван Чуна 王充 (ок. 27—к. 97 гг. н. э.) [8, с. 783] и «Хань Фэй-цзы» 韓非子, гл. 30 «Внутреннее собрание изречений: часть 1» (Нэй чу шо шан 內儲說上) [9, с. 229]. Оба упоминают Вэнь-цзы как персонаж, а не как книгу, причем в первом Вэнь-цзы представлен близким учеником Лао-цзы, а в последнем Вэнь-цзы цитирует выражение «острое оружие» (ли ци 利器) из «Лао-цзы» 36 — правда, без указания источника цитирования. Трудно, однако, сказать, насколько эти свидетельства можно считать подтверждением относительной древности традиции, связывающей Вэнь-цзы и Лао-цзы; подробнее о вопросах аутентичности блока глав «Собрания изречений» (Чу шо 儲說), см.: [10, с. 146—152].

² Дата изготовления традиционного текста неясна; вероятно, текст следует датировать II—III вв. до н.э.

³ Первые три редакции сохранились в «Сокровищнице Дао» (Дао цзан 道藏) (кроме того, текст Сюй Лин-фу был воспроизведен в «Собрании литературных произведений по четырем разделам» (Си-бу цун-кан 四部叢刊), а текст Ду Дао-цзяня — в «Собрании важнейших текстов по четырем разделам» (Си-бу бэй-яо 四部備要) и практически идентичны между собой; дуньхуанская рукопись имеет некоторые лексические отличия, подробнее, см.: [11, с. 15—16].

⁴ «Старая история Тан» (Цзю Тан шу 舊唐書), гл. 9 «Основные записи о Сюань-цзуне: часть 2» (Сюань-цзун бэнь цзи ся 玄宗本紀下) и гл. 24 «Трактат о церемониале: часть 4» (Ли и чжи сы 禮儀志四) [12, с. 215, 926].

⁵ Строго говоря, уже Лю Цзун-юань 柳宗元 (773—819) критически относился к происхождению текста, назвав его «беспорядочным текстом» (бо шу 駁書), но «подделкой» (вэй шу 僞書) он был назван Хуан Чжэнем 黃震 (1213—1280). Позже Тао Фан-ци 陶方琦 (1845—1884),

мание китайских интеллектуалов и оставался практически неизвестен на Западе¹.

Динчжоуская находка вновь скорректировала отношение ученых к «Вэнь-цзы», на этот раз, наоборот, возродив к нему интерес. На волне энтузиазма стали появляться публикации с опровержениями выводов о поддельной и плагиаторской природе традиционного текста, подробнее, см. [1, с. 197—198]. Обработка планок заняла больше двадцати лет, но когда в 1995 году журнал «Археология» (*Вэнь-у* 文物) опубликовал расшифрованные планки, стало понятно, что ситуация значительно сложнее. С одной стороны, находка подтвердила существование «Вэнь-цзы» не позднее I в. до н.э. — т.е. подтвердила данные «Библиографического трактата» Бань Гу². Бамбуковый текст соответствовал описанию каталога: хотя имя Лао-цзы не было обнаружено на сохранившихся планках, содержание манускрипта было очевидно связано с «Лао-цзы» идеологически и текстуально: уцелевшие фрагменты изобилуют цитатами, парафразами и прямыми параллелями с последним. Кроме того, насколько позволяет судить имеющийся материал, весь бамбуковый текст построен в форме диалога между Пин-ваном 平王 и Вэнь-цзы (хотя и не содержит никаких указаний на то, что речь идет именно о чжоуском Пин-ване, первом правителе Восточного Чжоу (Дун Чжоу 東周, 770—256 гг. до н. э.).

С другой стороны, из 277 планок всего около сорока процентов имели параллели с традиционной версией (археологи идентифицировали параллельные пассажи на 87 планках с главой «Дао и дэ» (*Дао дэ* 道德), три планки с главой «Источник Дао» (*Дао юань* 道原) и по две с главами «Разъяснение мельчайшего» (*Вэй мин* 微明) и «Самое естественность» (*Цзы жань* 自然) — в общей сложности около 1100 иероглифов из 2790), но даже параллельные места часто существенно различаются в рукописной и традиционной версиях³; что

Чжан Бин-линь 張炳麟 (1868—1936) и Лян Ци-чао пришли к выводу, что примерно четыре пятых «Вэнь-цзы» были списаны с «Хуайнань-цзы» 淮南子, подробнее, см.: [6, с. 811—818]. Теме заимствований из «Хуайнань-цзы» посвящено значительное количество современных исследований; наиболее полным, вероятно, является монография Дин Юань-чжи.

¹ Нам известно только об одной монографии, одном полном и одном частичном переводах «Вэнь-цзы» на европейские языки, изданных до публикации динчжоуских планок [см. 14, 15 и 16, соответственно]. Подробнее об отношении к «Вэнь-цзы» на ранних этапах знакомства с ним на Западе [1, с. 194—195].

² Следует, однако, помнить, что, несмотря на совпадения в описании, копия текста в императорской библиотеке, упомянутая в каталоге, могла отличаться от копии, найденной в могиле в Динчжоу (и от других копий текста, которые могли существовать). Поэтому, например, выводы о предполагаемом объеме текста из Динчжоу возможны лишь с оговорками.

³ К тому же эти подсчеты достаточно условны. Значительная часть планок, для которых не было найдено параллелей в традиционной версии, содержит от двух до пяти иероглифов

же до параллелей с «Хуайнань-цзы», то только в одном случае (планка 0198) можно отметить наличие относительно близкого сходства, недостаточного, однако, для констатации заимствования между текстами¹. С точки зрения строения текста, различия оказались также весьма существенными: в отличие от динчжоуской версии, в традиционном тексте Пин-ван упоминается лишь в одном параграфе главы «Дао и дэ», тогда как весь остальной текст написан в форме монологов Лао-цзы различной длины, нескольких диалогов и псевдодиалогов Лао-цзы с Вэнь-цзы и Лао-цзы с Конфуцием (который вообще не упоминаются на планках), а также включает в себя два монолога собственно Вэнь-цзы.

Резюмируя вышесказанное, традиционный «Вэнь-цзы» инкорпорировал часть текста, известного во II—I вв. до н. э., существенно отредактировав его и дополнив, в частности, материалами из «Хуайнань-цзы». Из этого следует важный практический вывод. Поскольку различия между бамбуковым и традиционным текстами «Вэнь-цзы» слишком велики, чтобы их можно было считать двумя версиями одного текста, попытка восстановить содержание недостающих частей манускрипта на основании традиционного текста с большой долей вероятности может исказить его мысль и поэтому возможна только при наличии дополнительных текстуальных аргументов². Традиционный текст, однако, может быть использован относительно безопасно для установления вероятного порядка планок в тех случаях, когда параллели между бамбуковым и традиционным текстом очевидны и однозначны.

и / или несут слишком мало информации, чтобы определить, действительно ли они имеют параллели в традиционном тексте или нет. Например, планка 1812 с текстом «无道之» [17, с. 31]: выражение *тянь дао* 无道 встречается в традиционном тексте 16 раз, и по одному иероглифу 之 невозможно определить контекст пассажа на планке 1812.

¹ Ср. «Вэнь-цзы», планка 0198: «...для объединения различного, знания достаточно для понимания власти, силы достаточно для независимости, самоограничения 口» 以壹異, 知足以知權, 強足以獨立, 節 口 [17, с. 33] и «Хуайнань-цзы», гл. 20: «Великий род» (*Тай цзу сюнь* 泰族訓): «Тот, чьего величия достаточно для вмещения многочисленного, дэ достаточно для привлечения к себе дальнего, доверия достаточно для объединения различного, знания достаточно для понимания изменений — лучший из людей» 大足以容眾, 德足以懷遠, 信足以一異, 知足以知變者, 人之英也 [18, с. 1406].

Совпадающая часть 以壹異知足以知, во-первых, слишком мала, а во-вторых, больше похожа на цитату из третьего источника и в любом случае недостаточна для утверждения существования прямой текстуальной связи; см. также [1, с. 87, прим. 14].

² Справедливости ради отметим, что, поскольку теперь нам известно о существовании как минимум двух манускриптов «Вэнь-цзы» в I в до н. э. (один из динчжоуской могилы, другой или другие из императорской библиотеки, потому что это должны были быть разные манускрипты), следует помнить, что и эти манускрипты могли различаться между собой и параллельные места в традиционном тексте могли быть ближе к версии из императорской библиотеки.

Датировка текста

Сам манускрипт может быть уверенно датирован II или самым началом I в. до н.э. Физические особенности источника — в первую очередь каллиграфия *ли шу* 隸書 и, возможно, способ деления текста на параграфы или секции — указывают на его ханьское происхождение¹. Смерть в 55 г. до н.э. Хуай-вана, в могиле которого манускрипт был найден, является крайним сроком, после которого он по очевидным причинам не мог быть составлен.

Наличие иероглифов, являвшихся частью имен ханьских императоров, также может помочь в датировке рукописи:

- на планках 1194/1195 и 2321 появляется иероглиф *лин* 陵 [17, с. 29 и 30, соответственно], являющийся частью личного имени Фу-лин 弗陵, императора Чжао-ди 昭帝 (87—74 гг. до н. э.);
- на планке 0583 появляется иероглиф *бин* 病 [17, с. 33], а на планках 1803, 0584 и 2477 — иероглиф *и* 已 [17, с. 32, 33 и 34, соответственно], образующие личное имя Бин-и 病已 императора Сюань-ди 宣帝 (74—49 гг. до н.э.).

Таким образом, если переписчик аккуратно соблюдал все табу, то манускрипт должен был быть написан до 87 г. до н. э.²

С датировкой же текста дело обстоит сложнее. С одной стороны, манускрипт содержит следы работы переписчика — т.е. является копией другой, более ранней рукописи. Самым ярким примером является планка 0696, в конце которой стоит пометка с указанием количества иероглифов в разделе: «сто восемнадцать знаков» 百一十八字 [17, с. 31].

Другой пример — планка 2465:

2465 文子上經聖口明王 [17, с. 33].

В отличие от всех остальных планок, на которых встречается имя Вэнь-цзы, на планке 2465 после имени Вэнь-цзы не стоит иероглиф *юэ* 曰 «сказал» — т.е. этот кусок текста не является частью диалога между Вэнь-цзы и Пин-ваном. Следуя предложенному Ли Сюэ-цином чтению иероглифа *цзин* 經 как «канон», текст на планке может быть переведен либо как «“Вэнь-цзы”,

¹ О значках, предположительно делящих текст на параграфы [4, с. 38].

² Кроме того, сравнив параллельные пассажи на планке 0806 и гл. «Дао дэ» традиционного текста, Чжао Цзянь-вэй заметил, что там, где в традиционном тексте стоит иероглиф *ин* 盈, являющийся личным именем императора Хуэй-ди 惠帝 (195—188 гг. до н. э.), в манускрипте стоит иероглиф *да* 大. На этом основании и на допущении, что традиционный текст может основываться на еще более раннем источнике, чем динчжоуский манускрипт, Чжао предположил, что переписчик избегал табуированного иероглифа 盈 [19, с. 233]. Если мы принимаем этот аргумент, то динчжоуский манускрипт должен был быть написан после 188 г. до н. э.

верхний канон: “Совершенномудрый 口”, “Просвещенный ван”...» (то есть как часть оглавления, перечисление названий глав первой части текста) [4, с. 38; 20, с. 1910; 13, с. 1950; 21, с. 243—244], либо как «“Вэнь-цзы”, верхний канон: Совершенномудрые 口 и просвещенные ваны...» (то есть как краткое изложение содержания первой части текста) [19, с. 235]. В обоих случаях этот пассаж является не частью самого текста, а его описанием и, таким образом, должен быть вставкой редактора или переписчика.

С другой стороны, некоторые детали в тексте указывают на то, что и содержание диалогов было как минимум отредактировано именно при Хань. Так, планка 2212 пишет о «весенних и осенних аудиенциях» («приглашениях ко двору» (*чао-цин* 朝請)):

2212 ... аудиенции [*чао*] *цин* не почитаются, приказам не следуют и не собираются». Пин-ван...

[朝] 請不恭，而不從令，不集。平王

[17, с. 30]

Аудиенции *чао-цин* являлись ханьской институцией, а самое раннее их упоминание встречается в нескольких главах «Записок историка» (*Ши цзи* 史記)¹.

Другим примером может быть упоминание Мин-тана 明堂 («Зала Света») на планке 0211:

0211 ... 口 Сын Неба учреждает Мин-тан 口 среди 口, Сын Неба 口口口 |
口天子執(設)明堂口中口, 天子口口口 |

[17, с. 32—33].

Мин-тан упоминается и в доимперских источниках, но настоящей темой для обсуждения он становится при Хань. Дискуссии относительно учреждения Мин-тана, его назначения, местоположения и внешнего вида были частью процесса укрепления и консолидации центральной власти при императорах Вэнь-ди 文帝 (179—157 гг. до н.э.) и У-ди 武帝 (141—87 гг. до н.э.), при котором он, в конце концов, и был построен в 109 г. до н.э.².

¹ См., например, гл. 107 «Жизнеописание князей Вэй-ци и У-аня» (*Вэй-ци У-ань хоу ле чжуань*), гл. 129 «Повествование о преумножении богатств» (*Хо чжи ле чжуань* 貨殖列傳) [22, с. 2839 и 3260 соответственно]. Последняя запись, однако, относится к периоду правления Цинь Ши-хуанди 秦始皇帝 (259—210 гг. до н.э.) и является анахронизмом; если во времена Сыма Цяня 司馬遷 (145—ок. 86 гг. до н.э.) даже самые образованные люди могли допускать такую ошибку, это может быть косвенным указанием на то, что текст был написан или отредактирован скорее ближе к концу I в. до н.э., чем в начале. О *чао-цин* как о свидетельстве ханьского происхождения текста [см. 1, с. 43—44].

² О дискуссии при Вэнь-ди см., например, доклад Цзя Шаня 賈山, приведенный в «Истории Хань», гл. 51 «Жизнеописания Цзя, Цзоу, Мэй и Лу» (*Цзя цзоу мэй лу чжуань* 賈鄒枚路傳) [5, с. 2336]. Об учреждении Мин-тана при У-ди см. «Записки историка», гл. 12

Если принять за рабочую гипотезу датировку динчжоуского «Вэнь-цзы» периодом от Вэнь-ди до У-ди, то текст на планке 2309 также может иметь историческую привязку:

2309 ... дэ беспрерывно, будут ли старшие братья из соседних княжеств пребывать внутри границ? [Когда у верхов есть Дао]...

德而毋息，鄰國之兄于竟内乎？〔上有道〕

[17, с. 31].

В отсутствии более широкого контекста фраза оставляет некоторую двусмысленность — непонятно, идет ли речь о пребывании старших братьев в пределах своих княжеств или о вторжении внутрь территории императора. В любом случае текст говорит о потенциальном нарушении границ старшими родственниками. Сама по себе фраза на этой планке не может считаться аргументом для датировки, поскольку не содержит никаких исторических указаний, однако косвенно она может намекать на целый ряд событий: приход к власти Вэнь-ди в 180 г. до н.э. в обход своего старшего брата, Восстание семи княжеств в 154 г. до н.э. при императоре Цзин-ди 景帝 (156—141 гг. до н.э.), а также восстания и попытки восстаний, реальные и мнимые, при У-ди.

Суммируем вышесказанное: текст существовал и был известен во II—I вв. до н.э. Открытым остается вопрос его существования в период Сражающихся царств (Чжань-го 戰國, 453—221 гг. до н.э.), но, по-видимому, можно утверждать, что текст был как минимум отредактирован при Хань. Таким образом, даже если редакторская работа была направлена «всего лишь» на актуализацию древнего текста, этого достаточно для того, чтобы считать динчжоускую версию «Вэнь-цзы» источником по изучению интеллектуальной истории середины или первой половины периода Западной Хань.

Философия «Вэнь-цзы»

Насколько можно судить по сохранившимся фрагментам, философия текста строится вокруг понятия Дао 道, выступающего как порождающий, регулирующий и нормативный принцип и на космическом, и на практическом — в первую очередь политическом — уровнях. Иероглиф 道 встречается в тексте чаще любого другого, всего 87 раз, и еще в нескольких случаях более или менее однозначно восстанавливается из контекста. Текст говорит о «небесном Дао» (тянь дао 天道, планки 0871, 0766, 2219, 0585, 0887, 0689, 0780, 2216) или «Дао неба» (тянь чжи дао 天之道 планки 2315, 1184, 0585), «человеческом Дао» (жэнь дао 人道, планка 0918), «Дао вана» (ван дао 王道, планки 2385, 0571), «Дао ванов и ди» (ди ван чжи дао 帝王之道, планка 0925), «Дао, имеющемся

«Основные записи Сяо-у» (Сяо-у бэнь цзи 小武本紀) [22, с. 452, 476, 480—481]. Подробный разбор ханьских источников см.: [23; 24, с. 32—61].

между правителем и подданным» (*цзюнь чэнь чжи цзянь ю дао* 君臣之間有道, планка 0625), «Дао, имеющемуся между служилыми и простолюдинами» (*ши шу чжи цзянь ю дао* 士庶間有道, планка 2445)¹, «Дао полководцев и солдат», т.е. «Дао войска» (*ши ту чжи дао* 師徒之道, планка 1198)², «Дао предельных достижений» (*чжи гун чжи дао* 致功之道, планка 0565), «Дао совершенному-дрого знания» (*шэн чжи чжи дао* 聖知之道, планка 0909) и «Дао 口 государством» (*口 го чжи дао* 口國之道, планка 1182) — возможно, «Дао управления государством». Наконец, планка 2445 содержит текст «между ... присутствует Дао, то есть сыновняя почтительность и родительская любовь» [間有道則慈孝, который традиционная версия дополняет иероглифами «отцы и дети» *фу цзы* 父子 [25, с. 219] — т.е. если эта конъектура верна, то текст говорит и о «Дао, имеющемуся между отцами и детьми».

Нет, разумеется, оснований предполагать, что идет о различных «дао». Напротив, достаточно очевидно, что текст говорит о проявлениях одного магистрального принципа в различных контекстах. Сохранившиеся фрагменты подчеркивают единственность Дао: сочетание «единое Дао» (*и дао* 一道) встречается на планках 2419, 2210, 2385 и 0573, а текст на планке 2246 говорит о «Едином»:

2246 Вэнь-цзы сказал: «Единое есть начало мириад вещей». Пин-ван сказал: «[Что]...

文子曰：「一者，萬物之始也。」平王曰：「[何]

[17, с. 29]»³

Начиная как минимум с III в. до н. э. «Единое» (*и* 一) употребляется в философских текстах как наиболее частый синоним Дао⁴, и поскольку, с одной стороны, еще две планки (2466 и 0722) говорят о Дао как о порождающем принципе, а с другой — никакая другая сущность в сохранившемся тексте, кроме Дао и «Единого», не претендует на эти функции, «Единое» на планке 2246

¹ Вероятно, то же и на планке 2218.

² Теоретически возможно прочтение «Дао учителя и ученика», но значение «учитель и ученик» для сочетания *ши ту* 師徒 встречается в классических текстах значительно реже, чем «войско». Кроме того, остатки обсуждения вопросов, связанных с войной и войском, сохранились на планках 2437, 0850, 1035, 0572, 2217, 2278.

³ Параллельный пассаж в традиционном тексте звучит так: «Единое — это не имеющее пары Дао, корень мириад вещей» 一也者，無適之道也，萬物之本也 [25, с. 233] — т. е. позднейшее прочтение этого пассажа однозначно идентифицирует «Единое» с Дао.

⁴ Строго говоря, отношения между Дао и «Единым / Одним» могут быть сложнее. В частности, в «Лао-цзы» формально Дао и «Единое / Одно» прямо отождествляются только в чжане 14, тогда как, например, в чжане 42 «Дао порождает одно» (*дао шэн и* 道生一) [26, с. 29], оставляя простор для интерпретации; во всех остальных местах, где Единое / Одно упоминается в качестве философского термина (например, чжаны 22 и 39), прямого отождествления с Дао нет [см. также 27, с. 154—158].

можно считать либо синонимом / близким к Дао термином, либо одной из характеристик Дао:

2466 Порождающее есть Дао. Вскармливающее □

生者道也，養口

[17, с. 29].

0722 [-цзы сказал: «Дао производит, дэ возвращает, у Дао обильно]

〔子曰：「道產之，德畜之，道有博〕

[17, с. 34]¹.

На планке 0722 легко узнается цитата из «Лао-цзы» 51, а продолжение текста на планке 2466 восстанавливается, очевидно, как «есть дэ» (чжэ дэ е 者德也).

Наконец, онтологический статус Дао как регулирующего принципа обозначен на следующих планках.

0868 -цзы сказал: «Ваш подданный слышал, Дао есть то, чем мириады вещей...

子曰：「臣聞：道者，萬物以

[17, с. 32].

2469 ... рождаются, опираясь на него, свершаются

而生，待之而成

[17, с. 30]².

Планка 2469 цитирует «Лао-цзы» 39, и поэтому можно с достаточной уверенностью утверждать, что речь идет о Дао.

Однако, когда Пин-ван пытается узнать побольше о космическом аспекте Дао («Небесном Дао», *тянь дао* 天道), Вэнь-цзы, кажется, отвечает неохотно, возможно даже пытаясь уклониться от прямого ответа. Следующие планки сгруппированы археологами вместе — не исключено, что они в самом деле являются частями одного диалога³:

¹ Формулировка «Дао производит» (дао шэн 道產) встречается также на планке 2439 [17, с. 34], а «Дао, обильно...» (дао чжэ бо 道者博) — на планке 0741 [17, с. 33].

² Археологи проводят параллель с пассажем «Дао небесного постоянства, порождая вещи, не владеет, свершая изменения, не руководит — опираясь на него, вещи рождаются». 天常之道，生物而不有，成化而不宰，萬物待之而生 из главы «Дао юань» традиционного текста [25, с. 2—3]; согласно комментарию Ван Ли-ци, 天常 следует читать как 太上, [25, с. 9]. Идентификация неоднозначна; гораздо ближе кажется пассаж «Таким образом, Дао — начало дэ, корень величия, врата благополучия; опираясь на него, вещи рождаются, опираясь на него, свершаются, опираясь на него, упокоиваются». 夫道者，德之元，大之根，福之門，萬物待之而生，待之而成，待之而寧 из главы «Дао дэ» [25, с. 219].

³ Причины, по которым археологи объединяют разрозненные планки в группы, причем именно в таком порядке, не всегда очевидны. Ниже мы приводим только те планки, которые имеют отношение к нашему аргументу и содержат признаки того, что они действительно могли быть частью одного диалога, в порядке, который кажется нам наиболее логичным.

2219 [... Дао». Пин-]ван сказал: «Позвольте спросить о Небесном Дао». Вэнь-цзы сказал: «... неба...»

〔道。〕平王曰：「請問天道？」文〔子曰：「天之〕

[17, с. 30].

1184 || 口, каково оно, Дао неба?» Вэнь-цзы сказал: «Трудно говорить о ... неба 口

|| 口, 天之道何如？」文子曰：「難言于天口

[17, с. 30].

Вэнь-цзы намекает на невыразимость Дао, отсылая читателя к целой серии высказываний «Лао-цзы» (чжаны 2, 14, 43, 56). Однако, в отличие от «Лао-цзы», «Вэнь-цзы» даже не пробует описать Дао и, похоже, делает это вполне сознательно. Единственное, что так или иначе относится к описанию Дао, это текст на планках 2481 и 2472 — но он скорее подчеркивает его непознаваемость или недоступность для чувственного восприятия:

2481 ... бесформенное, безгласное — мириады вещей 口

毋刑 (形)、毋聲, 萬物口

[17, с. 30].

2472 [... и не вижу, слушаю его и не слышу...]

〔非見, 聽之不聞〕

[17, с. 34].

Текст на планке 2472 чрезвычайно иллюстративен для подхода «Вэнь-цзы». Планка цитирует начало «Лао-цзы» 14, которое звучит так:

«Смотрю на него и не вижу — называю его исчезающим; слушаю его и не слышу — называю его беззвучным, хватаю его и не достигаю — называю его мельчайшим».

視之不見, 名曰夷; 聽之不聞, 名曰希; 搏之不得, 名曰微。

[26, с. 282].

Цитируя «Лао-цзы», «Вэнь-цзы» пропускает определения Дао — как минимум это видно по отсутствию иероглифа 夷 — и, похоже, делает это намеренно. На сохранившихся планках отсутствует целая группа терминов и образов, которыми «Лао-цзы» пользуется для описания связанной с Дао трансцендентной реальностью: «Вэнь-цзы» ни разу не использует термин «отсутствие / небытие» (у 無) как существительное или как философскую категорию; ни разу не появляются такие термины, как «пустота» (сюй 虛) («Лао-цзы» 5, 16, 53)¹, «бездна» чун 沖 («Лао-цзы» 4, 45), «хаотичный» (хунь 混) («Лао-цзы» 14, 15, 25) или (дунь 沌) («Лао-цзы» 20), «неясный» (хуан 恍)

¹ Иероглиф сюй 虛 появляется в тексте один раз, на планке 2486, в контексте практической ситуации, не имеющей отношения к описанию свойств или характеристик Дао: «Если будет награждать, то [опустеют склады], 口 не будет 口» 賞則〔虛〕, 〔府〕口〔毋口〕 [17, с. 34].

или «смутный» (ху 忽) («Лао-цзы» 14, 21), «глубокий» (юань 淵) («Лао-цзы» 4, 8), «тусклый» (яо 窈) и «темный» (мин 冥) («Лао-цзы» 21) или «таинственный» (сюань 玄) («Лао-цзы» 1, 6, 10, 15, 51, 56, 65). Полное отсутствие целого терминологического слоя, представляющего существенную часть философии «Лао-цзы», в тексте, тесно связанном с последним идеологически и текстуально, кажется не случайным: «Вэнь-цзы», очевидно, не интересуется ни трансцендентным аргументом, ни возможным мистическим опытом¹.

Пин-ван, однако, пытается настаивать и переформулирует свой вопрос:

0585 На что похоже небесное Дао? Вэнь-цзы сказал: «Дао неба — высокое...

故象于天道？文子曰：「天之道，高

[17, с. 31]².

К сожалению, мы не знаем, что точно ответил Вэнь-цзы. Возможно, он пытался переключить внимание собеседника на более практические вопросы — и как бы то ни было, в какой-то момент Пин-ван сдается:

2470 ... [в этом]. Пин-]ван сказал: «Я не могу до конца [изучить Дао, я могу изучить людей]

〔乎是。〕平王曰：「吾不能盡〔學道，能口學人〕

[17, с. 31]

0918 口：「Позвольте спросить о человеческом Дао»

口請問人道。〕文子

[17, с. 31].

Пин-ван соглашается, что не стоит тратить силы на изучение малопонятных общих принципов функционирования вселенной, и желает заняться более практическими вопросами: «изучить людей» (сюэ жэнь 學人), говорит он, предел того, что ему под силу. Ответом на это заявление могут быть следующие слова Вэнь-цзы:

0689 ... подражают небесному Дао». Пин-ван сказал: «Как это — люди подражают небесному Дао?»

〔法〕天道。平王曰：「人法天道奈何？

[17, с. 31].

Тезис «люди подражают небесному Дао» является одним из центральных положений для философской системы «Вэнь-цзы». Во-первых, он постулирует

¹ Следует признать, что данный аргумент безупречен. Во-первых, принимая во внимание фрагментарность манускрипта, релевантные части могли просто не сохраниться. Во-вторых, по сути это *argumentum ex silentio* и, строго говоря, вообще может не приниматься в расчет. Тем не менее общий контекст философии текста, и масштаб, и систематичность явления делают наше предположение правдоподобным.

² Ср. также текст на планке 0976: «口». Пин-ван сказал: «[Ну хорошо. Я люблю Дао, но мне не доводилось слышать о Дао'.]» 口者。〕平王曰：「〔善。好乎道，吾未嘗聞道也。〕 [17, с. 31].

корреляцию между космическими ритмами и человеческой деятельностью. Во-вторых, он фактически утверждает, что никакого особенного «человеческого Дао», отличного от небесного, т.е. от естественного функционирования космоса, нет¹ — люди не «должны подражать», а спонтанно «подражают» небесному Дао².

Однако,

0772 ...считает основой». Пин-ван сказал: «Вещи зарождаются между небом и землей — единственно люди 口

為本。」平王曰：「天地之間，物幾，獨人者口

[17, с. 31].

Реплика Пин-вана противопоставляет людей и другие вещи-феномены, зарождающиеся в пространстве между небом и землей. Конечно, позицию собственно авторов текста отражают реплики Вэнь-цзы, а не Пин-вана, но мы не знаем, что ответил Вэнь-цзы в данном случае. Является ли планка 0689 в какой-либо степени ответом на 0772, или планка 0772 является реакцией на 0689? Или высказывания на этих планках не имеют отношения друг к другу и текст сохраняет двусмысленность по отношению к этому вопросу?

Предположим, что текст видит людей как часть общего космического миропорядка, но отводит им особое место. Люди способны непосредственно, стихийно подражать небесному Дао и самостоятельно следовать естественному, безусловно правильному порядку вещей, но, возможно, не всегда к этому готовы³. Запомним эту гипотезу; мы еще вернемся к ней ниже (как и к тексту на планке 0772).

Не только люди являются естественной частью космического миропорядка, но и политические институты — в первую очередь государство и институт власти.

2240 ...сказал: «Что называется мириадами вещей? Что называется небом и землей?» Вэнь-цзы сказал: «Тот, кто является ваном...

曰：「何謂萬物？何謂天地？」文子曰：「王者

[17, с. 32].

0607 ...мириады вещей». Вэнь-цзы сказал: «Мириады вещей есть название неба и земли».

¹ Ср. противопоставление «Дао неба» и «Дао людей» в «Лао-цзы» 77; см. также [27, с. 162].

² Интересно, что формулировка «человек / люди подражают небесному Дао» (*жэнь фатянь дао 人法天道*) не встречается в классических текстах, хотя идея спонтанного подражания естественным ритмам в других формулировках исключительно распространена.

³ Если текст на планке 0772 действительно имеет отношение к данной дискуссии о месте человека в космосе, то здесь были бы уместны спекуляции о различных подходах к проблеме «природы человека» в классических китайских текстах; к сожалению, сохранившиеся фрагменты бамбукового «Вэнь-цзы» не касаются этой темы.

萬物」。文子曰：「萬物者，天地之謂也

[17, с. 32].

2288 口口 мириады вещей. Государство...

口口萬物也，國家

[17, с. 29].

Отождествление феноменального мира («мириад вещей» *вань-у* 萬物) с космосом («небом и землей» *тянь-ди* 天地) примечательно само по себе. Обычно в классических текстах связь между этими понятиями концептуализируется как «мириады вещей зарождаются между небом и землей» (ср. планку 0772, цит. выше) или «небо и земля, соединяясь, порождают мириады вещей», и, возможно, за этим отождествлением стоит какая-то оригинальная картина мира [см. также 27, с. 163—164] — но, к сожалению, имеющийся материал не позволяет установить больше. Но как бы то ни было, планки 2240 и 2288 указывают на связь космоса с политическими институтами: первая упоминает вана 王, хотя вопрос задан о феноменальном мире и космосе — т.е. продолжение текста сообщает что-то о космическом измерении власти вана, последняя говорит о государстве — продолжение фразы не уцелело, но можно предположить, что «Вэнь-цзы» говорит о государстве как об одной из «мириад вещей» — одном из таких же естественных феноменов.

Наконец, планка 0574, являющаяся, возможно, частью одного с планкой 0565 диалога, выражается еще яснее и отвечает на вопрос о месте вана в космическом устройстве:

0565 ...это». Вэнь-цзы сказал: «Ваш подданный слышал, предание говорит, что Дао предельных достижений...

之也。」文子曰：「臣聞：傳曰致功之道

[17, с. 32]

0574 ...защита ...земли. Поэтому являющийся ваном считает достижением небо и землю.

地之守也。故王者以天地為功

[17, с. 32].

Вероятно, перед иероглифом *ди* 地 должен стоять иероглиф *тянь* 天, и конец предыдущей фразы должен читаться как «защита неба и земли», что, в свою очередь, можно понимать либо как защита, на которую ван может рассчитывать (ср. планку 0569, цит. ниже), либо как защита, которую он должен оказывать небу и земле. В обоих случаях текст постулирует космическую природу власти вана¹.

¹ Ср. «Ляо-цзы» 25, ставящего вана вровень с космическими силами: «Поэтому Дао велико, небо велико, земля велика, и ван также велик. В государстве есть четверо великих, и ван — один из них» 故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉 [26, с. 351].

Однако цитатой из «Лао-цзы» 29 текст недвусмысленно предупреждает о невозможности воздействия и контроля вселенной:

0870 ...земля — великий сосуд, что невозможно ни удержать, ни подвергнуть действию. Действующий потерпит поражение, удерживающий утратит...

地大器也。不可執，不可為。為者敗（敗），執者失

[17, с. 29].

Принимая во внимание очевидность цитаты, перед иероглифом *ди* 地, так же как и в случае с планкой 0574, должен стоять иероглиф *тянь* 天, образующая сочетание «небо и земля»¹. Хотя власть вана имеет космическую основу, его возможности влияния на вселенную, мягко выражаясь, ограничены. В чем тогда смысл его власти? Чем и как управляет ван?

На вопрос «чем?» текст отвечает — «Поднебесной» (*тянься* 天下):

0590 ...-цзы обладает Дао, то вся Поднебесная подчинится ему, и долго будет владеть...

子有道，則天下皆服，長有

[17, с. 27].

Иероглиф *цзы* 子, с которого начинается планка 0590, — вероятно, окончание слова *тяньцзы* 天子, «Сын Неба»². Сочетание «небо и земля» встречается в тексте 9 раз, и ни разу в контексте практических деталей управления³. Термин «Поднебесная» встречается 16 раз, и всякий раз, когда контекст позволяет это определить, речь идет о конкретных политических высказываниях⁴.

На вопрос «как?» в самом общем виде текст отвечает требованием к правителю обладать или следовать Дао. «Вэнь-цзы» постулирует однозначную корреляцию между обладанием Дао правителем и политическим порядком в Поднебесной:

0717 и все. Поэтому, когда обладающий Дао утверждает Поднебесную, в Поднебесной царит порядок в управлении...

矣。故有道者立天下，則天下治

[17, с. 31].

0695 ...[порядок в управлении.] Когда не обладая Дао утверждаешь Поднебесную, то царит хаос. Поэтому порядок и [хаос]...

¹ «Лао-цзы» 29 звучит так: «Поднебесная — чудесный сосуд, на него нельзя воздействовать. Действующий потерпит поражение, удерживающий утратит его» 天下神器，不可為也，為者敗之，執者失之 [26, с. 377].

² Конъектура «Сын Неба» 天子 подтверждается традиционным текстом [25, с. 219]; хотя, как было отмечено выше, само по себе это не может быть решающим аргументом, в данном случае именно этот вариант кажется наиболее логичным.

³ Планки 0607, 2240, 0772, 0574, 2438, 1018, 0914, 2216, 2475.

⁴ Планки 0590, 0929, 0990, 2262 (2 раза), 2327, 2255, 2242, 0579, 0717 (2 раза), 2273, 2339, 0919, 2329, 2353

〔治矣〕，母道而立天下，則亂。故治〔亂〕

[17, с. 31]¹.

«Утверждение Поднебесной» (ли *тянься* 立天下)² при помощи Дао освящено авторитетом совершенномудрых правителей древности:

2262 [-ван сказал: «Я слышал, когда совершенномудрые древности утверждали Поднебесную, они утверждали Поднебесную при помощи Дао...]

〔王曰：「吾聞古聖立天下，以道立天下〕

[17, с. 29].

Кроме абстрактного порядка обладание Дао должно обеспечить правителю поддержку сил, находящихся вне его прямого контроля:

0569 Правителя, обладающего Дао, небо возносит, земля поощряет, духи и божества помогают...

有道之君，天舉之，地勉之，鬼神輔

[17, с. 30].

Причем по крайней мере небо, возможно, действует в той или иной степени сознательно³, поскольку способно «радоваться» (лэ 樂), если только формулировка на планке 2353 не просто фигура речи:

2353 Поэтому если небо чему-то не радо, то Поднебесная...

故天〔孰〕不樂，則天下

[17, с. 34].

Тему помощи духов правителю «Вэнь-цзы» развивает и на планке 0712:

0712 □ [появятся духи, а если появятся духи], то непременно будет и подчинение. Это называется «дэ [вана]».

□〔鬼，鬼〕則服矣，是謂〔王〕德

[17, с. 32].

Если сравнить подход «Вэнь-цзы» с «Лао-цзы» 60, разница бросается в глаза:

Если управлять Поднебесной при помощи Дао, духи не проявляют свою божественность — духи не только не проявляют свою божественность, но их божественность не вредит людям»

以道莅天下，其鬼不神；非其鬼不神，其神不傷人

[26, с. 118].

С одной стороны, не только концепция, но и формулировка 以道立/莅天下 совпадает и, возможно, заимствована «Вэнь-цзы»⁴. С другой — текст демон-

¹ См. также планку 2273.

² Возможно, ли *тянься* 立天下 следует читать как ли *тянься* 莅 (蒞) 天下 — «управлять Поднебесной», но существенно смысл высказывания это не меняет.

³ О возможной «сознательности» неба, см. также [27, с. 158].

⁴ Иероглифы 立 / 莅 взаимозаменяемы в классических текстах. Так, в процитированном выше отрывке «Лао-цзы» 60, мавандуйский манускрипт А использует 莅, а Б — 立. Традиционные редакции «Лао-цзы» используют либо 莅, либо 蒞 [26, с. 118—119].

стрирует диаметрально противоположный подход к взаимоотношениям с духами и их ролью в политическом процессе: в то время как для «Лао-цзы» следование Дао нейтрализует то, что Пу Му-чоу удачно назвал «extra-human powers» [28, с. 5—6], обладающий Дао правитель «Вэнь-цзы» может рассчитывать на их помощь — более того, именно в этом, в частности, проявляется дэ истинного вана (к чему мы еще вернемся ниже).

Способы следования Дао, предлагаемые «Вэнь-цзы», и по духу, и по букве совпадают с принципами, изложенными в «Лао-цзы». Во-первых, это непосредственное подражание небесному Дао:

0871 ...совершенномудрый подражает небесному Дао, [и народ сам помещает себя вниз]...

聖人法於天道，〔民者以自下〕

[17, с. 27].

То, что поведение народа зависит от правителя и его поведения, является общим местом для большинства китайских политических теорий. По «Вэнь-цзы», когда совершенномудрый ведет себя в соответствии с естественными законами небесного Дао, народ автоматически занимает естественное для него подчиненное положение. С одной стороны, это высказывание еще раз подтверждает естественность существования политической структуры, в данном случае — иерархии, поскольку она выстраивается при условии следования правителем естественному порядку вещей. С другой стороны, оно означает, что народ обладает определенными способностями к самоорганизации, которые активируются или реализуются при создании соответствующих условий, что подтверждает нашу гипотезу о подражании людей небесному Дао (см. планку 0689, цит. выше). Концепция самоподчинения, самоисправления и самоорганизации народа является одной из ключевых точек политической теории «Лао-цзы»¹.

Само следование естественным законам и, соответственно, создание благоприятных условий для политического функционирования описывается так:

0912 ...самоуничтожение, отступление, воздержание и сокращение — это то, как подражают небу». Пин-ван сказал:

卑、退、斂、損，所以法天也。平王曰：

[17, с. 27].

Рекомендуемые правителю модели поведения суммированы на следующих планках:

¹ См., например, «Лао-цзы» 57: «Я осуществляю недеяние, и народ сам трансформируется. Я люблю пребывать в покое, и народ сам исправляется. Я не занимаюсь делами, и народ сам становится богаче. Я не имею желаний, и народ сам становится проще.» 我無為，而民自化；我好靜，而民自正；我無事，而民自富；我無欲，而民自樸 [26, с. 106—107].

0564 [как? Вэнь-цзы сказал: «Держась Единого и осуществляя недеяние». Пин-ван сказал:]

「口何？」文子曰：「執一無為。」平王曰：

[17, с. 29].

0593 Поэтому совершенномуудрый ван, держась Единого, выглядит малым, осуществляя недеяние...

是以聖王執一者，見小也；無為者

[17, с. 29].

0775 ... нормой (для Поднебесной / подданных). Пин-ван сказал: «Как это — выглядеть малым и хранить покой?» Вэнь-цзы сказал:

下正。」平王曰：「見小守靜奈何？」文子曰

[17, с. 29] ¹.

0908 ...Если выглядеть малым, можно добиться больших достижений. Если хранить покой...

也，見小故能成其大功，守靜口

[17, с. 29].

Планки 0564, 0593, 0775 и 0908 имеют параллели в традиционном тексте, относятся в нем к одному параграфу и явно демонстрируют текстуальную связанность — таким образом, все четыре планки могут быть рассмотрены как один пассаж². «Держась Единого» (или «держа Единое», *чжи и 執一*), ван достигает состояния «выглядеть малым» (*цзянь сяо 見小*), которое приводит к «большим достижениям» (*да гун 大功*) — а достижениями для вана являются, как сказано на планке 0574 (цит. выше), небо и земля. «Недеяние» (*у-вэй 無為*) ведет к «сохранению покоя» (*шоу цзин 守靜*); что является результатом сохранения покоя, бамбуковый текст не сохранил, но, возможно, кусочек *ся чжэн 下正* на планке 0775 является недостающим элементом схемы:

執一	→	見小	→	能成其大功
無為	→	守靜	→	(能為天)下正 ³

Следование Дао (небу, небесному Дао) должно привести к самостоятельному подчинению (*цзы ся 自下*) народа (планка 0871, цит. выше). И все-таки, похоже, авторы «Вэнь-цзы» не до конца верят в способности народа к самоорганизации и в критических ситуациях рекомендуют правителю действовать активно. Идея необходимости преобразования (*хуа 化*) и то, что в виду

¹ ВЦ 1995: 29. Конъектура «норма для Поднебесной» сделана на основе параллельного пассажа традиционной версии «может быть нормой для Поднебесной» (*нэн вэй тянься чжэн 能為天下正*) [25, с. 231] и является вероятной, но не единственно возможной.

² Важно отметить, что порядок утверждений в традиционном тексте отличается от текста на планках.

³ См. также анализ [27, с. 202—204].

имеются именно усилия правителя, развивается на нескольких планках. Во-первых, «Вэнь-цзы» формулирует проблему следующим образом:

0880 ...-ван сказал: «Даже если правитель мудр, столкнувшись с распутным и жестоким поколением, при помощи одного...

王曰：「人主唯（雖）賢，而曹（遭）淫暴之世，以一

[17, с. 30]¹.

0837 ...[власть], желая преобразовать давно погрязший в хаосе народ, — как можно сделать...

〔之權〕，欲化久亂之民，其庸能

[17, с. 30].

1172 0820 ... но ваш подданный слышал следующее: тот, кто является ваном, и исправляет ложные взгляды народа, делаая их правильными, приводит в порядок смутное поколение, устанавливая порядок в управлении, преобразовывает распутство и упадок в [простоту], 口 [dэ]...

然臣聞之：王者蓋匡邪民以為正，振亂世以為治，化淫敗以為〔仆〕，口〔德〕

[17, с. 30].

2243 ...[правитель.] Мир и спокойствие страны возможны лишь через преобразование. Наказания и штрафы недостаточны...

〔主〕國家〔安〕寧，其唯化也。刑罰不足

[17, с. 32].

Таким образом, текст допускает возможность возникновения ситуации, и даже довольно длительной по времени, когда предоставленный сам себе народ пребывает в хаосе, характеризующемся распутством и жестокостью, будучи не в состоянии исправить положение дел самостоятельно. В этих условиях ван не только может, но и должен вмешаться и навести порядок.

Для описания процесса преобразования текст вводит новый термин — «воспитание» (цзяо 教):

1803 口， обязательно [воспитывать его. То, чем...]

口焉，已必〔教之，所以〕

[17, с. 32].

2310 ...преобразовывать его [воспитанием]». Пин-ван сказал: «Что называется ‘преобразовывать его воспитанием’?» Вэнь-цзы...

〔教〕化之。」平王曰：「何謂以教化之？」文子

[17, с. 32].

2260 ...[планы. Поэтому] преобразование народа — в воспитании. [Если не пренебрегать мелочами, то правитель подчинит его. Даже] ...

¹ Здесь и далее перевод термина *сянь* 賢 как «мудр» / «мудрость» условен. Термин имеет коннотации «достоин», «способен» и т. п. В «Лао-цзы» и связанных с «Лао-цзы» текстах, как правило, имеет резко отрицательную окраску; см. также ниже в настоящей работе.

〔猷。故〕民之化教也，〔毋卑小行則君服之。甚〕

[17, с. 32].

0635 ...вернуться к основному занятию, воспитывать бережливость — и страна разбогатеет. Поэтому совершенномудрый...

反本教約而國富，故聖

[17, с. 32]¹.

Количество планок, посвященных «преобразованию воспитанием» (цзяо хуа 教化), а также интенсивность аргументации демонстрируют важность темы для авторов текста, и этот способ гармонизации отношений правителя и народа есть одно из самых ярких расхождений теории «Вэнь-цзы» с философией «Лао-цзы». Но что позволяет правителю успешно осуществлять воспитательное преобразование народных масс? Во-первых, очевидно, их природная предрасположенность к подражанию небесному Дао, вследствие которого правитель (если, конечно, он сам обладает Дао) может позитивно воздействовать на них личным примером. Выше мы видели, что поведение подданных зависит от поведения правителя; теперь текст высказывается еще более определенно:

0694 Совершенномудрые ваны древности лично вставали впереди него, и их приказы назывались воспитанием». Пин-ван...

古聖王以身先之，命曰教。」平王

[17, с. 32].

2208 ...учитель. Верхи — образец справедливости для низов.

之師也；上者，下之義法也。

[17, с. 30].

В сочетании с личным примером воспитательная деятельность вана реализуется при помощи дэ 德. Хотя само объяснение не сохранилось, Вэнь-цзы собирался раскрыть суть понятия дэ через его связь с воспитанием:

2389 [口 как] назвать это дэ? Вэнь-цзы сказал: «Нет, не так. Поскольку [воспитывать] людей...

〔口何〕謂德？」文子曰：「不然。夫〔教〕人

[17, с. 32]².

Дэ является ключевой категорией в структуре философско-политической теории «Вэнь-цзы». Представленная тремя основными аспектами — связью с Дао, влиянием на политические процессы и противопоставлением насиль-

¹ Тема «основного занятия» (бэнь 本) фигурирует также на планке 0772 [17, с. 32].

² Ср. «Черные одежды» (цзы и 緇衣): «Учитель сказал: “Что до народа, если воспитывать его при помощи дэ и выравнивать при помощи ритуала, то сердце у народа будет добропорядочным” 子曰：「夫民，教之以德，齊之以禮，則民有格心 [29, с. 1323]; «Хуайнань-цзы», гл. 20 «Великий род»: «Дэ достаточно для преобразования воспитанием» 德足以教化 [18, с. 1408].

ственным способам воздействия — дэ оказывается связующим звеном между космосом, личностью и функционированием правителя и взаимодействием последнего с народом и, как мы видели на планке 0712 (цит. выше), с духами¹.

Связь дэ с космосом, например, обозначена на планке 2216:

2216 [...небесного Дао — это действие дэ.] С тех пор как небо и земля разделились и по сей день, не было еще...

[天道，德之行] 也。自天地分畔至今，未

[17, с. 33].

Но космос есть нечто, что интересует авторов «Вэнь-цзы» постольку, поскольку он является онтологическим основанием для практических действий, и значительная часть текста говорит о связи Дао и дэ в контексте управления государством:

2385 [Поэтому Дао вана — только в дэ! Поэтому Ваш подданный и говорит о единственном Дао]. Пин-ван]

[故王道唯德乎！臣故曰一道。平王]

[17, с. 30].

2442 ...дэ. Тот, кто утверждает (ее) не при помощи Дао, есть грабитель Поднебесной. Использование [口 шести означает, что правитель...]

之德也。以毋道立者，天下之賊也。以 [口六曰君]

[17, с. 30]².

Связь Дао и дэ в политическом контексте подчеркивается использованием словосочетания дао-дэ 道德:

2255 [Пин-] ван сказал: «По-твоему, управлять Поднебесной надо при помощи Дао и дэ. А ведь ваны предыдущих поколений...

[平] 王曰：「子以道德治天下。夫上世之王

[17, с. 30].

2252 口 если бы Цзе и Чжоу исправили свое Дао и дэ, как бы ни были мудры Тан и У, им нечего было бы устанавливать...

口使桀，紂脩道德，湯 [、武唯 (雖) 賢，毋所建]

[17, с. 30].

Согласно традиционной версии, планки 2255 и 2252 принадлежат одному диалогу [25, с. 247] и развивают исторический аргумент, интерпретировать который, очевидно, следует так: даже для законченного злодея (какими

¹ Впрочем, из сохранившегося текста планки 0712 непонятно, является ли дэ тем, что ван получает от духов, тем, чем ван воздействует на духов, или духи просто являются индикатором наличия дэ у правителя.

² Возможно, иероглиф цзюнь 君 — первая часть слова цзюньцзы 君子. Вероятно, это предложение суммирует предыдущую дискуссию, но о «шести» чего идет речь, понять, к сожалению, невозможно. Иероглиф лю 六 «шесть» встречается на планках еще один раз в словосочетании «шесть видов домашних животных» (лю чу 六畜) (планка 2379).

являлись Цзе и Чжоу Синь (紂辛) ничего не потеряно, если они готовы взяться за исправление (сю 脩) своих Дао и дэ, и даже безусловно добродетельные и достойные кандидаты в правители Поднебесной (каковыми являлись Чэнь Тан 陳湯 и У-ван 武王) ничего не смогли бы (или не имели бы права?) поделаться.

Исправлению дэ, или Дао и дэ, текст уделяет внимание отдельно:

2211 ...сказал: «Это ли господин?! Поэтому совершенномудрые ваны исправляли Дао и дэ...

曰：「主哉乎？是故聖王務脩道德

[17, с. 33].

Имеет ли текст в виду, что совершенномудрые ваны становились такими в результате исправления Дао и дэ, или для исправления Дао и дэ они уже должны быть совершенномудрыми ванами? Или же, каким бы совершенномудрым ни был ван, его Дао и дэ все равно нуждается в постоянном исправлении?¹ На этот вопрос текст не отвечает, но указывает способ исправления дэ — по крайней мере один из способов:

2482 [Исправляя дэ,] слушай [не чем-то одним]. Так, у слушающего ушами [учение в] коже, у слушающего сердцем...

〔修德非一〕聽，故以耳聽〔者，學在〕皮膚；以心聽

[17, с. 27].

0756 ...учение в плоти, у слушающего 口

學在肌月（肉），以口聽者

[17, с. 27].

Исправление дэ лежит через постижение реальности посредством слуха, и, видимо, глубина исправления зависит от типа слушания, которые различаются качественно².

Влияние правителя на состояние умов подданных описывается еще одной схемой:

0575 ...дэ, то подданные будут обладать человеколюбием и справедливостью, а если подданные будут обладать человеколюбием и справедливостью, то непременно будет порядок в управлении.

德，則下有仁義，下有仁義則治矣

[17, с. 30].

¹ Ср. «парадокс Нивисона»: для получения дэ правитель должен уже им обладать [30].

² Планки 2482 и 0756 имеют параллели в традиционном тексте и очевидно продолжают один диалог. В традиционном тексте, однако, речь не идет об «исправлении дэ» — часть «исправляющий дэ слушает не одним» 修德非一聽 в нем отсутствует. Окончание фразы в традиционном тексте звучит так: «У слушающего духом учение в костях и костном мозге» 以神聽者，學在骨髓 [25, с. 218]. Ср. «Чжуан-цзы», гл. 4 «Среди людей» (жэнь цзянь ши 人間世): «Сконцентрируй волю, не слушай ушами — слушай сердцем, не слушай сердцем — слушай ци». 若一志，無聽之以耳，而聽之以心，無聽之以心，而聽之以氣. [31, с. 147].

2248 ...Дао и дэ, то у подданных сердце не будет лежать к человеколюбию и справедливости, а если ... подданных не будет лежать к человеколюбию и справедливости...

道德，則下毋仁義之心，下毋仁義之

[17, с. 30].

Вводя понятия «човеколюбие и справедливость» (*жэнь* и 仁義) (что само по себе является отходом от взглядов «Лао-цзы») именно таким образом, текст фактически постулирует два уровня морали или ценностных ориентиров. Морально-нравственный стандарт правителя, Дао и дэ, не требуется от подданных, на уровне которых этот высший стандарт проявляется в человеколюбии и справедливости — которых, в свою очередь, не требуется от правителя. Отметим, что и то и другое также отличает «Вэнь-цзы» от позиции «Лао-цзы», который не предъявляет подобных моральных требований ни к правителю, ни к подданным: оба текста считают основой этики то, что можно назвать естественностью, но если у «Вэнь-цзы» человеколюбие и справедливость являются продолжением этой естественности, то у «Лао-цзы» — деградацией и отходом от нее¹.

Более того, текст описывает данную корреляцию и поэлементарно: Дао соответствует человеколюбию, дэ — справедливости:

2364 ...[човеколюбие]? Вэнь-цзы сказал: «口 у правящего при помощи Дао, подданные...

〔仁〕？」文子曰：「口夫御以道者，下之也者

[17, с. 32].

2236 口. Справедливость тем самым похожа на дэ, а [затруднения]... |

口也，義者以之象德也，而〔艱〕|

[17, с. 31].

Корреляция между дэ и справедливостью вызывает особый интерес. Хотя следы связи этих концептов можно найти в классических текстах², планка 0567 (цит. ниже) говорит о справедливости как о том, к чему следует прибегнуть, когда исчерпаны возможности применения человеколюбия, — другими словами, справедливость ассоциируется с некоторым ужесточением взаимодействия с подданными, а это, в свою очередь, идет вразрез с пониманием дэ как мягкой силы, ненасильственного воздействия.

¹ См., например, «Лао-цзы» 38, хотя возможен и более нюансированный подход, особенно принимая во внимание текст Годяньских фрагментов.

² Ср., например, «Сюнь-цзы» 荀子, гл. 3 «Без небрежения» (бу гоу не гоу): «Осуществление справедливости с искренним сердцем приведет к соответствию принципу, соответствие принципу приведет к просветленности, просветленность приведет к способности изменяться. Изменения и трансформации, одни за другими, называются небесным дэ» 誠心行義則理, 理則明, 明則能變矣. 變化代興, 謂之天德 [32, с. 46].

Развивая тему этических категорий, обычно ассоциируемых с конфуцианской традицией (жу 儒), текст предлагает еще одну теоретическую схему, описывающую взаимоотношения правителя и подданных — «четыре (основы)» — сы цзин 四(經)¹: дэ, человеколюбие, справедливость и ритуал (ли 禮):

2259 ...— это то, чего (народ) боится. Ритуал — это то, что народ 口. Эти четыре

之所畏也；禮者，民之所口也。此四

[17, с. 29].

0591 Нарушение ограничений называется отсутствием ритуала. Когда нет дэ, подданные выражают недовольство. Когда нет...

踰節謂之無禮。毋德者則下怨，无

[17, с. 29].

0895 0960 ...подданные соперничают между собой. Когда нет справедливости, подданные становятся жестоки. Когда нет ритуала, подданные пребывают в хаосе. Четыре...

則下諍，无義則下暴，无禮則下亂。四

[17, с. 29]².

В отличие, например, от «Лao-цзы» 38, дэ, человеколюбие, справедливость и ритуал не представляют собой постепенную деградацию и отход от Дао, но являются четырьмя элементами, равно необходимыми для функционирования государства, отсутствие каждого из которых ведет к совершенно определенным проблемам в поведении подданных — недовольству, соперничеству, жестокости, хаосу³. При этом, однако, текст снова допускает возникновение ситуаций, в некотором смысле нештатных:

0567 口 то как быть с этим?» Вэнь-цзы сказал: «Когда человеколюбие исчерпало себя, берут справедливость...

口者奈何之？」文子曰：「仁絕，義取者

[17, с. 30]⁴.

¹ Иероглиф цзин 經 не сохранился на планках, но присутствует в традиционном тексте. Его использование здесь обусловлено исключительно удобством для обсуждения; отсутствие или наличие данного термина в тексте никак не влияет на суть дискуссии.

² Планки имеют параллель в традиционном тексте и очевидно связаны между собой текстуально.

³ Бамбуковый «Вэнь-цзы» содержит более или менее детальное обсуждение как минимум человеколюбия и справедливости на других планках, но сохранившиеся фрагменты немного могут добавить к нашему пониманию текста. Кроме процитированных иероглиф жэнь 仁 встречается на планках 0917, 0920, 1097, 0208, 0874 и 0749, а иероглиф и 義 — на планках 0869, 0852, 0759, 2436, 2373, 2356, 1188, 0624, 2278, 0379 и 1816.

⁴ Ср. «Лao-цзы» 19, где человеколюбие и справедливость следует в равной степени отбросить (цзюэ 絕).

То есть, предупреждает текст, может случиться так, что поведение в соответствии со стандартом человеколюбия станет неадекватно актуальному положению вещей, и в этом случае от него следует отказаться в пользу осуществления справедливости. Предполагает ли это внутреннюю иерархию среди «четырех основ»? На самом деле, не обязательно. Речь об иерархии может идти в случае, если управление на основе одного «стандарта» признается приоритетным по отношению к другому, но текст ничего об этом не говорит. Скорее, этот пассаж следует понимать как указание на необходимость гибкости в управлении: там, где можно действовать человеколюбием, — действовать человеколюбием, где нельзя — справедливостью.

Сравнивая текст на этих планках с предыдущей схемой (Дао и дэ у правителя — человеколюбие и справедливость у подданных), интересно отметить некоторую неконсистентность. Следуя логике последних трех планок, все «четыре стандарта» должны исходить от правителя, тогда как подданные в данном случае рассматриваются исключительно как объект действия, но никак не носитель морали. Такое видение народа также значительно больше распространено в классических текстах, и большая часть бамбукового «Вэнь-цзы», касающаяся этой темы, рассматривает народ именно так:

0885 Пин-ван сказал: «Как осуществлять управление?» Вэнь-цзы сказал: «Правь ими при помощи Дао 口

平王曰：「為正（政）奈何？」文〔子曰：「御之以道口

[17, с. 30].

0707 ...ими при помощи дэ, не рассматривай дела при помощи мудрости, не прибавляй при помощи силы, 口 при помощи 口口

之以德，勿視以賢，勿加以力，口以口口

[17, с. 30].

2324 口口 при помощи мудрости, народ будет доволен собой, если не прибавлять при помощи силы, народ будет ... собой...

口口以賢則民自足，毋加以力則民自

[17, с. 30].

0876 ...возможно для управления государством. Если не править при помощи Дао, то народ оставит (страну) и разбежится; если не вскармливать...

可以治國，不御以道，則民離散；不養。

[17, с. 30].

0826 ...то народ взбунтуется и восстанет; если рассматривать дела при помощи мудрости, то народ будет завидовать и соперничать; если прибавлять при помощи ||

則民倍（背）反（叛），視之賢則民疾諍，加之以 ||

[17, с. 30].

0898 ...то народ озлобится и убежит. Если народ оставит (страну) и разбежится, то мощь государства придет в упадок; если народ взбунтуется...

則民苛兆 (逃), 民離散則國執 (勢) 衰; 民倍 (背)

[17, с. 30]¹.

Противопоставление Дао и дэ и «мудрости» (сянь 賢), хотя и в неявном виде, появлялось на планке 2252 (цит. выше). Планка 0707 артикулирует это противопоставление (хотя и только для дэ) еще более отчетливо. Мы не знаем, какое слово стояло перед иероглифом 之, но это должен был быть глагол, а не негативная частица 勿, и с учетом общего позитивного контекста использования дэ на остальных планках, это, вероятно, должна была быть какая-то рекомендация, а не запрет того или иного действия, в отличие от двух последующих частей предложения, начинающихся с отрицания. Не следует полагаться на мудрость и силу, но только на дэ², что, конечно, перекликается с «Лао-цзы» 3. Эта же мысль резюмируется на планке 0737:

0737 [сказал]: «Накапливая недовольство, кончишь гибелью. Накапливая дэ, станешь ваном. Накапливая...

[曰]: 「積怨成亡, 積德成王, 積

[17, с. 30].

Само по себе «недовольство» (юань 怨) — полбеда, но оно ведет к гибели государства или самого правителя: народ либо восстанет против правителя, либо просто разбежится. Какова альтернатива? До сих пор мы разбирали только негативные последствия неверных действий правителя, но как народ должен его воспринимать, если его правление соответствует выставленным текстом стандартам?

Планка 2259 (цит. выше) сохранила упоминание «страха» (вэй 畏) как положительную в контексте взаимоотношений «правитель — подданные» реакцию народа, по логике текста, на «справедливость» правителя (что, конечно, немыслимо в «Лао-цзы»), что, опять же, удивительно в контексте связи между дэ и справедливостью (планка 2236, цит. выше). Но мы видели, что справедливость может быть задействована при невозможности полагаться на человеколюбие, так что страх все-таки вряд ли является приоритетной эмоцией, которую правитель должен вызывать у народа по «Вэнь-цзы».

Одним из ответов на вопрос, заданный выше, может быть «родственная близость» (цинъ 親):

2293 ... есть дэ, и верхи и низы испытывают родственную близость друг к другу. Если верхи и низы испытывают родственную близость друг к другу, то правитель || ...

¹ Прослеживается очевидная текстуальная связь между планками, и сам диалог имеет параллель в традиционном тексте [25, с. 242—243].

² Негативное отношение к мудрости-сянь, возможно, также отражено на планках 0940 и 0773.

〔有德而〕 上下親矣， 上下親則君 ||

[17, с. 32].

0587 口 [родственная близость] воспоследует, вследствие чего процветание страны и успех и слава...

口 〔親〕 隨， 是以國家之昌而功名

[17, с. 33].

Для понимания контраста сравним эти два высказывания с «Лао-цзы» 17:

Лучше всего, когда подданные знают только то, что правитель существует. Следующее — когда они испытывают к нему родственную близость и хвалят его. Следующее — когда они его боятся. Следующее — когда они его презирают.

太上， 下知有之； 其次， 親而譽之； 其次， 畏之； 其次， 侮之。

[26, с. 305].

Правитель «Вэнь-цзы», таким образом, не претендует на высший уровень в системе «Лао-цзы» и готов довольствоваться родственной близостью. Страх также допустим как форма взаимоотношений с подданными, тогда как у «Лао-цзы» он означает существенную степень деградации правления по сравнению с идеалом.

Вывод

Онтологическим основанием политической теории «Вэнь-цзы» является единство всех феноменов в Дао, которое является и порождающим, и поддерживающим их началом. Последнее обеспечивается через дэ, которое также берет свое начало в Дао. Эта концепция, более или менее общая для всех философских текстов последних трех веков до н.э., была сформулирована в «Лао-цзы».

Насколько можно судить по сохранившимся фрагментам, основной темой диалогов Вэнь-цзы и Пин-вана являются вопросы управления государством — от общих, концептуально-мировоззренческих, до практических рекомендаций, которые в значительной степени также решаются на основе подхода, заложенного «Лао-цзы», но не ограничиваются им. Аргументация текста также довольно разнообразна и включает в себя аксиоматические утверждения, логические и квазилогические конструкции, ссылки на неназванные источники («традицию») и псевдоисторические примеры.

Центральным требованием, предъявляемым правителю, является обладание Дао. Конкретно обладание Дао проявляется следующими способами:

- непосредственным подражанием небесному Дао;
- осуществлением недеяния и всего пласта практик, который связан с этим в «Лао-цзы»;
- использованием дэ и приоритета мягких практик перед использованием силы;

- через схему «Дао и дэ правителя — человеколюбие и справедливость у подданных»;
- через систему «четырех стандартов»: дэ, человеколюбие, справедливость и ритуал;
- воздействием на народ с целью его «воспитательной трансформации», которое осуществляется также при помощи дэ и является возможным, в частности, по причине имманентной предрасположенности всех людей следовать естественному течению вещей.

Различия в подходе к практике управления государством приводят к принципиально разным результатам с точки зрения того, как, в конце концов, будет выглядеть идеальное государство.

На ранних этапах изучения текста одной из наиболее обсуждаемых тем была идентификация исторических Пин-вана и Вэнь-цзы — занятие увлекательное, но не ведущее к лучшему и более полному пониманию текста¹. Выбор собеседников авторами «Вэнь-цзы» был, конечно, не случаен, но имел отношение не к истории, а к идейному содержанию текста [см. также 1, с. 49, 57]. Имена «Пин-ван» и «Вэнь-цзы» следует понимать буквально: имя «Пин» 平 — «мир», «гармония», «благоденствие» — символизирует цель политической теории текста, а имя «Вэнь» 文 как оппозиция к «воинственности» (у 武) — способ достижения этой цели посредством мягких способов управления.

Если бы не динчжоуская находка, «Вэнь-цзы» оставался бы для нас не более чем одним из многочисленных философских произведений, перечисленных в «Библиографическом трактате» Бань Гу, от которых до нашего времени дошли только названия. Трудно сказать, насколько широко этот текст был популярен в период Хань. С одной стороны, нет оснований полагать, что он оказал какое-то значительное влияние на развитие дискурса. С другой же — он не только показался самому Хуай-вану (или его домашним) достаточно важным для того, чтобы положить его к нему в могилу, но и через несколько веков его авторитет или авторитет его «автора», сохраненный традицией, очевидно, был достаточным, чтобы текст был использован для изготовления нового произведения, претендующего на исключительную древность и статус.

Но основная ценность бамбукового «Вэнь-цзы» заключается не столько в его статусе с точки зрения традиции. Важно другое: именно произведения из каталога «Библиографический трактат» формировали философский дискурс времен Хань, и каждый новый манускрипт добавляет свой штрих — иногда совсем крохотный, иногда более заметный — к общей картине, обогащая наше понимание интеллектуальной жизни эпохи.

¹ Самое полное резюме этих изысканий см. [27, с. 93—146; 1, с. 47—57].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *van Els, P. The Wenzhi: Creativity and Intertextuality in Early Chinese Philosophy.* Leiden, Boston: Brill, 2018.
2. Хэбэй шэн вэнь-у яньцзюсю (Институт археологии провинции Хэбэй). Хэбэй Динсянь 40 хао Хань му фацзюэ цзяньбао (Краткий отчет о раскопках ханьской могилы номер 40, Хэбэй, Динсянь) // Вэнь-у (Археология), 1981. № 8. С. 1—10. 河北省文物研究所. 河北定縣 40 號漢墓發掘簡報 // 文物, 1981 年. № 8. 頁 1—10.
3. Гоцзя вэнь-у цзю гу вэньсянь яньцзюши (Отдел исследования рукописей государственного Института археологии). Хэбэй Динсянь 40 хао Хань му чуту чжужянь цзяньцзе (Краткое описание бамбуковых планок, выкопанных из ханьской могилы номер 40, Динсянь) // Вэнь-у (Археология), 1981. № 8. С. 11—13. 國家文物局古文獻研究室. 定縣 40 號漢墓出土竹簡簡介 // 文物, 1981 年. № 8. 頁 11—13.
4. Ли Сюэ-цин. Ши лунь Бацзяолан цзянь «Вэнь-цзы» (Первичное обсуждение бамбукового «Вэнь-цзы» из Бацзяолан) // Вэнь-у (Археология), 1996. № 1. С. 36—40. 李學勤. 試論八角廊簡文子 // 文物, 1996 年. № 1. 頁 36—40.
5. Хань шу (История Хань). Бань Гу (сост.). Пекин: Чжунхуа шуцзю, 1996. 漢書. 班固 (著). 北京: 中華書局, 1996 年.
6. Чжан Синь-чэн. Вэй-шу тун-као (Всепроникающее исследование поддельных текстов). Шанхай: Шанъу иньшугуань, 1957. 張心澂. 偽書通考. 上海: 灣商務印書館, 1957 年.
7. Гу Ши. «Хань шу» «И вэнь чжи» цзян шу (Объяснение «Библиографического трактата» «Истории Хань»). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1987. 顧實. 漢書藝文志講疏. 上海: 上海古籍出版社, 1987 年.
8. Лунь хэн цзяо ши (Сравнительные объяснения к «Взвешенным суждениям»). Хуан Хуэй (сост.). Пекин: Чжунхуа шуцзю, 1996. 論衡校釋. 黃暉 (撰). 北京: 中華書局, 1996 年.
9. Хань Фэй-цзы цзи цзе (Сводные толкования к «Хань Фэй-цзы»). Ван Сянь-шэнь (сост.). Пекин: Чжунхуа шуцзю, 1998. 韓非子集解. 王先慎 (撰). 北京: 中華書局, 1998 年.
10. *Lundahl B. Han Fei Zi: The Man and the Work.* Stockholm: Institute of Oriental Languages, Stockholm University, 1992.
11. *Le Blanc C. Le Wen zi à la lumière de l'histoire et de l'archéologie.* Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 2000.
12. Цзю Тан шу (Старая история Тан). Лю Сюй и др. (сост.). Пекин: Чжунхуа шуцзю, 1975. 舊唐書. 劉昫 (撰). 北京: 中華書局, 1975 年.
13. Дин Юань-чжи. «Хуайнань-цзы» юй «Вэнь-цзы» каобянь (Критическое исследование «Вэнь-цзы» и Хуайнань-цзы). Тайбэй: Вань цзюань лоу, 1999. 丁原植. 淮南子與文子考辨. 臺北: 萬卷樓, 1999 年.
14. *Kandel B. Wen Tzu: Ein Beitrag zur Problematik und zum Verständnis eines taoistischen Textes.* Frankfurt am Main: Peter Lang, 1974.
15. *Cleary T. (trans.) Wen-Tzu: Understanding the Mysteries.* Boston: Shambhala Publications, 1992.
16. *de Harlez C. (trans.) Textes Tâoïstes: Annales du Musée Guimet 20.* Paris: Ernest Leroux, 1891.

17. Хэбэй шэн вэнь-у яньцзюсо Динчжоу Хань му чжуцзянь чжэнли сяоцзу (Команда по разбору бамбуковых планок из ханьской могилы Динчжоу Института археологии провинции Хэбэй). Динчжоу Си Хань Чжуншань Хуай-ван му чжуцзянь «Вэнь-цзы» шивэнь (Транскрипция «Вэнь-цзы» на бамбуковых планках из могилы Хуай-вана княжества Чжуншань периода Западной Хань, Динчжоу) // Вэнь-у (Археология), 1995. № 12. С. 27—34. 河北省文物研究所定州漢簡整理小組。定州西漢中山懷王墓竹簡《文子》釋文 // 文物, 1995年。№ 12。頁27—34。

18. Хуайнань-цзы цзи ши (Сводные объяснения к «Хуайнань-цзы»). Хэ Нин (сост.) Пекин: Чжунхуа шуцзю, 1998. 淮南子集釋。何寧(撰)。北京: 中華書局, 1998年。

19. Чжао Цзянь-вэй. Вэнь-цзы лю лунь (Шесть рассуждений о «Вэнь-цзы») // Дао-цзя вэнь-хуа янь-цзю. Чэнь Гу-ин (ред.). Пекин: Шэнхо душу синьчжи саньлянь шудянь, 2000. № 18. С. 232—240. 趙建偉。文子六論 // 道家文化研究。陳鼓應(主編)。北京: 生活讀書新知三聯書店, 2000年。№ 18。頁232—240。

20. Ван Бо. Гуаньюй Вэнь-цзы дэ цзи гэ вэньти (Некоторые вопросы относительно «Вэнь-цзы») // Чжэсюэ юй вэньхуа (Философия и культура), 1996. № 8. С. 1908—1913. 王博。關於文子的幾個問題。哲學與文化, 1996年。№ 8。頁1908—1913。

21. Син Вэнь. Бацзяюлан цзянь Вэнь-цзы юй бошу У-син (Бамбуковый «Вэнь-цзы» из Бацзяюлана и шелковая рукопись «Пять моделей поведения») // Дао-цзя вэнь-хуа янь-цзю. Чэнь Гу-ин (ред.). Пекин: Шэнхо душу синьчжи саньлянь шудянь, 2000. № 18. С. 241—250. 邢文八角廊簡文子與帛書五行 // 道家文化研究。陳鼓應(主編)。北京: 生活·讀書·新知三聯書店, 2000年。№ 18。頁241—250。

22. Ши цзи (Записки историка). Сыма Цянь (сост.). Пекин: Чжунхуа шуцзю, 2003. 史記。司馬遷(撰)。北京: 中華書局, 2003年。

23. Maspero H. Le Ming-t'ang et la crise religieuse chinoise avant les Han // Mélanges chinois et bouddhiques, 1948—1951. № IX. P. 1—71.

24. Hwang Ming-chorng. Ming-tang: Cosmology, Political Order and Monuments in Early China. PhD Thesis. Harvard University, 1996.

25. Вэнь-цзы шу и (Разъяснение смысла «Вэнь-цзы»). Ван Ли-ци (сост.). Пекин: Чжунхуа шуцзю, 2000. 文子疏義。王利器(撰)。北京: 中華書局, 2000年。

26. Бо шу Лао-цзы цзяо чжу (Сравнительные комментарии к шелковым рукописям «Лао-цзы»). Гао Мин (сост.). Пекин: Чжунхуа шуцзю, 1998. 帛書老子校注。高明(撰)。北京: 中華書局, 2000年。

27. Fech A. Das Bambus-Wenzi: Versuch der Rekonstruktion des philosophischen Standpunktes eines daoistischen Textes der Frühen Han-Zeit. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2012.

28. Poo Mu-chou. In Search of Personal Welfare: a View of Ancient Chinese Religion. Albany: SUNY Press, 1998.

29. Ли цзи цзи цзе (Сводные толкования к «Запискам о ритуале»). Сунь Си-дань (сост.). Пекин: Чжунхуа шуцзю, 1989. 禮記集解。孫希旦(撰)。北京: 中華書局, 1989年。

30. Nivison D. S. The Paradox of «Virtue» // The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy. Chicago: Open Court, 1996. P. 31—43.

31. Чжуан-цзы цзи ши (Сводные объяснения к «Чжуан-цзы»). Ван Сяо-юй (сост.). Пекин: Чжунхуа шуцзю, 1975. 莊子集釋。王孝魚(點校)。北京: 中華書局, 1975年。

32. Сюнь-цзы цзи цзе (Сводные толкования к «Сюнь-цзы»). Ван Сянь-цянь (сост.). Пекин: Чжунхуа шуцзю, 1988. 荀子集解。王先謙(撰)。北京: 中華書局, 1988年。

ЖЕНЩИНЫ В «ЛЕ СЯНЬ ЧЖУАНЬ»: РАННИЙ ЭТАП СТАНОВЛЕНИЯ ДАОССКОГО ПАНТЕОНА



Памятник «Ле сянь чжуань» 列仙傳 («Жизнеописания бессмертных», «Жизнеописания знаменитых бессмертных»)¹ представляет собой довольно компактный сборник житийных текстов. Это первая подобная книга, оказавшая огромное влияние на даосскую агиографию как таковую.

Точное время появления «Ле сянь чжуань» неизвестно. Начиная с IV в. н.э., авторство его приписывают знаменитому ханьскому учёному Лю Сяну 劉向 (I в. до н.э.) [1]. Если принять это предположение, получится, что Лю Сян, который в других своих трудах предстаёт в первую очередь как этически озабоченный конфуцианец, имел ещё и неочевидное даосское alter ego (о котором не сказано ничего и в биографической заметке в 36 цзюане «Хань шу» 漢書, где упомянуто, впрочем, его увлечение изготовлением золота).

При этом он должен был бы стремиться не только к личному долголетию, но и к формированию первичного пантеона бессмертных мужей и дам, что само по себе весьма трудоёмко и предполагает серьёзную вовлечённость в интеллектуальные процессы, сопровождавшие впоследствии становление религиозного даосизма. Это довольно сомнительно, а если учесть, что библиографической секции «Хань шу» памятник с таким названием неизвестен, ещё легче заподозрить более позднее его происхождение.

¹ Ещё один распространённый вариант перевода — «Отдельные жизнеописания бессмертных». Поиск точного перевода этого названия, который отражал бы и ориентацию на официальную историографическую прозу с разделами, отданными жизнеописаниям, и «образцовый» характер тщательно отобранных житий — это отдельная исследовательская задача.

Исторический и языковой анализ текста показал, что наиболее вероятный период складывания первоначальной версии «Ле сянь чжуань» простирается от Восточной Хань (25—220 гг.) до начала т.н. эпохи Вэй — Цзинь (III—V вв.) [2, с. 517—518].

В своём настоящем виде сборник включает 70 жизнеописаний бессмертных в 2 цзюанях. В том же IV в. к каждому житию была добавлена краткая рифмованная «хвала» (цзань 讚). Кроме них, была написана ещё и общая заключительная «хвала», пространная, посвящённая апологии макробиотических практик и убеждающая читателя в существовании многочисленных бессмертных.

Не все топонимы, которые встречаются в «Ле сянь чжуань», поддаются отождествлению. Большая часть фрагментов с географической привязкой относятся к Центральному Китаю, но есть и истории, связанные, например, с землями древних вьетов. Упомянуты легендарные горы Куньлунь и остров бессмертных на востоке — Пэнлай (кроме того, в тексте упомянут не один десяток обычных гор с большим пространственным разбросом). В нескольких рассказах действие происходит в Шу, и один из персонажей (Гэ Ю 葛由) назван цянём, а другой (Чи-фу 赤斧) — жуном. Что касается временного охвата, то нижняя его граница уходит в незапамятные мифические времена владычества первопредков — культурных героев, а верхняя относится к I в. до н.э. В нескольких рассказах упоминаются ханьские императоры Цзин-ди 景帝, У-ди 武帝, Чжао-ди 昭帝, Сюань-ди 宣帝 и Чэн-ди 成帝 (последний, кстати, умер за год до Лю Сяна — т.е. в 7 году до н.э.).

Бессмертные¹, о которых говорится в «Ле сянь чжуань», очевидно не равны ни по способностям, ни по социальному или даже онтологическому статусу. Точно так же не одинаковы доступные им способы достижения чудесного долголетия, «бессмертия», а также необычные способности, которые им присущи. Среди героев «Ле сянь чжуань» — не только земные люди, которые узнают о способах продления жизни от старших бессмертных или наталкиваются на них интуитивно, но и изначально сверхъестественные существа: читатель не узнаёт, каким образом они получили свои чудесные таланты и долголетие.

Автор(ы) подчёркивает/подчёркивают и разнообразие профессий и социальных ролей героев. Биографии из «Ле сянь чжуань», таким образом, несложно расписать параметрически, используя наиболее частотные кластеры сведений. При этом интересно, что никакой эксплицитной классификации в трактате нет. Шаг в этом направлении впоследствии сделает Гэ Хун 葛洪 (конец III — первая половина IV вв.), чьи «Жизнеописания божественных

¹ Перевод «бессмертные» для слова сянь 仙, конечно, сугубо условен, поскольку многим сяням приходится пройти через смерть, или же их жизнь исчисляется столетиями, но не бесконечна — и т.п.

бессмертных» («Шэнь сянь чжуань» 神仙傳) были задуманы как улучшенная версия «Ле сянь чжуань».

Хотя Лю Сян не был автором «Ле сянь чжуань», этот памятник складывался под непосредственным влиянием его книг, а именно — «Ле нью чжуань» 列女傳 («Жизнеописания женщин») и «Ле ши чжуань» 列士傳 («Жизнеописания [служилых] мужей»). От второй книги сейчас сохранились только фрагменты, но, судя по всему, она была аналогична первой по структуре. Эти биографические сборники отличались конфуцианской дидактичностью и включали в том числе и жизнеописания дурных людей (во всяком случае, в «Ле нью чжуань» они есть). Причины, подвигшие Лю Сяна на создание компендиума женских образов, лежат в придворной сфере: влияние императорских жён при дворе в конце Ранней Хань вызвало озабоченность политиков и интеллектуалов [3, с. xx—xxiv]. «Ле ши чжуань», вполне возможно, были созданы как дополнение или противовес «Ле нью чжуань». Впрочем, объём дошедших до нас фрагментов невелик, и положительные выводы здесь едва ли возможны.

В обеих книгах Лю Сян подражает заданной Сыма Цянем 司馬遷 форме жизнеописания. Каждая биография у него открывается указанием на происхождение героев, а также на место и время их жизни. В «Ле нью чжуань» в конце каждого фрагмента находится короткий рифмованный гимн (сун 頌). Эти гимны, несомненно, и послужили прообразом для «хвалы» в «Ле сянь чжуань». И в целом жизнеописания в «Ле сянь чжуань» обычно короче составленных Лю Сяном, но по форме ориентируются именно на них.

«Ле сянь чжуань» — не конфуцианский памятник. Конфуцианские образы там используются для упрочения авторской позиции, для дополнительной легитимации учения о бессмертии. С этой целью в биографии Лао-цзы упомянут Конфуций: «Чжун-ни прибыл в Чжоу, чтобы увидеться с Лао-цзы, понял, что это совершенномудрый человек, и [поклонился ему как] учителю» («Лао-цзы» 老子) [4, с. 18—19]. Вэнь-ван и У-ван — первые правители Чжоу, культурные герои конфуцианской мифологии — в «Ле сянь чжуань» предоставляют бледный фон для деятельности мудрого советника Люй Шана, который теряет какую бы то ни было историчность и из добродетельного министра, каким он предстаёт в конфуцианской историографии, превращается в последовательного сторонника чудесных диетических практик («Люй Шан» 呂尚).

Более поздняя даосская агиография, включая вышеупомянутый сборник Гэ Хуна «Шэнь сянь чжуань», создавалась с учётом первых образцов, представленных в «Ле сянь чжуань». Это касается, конечно, и житийных текстов, повествующих о бессмертных дамах, в том числе — сборника Ду Гуан-тина 杜光庭 (850—933) «Юнчэн цзи сянь лу» 壺城集仙錄 («Записи о сонме бессмертных Юнчэна»): кроме формального сходства, в этой книге есть также творческие переделки житий из «Ле сянь чжуань» [5, с. 515—524].

Замысел книги — доказать действенность макробиотических практик, которые должны привести адептов к высшей форме бытия. В этом памятнике можно видеть ответ амбициозного сторонника зарождающейся религии с новым пантеоном бессмертных на конфуцианские образцовые биографии. При этом точно так же, как Лю Сян, и скорее всего, под его влиянием, автор или авторы «Ле сянь чжуань» включают в число описываемых не только мужчин, но и менее заметных в общественном пространстве женщин — хотя до масштабов «Ле нью чжуань» даосскому тексту, как мы увидим, далеко.

Настоящая заметка представляет собой опыт самой общей классификации этих персонажей. Опорным текстом здесь служит критическое издание Ван Шу-миня [4]. В перспективе полученные результаты можно будет использовать, чтобы уточнить время складывания «Ле сянь чжуань», а также лучше понять, какой представлялась роль женщин — адептов в одном из направлений раннего религиозного даосизма.

Большинство женщин, упомянутых в «Ле сянь чжуань», не бессмертные. Это эпизодические персонажи: принцесса Лу-юань 魯元公主, купившая чудесную жемчужину («Чжу Чжун» 朱仲), безымянная дочь Хэцзяньского князя, которую хотели выдать замуж за бессмертного («Сюань Су» 玄俗), и многие другие. О них здесь речи идти не будет.

В современных изданиях памятника рассказов с протагонистами — бессмертными женщинами только четыре, причём героинь в них пять: «Две Речные девы» («Цзян Фэй эр нью» 江妃二女) [4, с. 52], «Госпожа Гоу-и» («Гоу-и фужэнь» 鈞翼夫人) [4, с. 106], «Волосатая дева» («Мао нью» 毛女) [4, с. 132] и «Нью-цзи» 女几 [4, с. 156]¹.

В девяти других рассказах — «Чи-сун-цзы» 赤松子 [4, с. 1], «Сяо-фу» 嘯父 [4, с. 29], «Флейтист» («Сяо-ши» 簫史) [4, с. 80], «Ду-цзы» 犢子 [4, с. 109], «Садовник» («Юань кэ» 園客) [4, с. 116], «Вэнь Бинь» 文賓 [4, с. 138], «Хань-цзы» 邗子 [4, с. 161], «Ху Цзы-сянь» 呼子先 [4, с. 148] и «Му-юй» 木羽 [4, с. 163] — бессмертные или хотя бы необычные женщины встречаются в качестве второстепенных персонажей, в каждом случае по одной.

Приведём короткую характеристику для каждой героини и опишем её роль в сюжете.

а. Две Речные девы

«Неизвестно, откуда они были» (бу чжи хэ со жэнь е 不知何所人也). Имена речных дев также не сообщаются. Их «биография» состоит из единственного эпизода: встречи у слияния рек Янцзы и Ханьшуй с обычным человеком

¹ В издании 2007 года героиня вместо Нью-цзи 女几 названа Нью-вань 女丸. Здесь мы следуем Сунь Чжи-цзю 孫志祖 (1737—1801), останавливаясь на варианте «Нью-цзи» [4, с. 156, сноска 1].

по имени Чжэн Цзяо-фу 鄭交甫. Восхищённый видом гуляющих по берегу реки девушек (и не зная, что это «божественные существа» — *шэнь жэнь* 神人), Чжэн Цзяофу попросил у них в стихах поясные подвески. Они ответили такими же изысканными стихами, подарили ему подвески и навсегда исчезли.

в. Госпожа Гоу-и

Госпожа Гоу-и — историческое лицо, одна из жён ханьского императора У-ди и мать императора Чжао-ди, умершая в тюрьме: туда её отправил муж, который боялся, что она как мать наследника приобретёт слишком большое влияние при дворе [6, с. 175—176; 346]. Биография в «Ле сянь чжуань» сообщает, что она была родом из удела Ци и носила фамилию Чжао. С детства девица Чжао любила покой и отличалась болезненностью. Её правая рука всегда была сжата в кулак. Гадатели сообщили императору, что северо-восток — благоприятное направление для поиска супруги. Послушав их, он отправил людей на поиски, и к нему привезли Чжао. Император разжал руку красавицы и обнаружил в её ладони нефритовый крючок. Затем она родила ему сына. Когда император её «погубил», её тело в гробу не остывало и в течение месяца источало аромат. Вступив на престол, Чжао-ди велел перезахоронить её, но гроб был пуст, там обнаружили только шёлковые туфли.

с. Волосатая дева

Обросшую шерстью деву по прозвищу Юй-цзян 玉姜 из поколения в поколение видят в горах Хуайнь охотники. Она называет себя бывшей придворной дамой Цинь Ши-хуана. Во время смуты, последовавшей за падением Цинь, она сбежала в горы и встретила даоса Гу-чуня 谷春, который научил её есть сосновые иглы. Это позволило ей избавиться от голода и жажды, кроме того, она научилась летать. В скалах, среди которых она живёт, раздаются звуки цитры.

д. Нюй-цзи

Трактирщица из Чэнь получила книгу, посвящённую искусству соития, от некоего бессмертного, которому понравилось её вино. После этого она постоянно оставляла у себя ночевать проходящих юношей, практикуя написанное в книге. Прошло тридцать лет, а она выглядела как совсем юная девушка. К ней пришёл тот самый бессмертный и сказал ей, что совершенствоваться в Дао самостоятельно — то же, что «обладая крыльями, не летать». Тогда она бросила дом и ушла вслед за ним в неизвестном направлении.

Это пять героинь, удостоенные отдельных жизнеописаний. Сразу привлекает внимание следующее: все они проявляют свои способности только во

время взаимодействия с мужчинами (бессмертными или обычными людьми). Далее перечислим бессмертных дам, о которых упоминается в чужих жизнеописаниях.

е. Младшая дочь Янь-ди («Чи-сун-цзы»)

Чи-сун-цзы управлял дождями во времена Священного земледельца — Шэнь-нуна, питался хрусталём и тому же научил правителя, входил в огонь, не сгорая. Бывал в горах Куньлунь, в пещере богини Си-ван-му, летал по небу вместе с ветром и дождём. Безымянная младшая дочь Янь-ди 炎帝¹ последовала за ним и тоже стала бессмертной. Они ушли вместе [не указано, куда именно]. Затем Чи-сун-цзы появился во времена Гао-синя 高辛 (он же Ди-ку 帝嚳, более поздний, чем Шэнь-нун, мифический правитель) и тоже распоряжался дождями, как ранее. Что произошло с его спутницей, неизвестно.

ф. Лян-му («Сяо-фу»)

Сяо-фу в течение многих лет чинил обувь на рынке. Он привлёк внимание любопытных, которые заметили, что он не стареет. Когда его стали расспрашивать о том, какими искусствами он владеет, он не пожелал открыться никому, кроме некоей Лян-му 梁母. Она научилась от него «способу сотворения огня» (цзо хо фа 作法). Затем Сяо-фу простился с Лян-му, развёл несколько костров и вознёсся в небо. Что далее делала Лян-му, воспользовалась ли она искусством, которым у него научилась, не сообщается.

г. Лун-юй («Сяо-ши»)

Когда играл на флейте Флейтист, живший во времена циньского князя Му-гуна 秦穆公 (VII в. до н.э.), к нему во двор слетались птицы. Княжеская дочь Лун-юй 弄玉 влюбилась в музыканта, и князь отдал её за него замуж. Муж научил её подражать фениксовому крику, и к ним домой слетались фениксы. Князь построил для супругов Фениксовую террасу. Они пробыли на ней несколько лет, а потом улетели вслед за фениксами.

h. Дочь Ян Ду («Ду-цзы»)

Ду-цзы прожил несколько сотен лет, питаясь собранными в горах кедровыми орешками и грибами фулин. Он казался то взрослым, то старым, то красивым, то уродливым. Ему случилось проходить мимо дома торговца вином по имени Ян Ду, ведя за собой телёнка. Безымянная для читателя дочь этого торговца² отличалась своеобразной внешностью: у неё были сросшиеся брови

¹ Не вполне ясно, тождествен ли Янь-ди в этом фрагменте Шэнь-нуну.

² Ду Гуан-тин читает слова «дочь Ян Ду» (Ян Ду нюй 陽都女) как «девица из Янду» [7, с. 371].

и длинные уши. Она влюбилась в Ду-цзы, который затем взял её к себе в услужение. Вместе они исчезали куда-то, держась за уши телёнка, и возвращались с мешками, полными персиков и слив. Несколько десятков лет их можно было видеть на тамошнем рынке, а потом они ушли к подножию горы Паньшань, где продолжали продавать персики и сливы среди зимы.

і. Жена садовника («Юань кэ»)

Земляки сватали своих дочерей за красивого и добронравного садовника, но он всем отказывал. Он выращивал пятицветную ароматную траву и питался её плодами. Однажды к нему в сад прилетели пятицветные бабочки. Садовник поймал их и оставил у себя. Бабочки отложили яйца, из которых родились шелкопряды. Тогда к садовнику ночью явилась прекрасная девушка, которая назвалась его женой. Она помогла ему заботиться о гусеницах. Супруги получили сто двадцать коконов величиной с кувшин и разматывали с них нити шестьдесят дней. Закончив работу, они удалились в неизвестном направлении.

ј. Старая жена Вэнь Биня («Вэнь Бинь»)

Вэнь Бинь, торговец соломенными туфлями, неоднократно женился, каждый раз оставляя жён через несколько десятков лет. Одна из его старых жён, которой уже было за девяносто, однажды встретила его снова — он выглядел как мужчина в цвете лет. Она подошла к нему, плача, и Вэнь Бинь назначил ей встречу в определённый день у жертвенника в селе. Ей пришлось пройти десять с лишним *ли*, но она проделала весь этот путь с помощью детей и внуков. Увидев настойчивость бывшей жены, Вэнь Бинь заметил, что, если бы он раньше знал, что она хочет постичь Дао, то не ушёл бы от неё. Затем он научил её питаться дикими травами и кедровыми орешками. Последовав его рекомендациям, она стала более крепкой и здоровой. Её встречали и через сотню лет с лишним.

к. Умершая жена («Хань-цзы»)

Однажды некто Хань-цзы, погнавшись за сбежавшим щенком, попал в пещеру в горах. По ней он шёл несколько дней и вышел к прекрасным дворцам на горной вершине. Там он встретил свою покойную жену, которая как раз мыла рыбу. Она передала ему посылку для знакомого, жившего в родных краях Хань-цзы. Адресат обнаружил в посылке, кроме всего прочего, мальков, пустил их в пруд, и через год они приняли вид драконов. Хань-цзы снова был отправлен на вершину горы, и так ходил туда и обратно в течение нескольких сотен лет, иногда оставаясь в горах, иногда спускаясь, чтобы позаботиться о родных.

1. Подруга Ху Цзы-сяня («Ху Цзы-сянь»)

Ху Цзы-сянь был гадателем. Он прожил более ста лет и собрался уходить из мира людей. С собой он позвал старую торговку вином («Быстрее собирайся, поедем вместе с тобой к Чжунлинскому князю»). Ночью бессмертные привели для них двух соломенных собак. Ху Цзы-сянь и торговка вином сели верхом на собак, которые обернулись драконами. Они улетели на гору Хуаинь, где часто можно слышать их голоса.

III. Мать Му-юя («Му-юй»)

Однажды бедная повивальная бабка приняла младенца, а он раскрыл глаза и рассмеялся, глядя на неё. Затем ей приснился некто и объяснил, что этот ребёнок — божество, сам Управитель судеб, который отблагодарит её: она родит сына по имени Му-юй, и он станет бессмертным. Родив сына, она, как ей и было сказано, назвала его Му-юем. Когда мальчику, которого она принимала, исполнилось пятнадцать, Управитель судеб ночью приехал к её дому в экипаже и позвал Му-юя, который вышел к нему, и они оба уехали. Через двадцать с лишним лет птицы начали приносить матери Му-юя рыбу, которую она продавала на рынке. Прошло ещё тридцать лет, и они перестали прилетать. Мать Му-юя умерла, когда ей исполнилось сто.

Три группы бессмертных дам

С первого взгляда четырнадцать героинь «Ле сянь чжуань» можно разделить на три группы: 1) нечеловеческих существ, 2) «подруг и поклонниц» мужчин-бессмертных и 3) женщин, совершенствующихся без постоянной опоры на чужую помощь. Рассмотрим эти три группы подробнее с помощью параметрического описания, подобного тому, о котором говорилось выше, чтобы определить, насколько отвечает материалу подобное интуитивное деление. Для каждой группы будет определено положение этих женщин в авторской картине мира, доступные им способы «совершенствования» и присущие им волшебные способности.

Среди бессмертных дам, как можно видеть, точно так же, как и среди мужчин, есть сверхъестественные существа, близкие к стихийным духам, едва ли обладавшие когда-либо онтологическим статусом человека. К этой группе, по-видимому, безоговорочно можно отнести только трёх героинь. Во-первых, это две Речные девы, появившиеся и исчезнувшие в никуда, маркированные выражением *шэнь жэнь* 神人. Третий подобный персонаж — жена Садовника — типичная чудесная жена, даритель и помощник, специализирующийся в данном случае в области шелководства. Умения в этой области, несомненно, воспринимались как в высшей степени уместные для хоро-

шей жены. Таким же вниманием к шелководству некогда отличалась и жена Хуан-ди — царица Лэй-цзу 嫫祖. В китайской мифологии для духов-покровителей шелководства женский род типичен [8, с. 8—11].

В числе мужских бессмертных представительницам этой группы подобны, например, «Делатель баранов» — «Сю-ян-гун» 修羊公, в течение многих лет лежавший на каменном ложе в горной пещере и ничего не евший, и Хуан Жуань-цю 黄阮丘, длинноухий и длинноволосый беззубый отшельник, имевший обыкновение проходить по четыреста вёрст в день (помимо Речных дев, это единственный персонаж в «Ле сянь чжуань», получивший характеристику *шэнь жэнь* 神人). Ещё один яркий пример — Дунфан Шо 東方朔: современники подозревали, что он был духом Юпитера (Суй-син цзин 歲星精).

Примыкают к этой группе госпожа Гоу-и и умершая жена Хань-цзы. Они начинают свою жизнь как обычные люди, но госпожа Гоу-и имеет странный нрав и ходит со сжатым кулаком, в котором муж-император затем обнаружит нефритовый крючок, и впоследствии исчезает из гроба, — жена же Хань-цзы, более того, проявляет свои волшебные свойства только после смерти, оказавшись в стране бессмертных и посылая мужа с удивительными поручениями. Спорный вопрос, следует ли рассматривать в этом ряду умершую жену Хань-цзы: возможно, в авторской картине мира бессмертным служат ничем сами по себе не примечательные души умерших (похоже, что статус её в стране бессмертных невысок: муж встречает её, когда она моет рыбу). С той же степенью вероятности, впрочем, можно предположить и то, что Хань-цзы при жизни просто не замечал, что женат на необычной женщине, которая впоследствии не умерла, но изменилась, подобно госпоже Гоу-и. И госпожа Гоу-и, и умершая жена Хань-цзы, как и жена Садовника — чудесные жёны. Первая, по логике повествования, вообще рождается в мир людей с единственной целью подарить императору наследника и покорно принимает смерть по приказу мужа. Вторая знакомит мужа с обычаями мира бессмертных, и он, исполняя её поручения, постепенно становится бессмертным и сам.

Большинство женщин в этой группе — чудесные существа, природа которых отлична от человеческой. Им не нужны дополнительные усилия для продления жизни и приближения к нетварной основе мироздания: они совершенны и так. Что касается их необычных способностей, то Речные девы способны мгновенно исчезать, жена Хань-цзы и госпожа Гоу-и живы и после видимой смерти. Хотя о госпоже Гоу-и это и не сказано эксплицитно, пустой гроб с шёлковыми туфлями свидетельствует о том, что она ожила; такое воскресение несколько позже получит название «избавления от трупa» — *ши цзе* 尸解 (все исчезновения из гроба, встречающиеся в «Ле сянь чжуань», перечислены в [9, с. 298—299]). Жена Садовника умеет обращаться с чудесными

шелкопрядами и добывать из их коконов больше шёлковых нитей, чем следовало ожидать.

Следующая группа бессмертных дам, которую можно выделить на материале «Ле сянь чжуань», наиболее многочисленна. Это «подруги и поклонницы». Такие женщины, наблюдая за действиями героев, проникаются восхищением к ним и, вступая с ними в брак или обращаясь к ним за помощью, и сами получают статус бессмертных.

Чэнь Цзин 陳靜, сотрудница Института философии КАОН, говоря о «Ле сянь чжуань», отмечает: «Процесс достижения бессмертия женщинами сплошь и рядом требует содействия мужчины» [10, с. 33]. Это справедливо в первую очередь для второй группы¹. Таковы младшая дочь Янь-ди и Лян-му, о которых читателю неизвестно почти ничего, кроме голой функции: «последовала», «научилась».

Лун-юй, жена флейтиста, играет в сюжете куда более заметную роль. Она становится неразлучной подругой мужа, они в течение нескольких лет живут вместе, вместе же улетают вслед за фениксами. Кроме того, жизнеописание заканчивается такой фразой: «Жители Цинь построили в Юнчэне кумирню Фениксовой девы, где часто слышатся звуки свирели, — и только». В целом, «Флейтист» не в меньшей степени рассказывает о Лун-юй, чем о заглавном герое, которого тоже можно рассматривать как чудесного супруга. Похожим образом построен рассказ «Ду-цзы», где дочь торговца Ян Ду, девица с необычной внешностью, выходит замуж за отшельника, и в дальнейшем эта пара функционирует как единое целое. Ради точности заметим, что дочь Ян Ду называют «небожительницей» (*тянь жэнь* 天人) ещё до того, как она познакомилась с бессмертным, поэтому она теоретически может тяготеть к первой группе.

Следующая представительница второй группы, старая жена Вэнь Биня, обращается к бывшему мужу за помощью уже в старости и получает от него искомый совет. Впрочем, обратно к себе он её не принимает (с укором заметив, что ей стоило рассказать о своих интересах раньше). Судя по всему, дальнейшее совершенствование в искусствах бессмертных старуха осуществляет в одиночку.

Видимо, сюда следует включить и подругу Ху Цзы-сяня — старую торговку вином, хотя она становится спутницей бессмертного по его просьбе, о её инициативе в этом вопросе ничего не сказано. Это ещё один пример того, что для ученичества у бессмертного женщине не обязательно быть юной невестой.

Особняком стоит мать Му-юя, которая не может войти в эту группу по двум причинам: она не становится ученицей сына, но просто пользуется пло-

¹ О нескольких героинях, которые здесь отнесены ко второй группе, и об особенностях из взаимодействия с обществом, см. [11, с. 98—100].

дами его волшебства; и, кроме того, не достигает бессмертия, умирая в жалкие сто лет. Тем не менее, этот персонаж тяготеет ко второй группе, соприкасаясь со сверхъестественным миром и продлив свою жизнь для и даже из-за двух мужских персонажей: Управителя судеб и своего сына Му-юя.

В данной группе представлены человеческие женщины без врождённых чудесных способностей. Долгую жизнь и/или такие способности они обретают посредством ученичества, которое иногда совпадает с супружеством. По-видимому, они пользуются теми же разнообразными способами совершенствования, что и их менторы: огненная магия (Лян-му), игра на свирели (Лун-юй), диета из трав (старая жена Вэнь Биня) и т.п. Дочери Янь-ди и подруге Ху Цзы-сяня оказывается достаточно следовать за бессмертным: об их подготовке к этому «уходу» ничего не сказано. Правдоподобным будет предположение о том, что способ совершенствования для женщин этой группы не принципиален, поскольку они в большинстве случаев по авторскому замыслу должны восприниматься как второстепенное приложение, как свита главного героя. Характерно, что главное чудесное действие, воплощающее новые чудесные способности женщин из этой группы, — уход вслед за хозяином/мужем. Дочь Янь-ди уходит за Чи-сун-цзы в ветре и дожде (как полагает автор «хвалы», они летели, взявшись за руки), Лун-юй, сопровождая Флейтиста, улетает по воздуху вслед за фениксами, дочь Ян Ду вместе с Ду-цзы стремительно исчезает, держась за уши телёнка, подруга Ху Цзы-сяня улетает с ним на соломенных собаках, обернувшихся драконами.

Впрочем, остаются (условно) среди людей Лян-му, старая жена Вэнь Биня и мать Му-юя. Что касается старой жены Вэнь Биня, здесь, как кажется, вторгается индивидуальность заглавного героя, нарушающая стандартную схему. Вэнь Бинь не берёт с собой бывшую жену только потому, что предпочитает общаться с молодыми женщинами. Сама она как раз хотела вернуться к нему. О Лян-му известно слишком мало (возможно, текст повреждён), но Гэ Хун в 12 части «Внутренних глав» «Бао-пу-цзы» 抱樸子 сообщает: «Лян-му преобразилась в огне» (хо хуа 火化): таким образом, по меньшей мере в IV в. бытовало представление о том, что Лян-му ушла из мира людей как минимум так же, как и её учитель Сяо-фу — а может быть, и вместе с ним. Таким образом, решительно выпадает из группы в этом отношении только один персонаж — мать Му-юя. Необычно в ней самой относительно долголетие. Но чудеса, которые вокруг неё случаются, — только плод почтительности её чудесного сына.

Третья группа, слабо представленная, — это женщины, совершенствующиеся самостоятельно, аналогичные наиболее многочисленной группе мужских персонажей (см., например, «Лу Тун» 陸通, «Фань Ли» 范蠡, «Царевич Цяо» — «Ван-цзы Цяо» 王子喬 и др.). К ней можно отнести Волосатую деву,

являющуюся охотникам и играющую в пещере на цитре, и трактирщицу и одновременно мастера сексуальной алхимии Нюй-цзи.

Заметим, что истории о Волосатой деве параллельно жизнеописание Во-цюаня, жившего во времена Яо («Во-цюань» 偃佺): Во-цюань, сборщик лекарственных трав, пристрастился к поеданию кедровых орешков, а затем оброс длинной шерстью и смог передвигаться с чудесной скоростью.

Можно возразить, что Волосатую деву не стоит причислять к этой группе, поскольку она узнала, как стать бессмертной, от мужчины — отшельника Гу-чуня. Но в горы она ушла самостоятельно, сюжетно в присутствии советчика необходимости не было. Предположу, что Гу-чунь, персонаж отдельного жизнеописания в «Ле сянь чжуань», был введен в текст искусственно. Чэнь Цзин проницательно замечает, что Гу-чунь жил во времена Чэн-ди, то есть в конце I в. до н.э., а Волосатая дева сбежала в горы в III в. до н.э., так что и даты совсем не сходятся [10]. Видимо, автору (авторам) представлялось неправдоподобным, чтобы женщина постигла способ продлить себе жизнь и полностью преобразиться — своим умом. Во-цюаню, например, в аналогичной ситуации помощники не понадобились.

Всё же генетически Волосатая дева, скорее всего, восходит к демоническому персонажу — живущей в уединённых местах волосатой женщине огромного роста, склонной похищать забредших на её территорию мужчин. Подобные демоницы часто встречаются у тюркских и монгольских народов (см. [12]). Но в даосской мифологии она превратилась в человеческую женщину-отшельницу, лишённую агрессивности и приобретшей свои чудесные способности самым естественным образом — с помощью диеты [13], [14]. При этом образцом для её «одомашнивания» вполне могла послужить биография упомянутого выше Во-цюаня.

Трактирщица Нюй-цзи в течение многих лет увлечённо совершенствовалась в искусстве, о котором узнала из подаренной ей — само собой разумеется, бессмертным-мужчиной — книги. Когда она уже довольно продвинулась в нём, сохраняя (или даже вернув себе) вид юной девушки, за ней явился давешний «учитель» и увёл её за собой. Таким образом, её можно отнести и к третьей, и ко второй группе — в финале жизнеописания она становится «подругой и поклонницей» бессмертного.

К этой группе, как и к предыдущей, относятся обычные человеческие женщины без врождённых чудесных способностей. Обе её представительницы совершенствуются без помощников или постоянных спутников — одна в отшельническом аскетизме, соблюдая строгую диету и играя на цитре, другая в сексуальных практиках, содержа трактир и привлекая молодых людей. Их главное отличие от самостоятельных мужчин-бессмертных заключается в том, что они, по авторскому замыслу, должны получить как

минимум импульс от учителя (конечно, мужчины), прежде чем взяться за дело. Собственно, Нюй-цзи в финале, как мы видели, влилась в ряды «подруг и поклонниц», да и всё её искусство изначально было книжным, заёмным. Но с Волосатой девой дело обстоит иначе, поскольку на Гу-чуня она ничем не похожа и с ним впоследствии не контактирует. Из жизнеописания Гу-чуня в «Ле сянь чжуань» можно узнать, что он прославился, когда его тело исчезло из гроба, а его самого, предположительно умершего, стали встречать среди людей. В конце концов, он ушёл в горы Тайбайшань, где ему и воздвигли кумирню. Ничего не сказано ни о его необычной внешности, ни о способности передвигаться, будто в полёте, или даже играть на цитре, — но всё это свойственно Волосатой деве.

Как мы видели, «подруги и поклонницы» зависимы от менторов и в способах совершенствования, и в полученных чудесных способностях. В данном случае это неприменимо. Профиль Волосатой девы, таким образом, тяготеет к первой группе, к которой мы отнесли бессмертных дам нечеловеческого происхождения. И неудивительно, учитывая происхождение этого персонажа.

Казус Чан Жун(а)

Может возникнуть вопрос, почему в число бессмертных дам не попала известная в позднейшей агиографии героиня — Чан Жун 昌容. В критическом издании её биография идёт 49 по счёту [4, с. 122]. Б. Пенни полагает фрагмент, посвящённый «дочери иньского царя» Чан Жун, — «краткой, но типичной [для “Ле сянь чжуань” — А.С.] биографией» [1, с. 654]. К. Деспё и Л. Кон, говоря о женщинах, достигших бессмертия с помощью растительной диеты, называют Чан Жун и Волосатую деву [11, с. 88].

Автору настоящей статьи история о Чан Жун стала известна в 2008 году в версии позднего сборника «Нюй сянь чжуань» 女仙傳 («Жизнеописания бессмертных дам», X в.), частично совпадающей с биографией в «Ле сянь чжуань»¹. Дочь одного из царей эпохи Шан-Инь, Чан Жун, ушла в горы, где питалась корнями дикой малины. Она продавала траву воробейник с красными корнями красильщикам, а вырученные деньги раздавала беднякам. [Когда она являлась людям, они замечали, что она не отбрасывает тени. Однажды она взлетела в небо и исчезла] — в «Ле сянь чжуань» подробностей, заключённых здесь в квадратные скобки, нет.

При составлении данной предварительной классификации предполагалось отнести Чан Жун к третьей группе. Тогда она стала бы единственной её

¹ См. мой черновой перевод для блога на платформе Livejournal, выполненный по 59 цзюаню «Тай-пин гуан цзи» [7, с. 362]: <https://mingqi.livejournal.com/26711.html>.

чистой представительницей. Но при ближайшем рассмотрении оказалось, что включать Чан Жун в число бессмертных героинь «Ле сянь чжуань» не стоит.

В первую очередь, против этого свидетельствует самоописание персонажа в «Ле сянь чжуань»: Чан Жун «называл себя сыном иньского царя». Кроме того, во всей короткой биографии ничто не говорит о том, что здесь речь идёт о женщине. Первая фраза такова: «Чан Жун 昌容 — даос (букв. «человек Дао» (*дао жэнь* 道人) — А.С.) с гор Чаншань 常山». Формально ничто не препятствует назвать женщину «человеком Дао». Но, во-первых, сложно обнаружить другие контексты сравнимого времени, где такое наименование применялось к кому-либо, кроме мужчин. Во-вторых, если составитель считал Чан Жун женщиной, не заявив сразу же о её гендере, а затем, используя выражение «сын иньского царя», он как минимум запутал читателя с неясными целями. Автор «хвалы» как раз уверен, что речь идёт о женщине. Он называет Чан Жун «иньской дочерью» и говорит о её «нежном облике» (*жоу янь* 柔顏).

В критическом издании комментатор приводит примеры из более поздних памятников, цитирующих «Ле сянь чжуань», где самоназвание Чан Жун передано как «дочь иньского царя» или просто «иньская дочь»/«иньская женщина» (*инь нью* 殷女). Выражение «сын иньского царя» (*инь ван цзы* 殷王子) он предлагает читать в этом свете как «дитя иньского царя», поскольку в принципе слово 子 может обозначать отпрыска любого пола [4, с. 122—123]. Но, как было сказано выше, такое чтение означало бы, что за отсутствием формальных признаков из текста жития читатель просто не смог бы узнать, идёт речь о мужчине или о женщине.

Не вызывает сомнения, что начиная с определённого времени, о Чан Жун стали говорить как о бессмертной женщине. Так, поэт Лу Цзи 陆機 (261—303) в «Оде бессмертным» (*Ле сянь фу* 列仙賦) ставит Чан Жун в один ряд с Лун-юй, феей реки Ло и Речными девами [15, с. 85]. Вместе с тем, никак не маркирован пол Чан Жун(а) в современной Лу Цзи книге «Записки о Сюньяне» (*Сюньян цзи* 尋陽記) (цитирую по 996 цзюаню «Тай-пин юй лань»¹), где люди, которые хотят собрать воробейник на горе Шицзиншань, слышат чей-то голос: «Чан Жун! Тут кто-то пришёл за твоей травой!» «Хвала», где Чан Жун названа женщиной, написана немного позже, в IV в.

Другие ранние контексты свидетельствуют о том, что этим именем назывался обычный бессмертный мужчина. Так, в эссе Цзи Кана 嵇康 (223—263) «Ответ на критические замечания по поводу “Рассуждения о вскармливании жизни”» (*Да нань ян шэн лунь* 答難養生論), «Чан Жун» — одно из звеньев цепочки, которая состоит из восьми упомянутых в «Ле сянь чжуань» имён

¹ URL: <https://ctext.org/taiping-yulan/996> (дата обращения: 5.05.2022).

бессмертных [16, с. 185]; английский перевод см. [17, с. 58—59]. Все прочие в этом ряду — определённо мужчины¹.

Если вернуться к анализу по параметрам, которому выше были подвергнуты жития бессмертных дам, и провести ту же процедуру с житием Чан Жун(а) (условно считая, что речь идёт о женщине), будет ясно, что оно уникально тем, что в нём нет учителя-мужчины, но присутствует собственный способ совершенствования, связанный и с диетой, и с социальными практиками: помощью бедным и сиротам. Ни об одной другой женщине этого сказать нельзя. Напротив, для мужчины-бессмертного этот профиль уникальным не будет. Наиболее правдоподобным представляется предположение, что автор жития в «Ле сянь чжуань» считал Чан Жуна мужчиной; постепенно появились легенды о женщине Чан Жун, которые в конечном счёте вытеснили легенды о Чан Жуне-мужчине.

Таким образом, с исключением Чан Жун третья группа фактически исчезает. Бессмертные дамы, которым не нужны для их чудес мужчины, — это не человеческие существа. В мире «Ле сянь чжуань» человеческая женщина может рассчитывать на чудесное долголетие, только прибегнув к помощи мужчины-бессмертного.

Бессмертные дамы в мире людей

География рассказов, связанных с бессмертными дамами, обширна. Упомянуты топонимы, соответствующие местностям в нынешних Шаньдуне, Хэбэе, Хэнани, Шэньси, Хубэе и Сычуани. Временной охват тот же, что и у памятника в целом: от времён Шэнь-нуна и примерно (не все рассказы датированы хотя бы приблизительно) до конца Ранней Хань. В этом отношении бессмертные дамы, видимо, не отличаются от мужчин: они существовали во все времена и встречаются повсюду.

В отношении социального статуса и повседневных умений для женщин выдержан тот же принцип многообразия, что и в остальных частях книги. Среди бессмертных дам есть и принцесса, и побочная жена императора, и фрейлина, и трактирщица, и пряха, и домохозяйка, и повитуха.

Остановимся на «следах», по которым можно узнать о чудесных свойствах бессмертных дам после их ухода из человеческого мира, то есть на построенных в их честь кумирнях, а также на их эпизодических акустических и визуальных контактах с мирянами.

Цель бессмертного, судя по тексту «Ле сянь чжуань», может быть двояка. Во-первых, он стремится уйти от мира, затвориться в пещере, улететь,

¹ Д. Хольцман в своей работе о Цзи Кане также отмечает, что Чан Жун описана как женщина в «Нюй сянь чжуань» и как мужчина в «Ле сянь чжуань» [18, с. 113, сн. 3].

испариться из гроба. Во-вторых, ему хорошо бы прославиться в мире людей. Некоторые обретают доброе имя, излечивая больных и помогая бедным («Фан Хуэй» 方回, «Сюань Су» 玄俗, «Чан Жун» 昌容). Это реализуемо и на путях придворной карьеры. Так, из конфуцианского сановника превращается в мудрого бессмертного Люй Шан, советник древних чжоуских правителей Вэнь-вана и У-вана, («Люй Шан» 呂尚). Ни излечение больных и помощь бедным, ни придворная служба в рассказах о женщинах не встречаются (что во втором случае неудивительно, а в первом достойно внимания как ещё один маркер ограниченности социальных возможностей женщин в мире «Ле сянь чжуань»).

Ещё одним из показателей успеха бессмертного в человеческом мире в «Ле сянь чжуань» служит возникновение культа, которое иногда выражается в установке кумирни (цзы 祠) в его честь. Упоминаний о таких событиях в тексте памятника более 20. Подобный успех как раз доступен и бессмертным дамам. Выше было сказано о кумирне, воздвигнутой в честь принцессы Лун-юй. В честь госпожи Гоу-и поставил храмовый комплекс (мяо 廟) её сын, император Чжао-ди. Кроме того, в память Садовника и его жены поклоняются шелкопрядам в кумирнях в Цзиине.

В местах почитания ушедших от мира бессмертных, по «Ле сянь чжуань», может создаваться ощущение их присутствия: местные жители иногда их видят или слышат. Часто они показываются среди людей на рынке или в горах. Уникальный пример — явление Знатока цитры («Цинь гао» 琴高) перед толпой зрителей в кумирне, воздвигнутой в его же честь, верхом на красном карпе [4, с. 60]. Обычно всё же такие контакты более камерны. О подобных знаках присутствия бессмертных дам в «Ле сянь чжуань» сообщается пять раз. Во плоти является людям старая жена Вэнь Биня. Точно так же люди встречают у подножия гор дочь Ян Ду с супругом, где они торгуют фруктами. Из поколения в поколение охотники видят в горах Волосатую деву. О присутствии Волосатой девы возвещает также звук игры на цитре, разносящийся среди скал. Последний пример в этом ряду — звуки свирели, которые можно слышать в кумирне, построенной в честь Лун-юй¹. Стоит для полноты картины упомянуть о том, что покойная жена Хань-цзы не удостаивается культа, но самому Хань-цзы кумирню возводят, и он даёт в ней знать о себе с помощью звуков ударной и духовой музыки, а также восклицаний.

Заключение

Разобрав статус четырнадцати бессмертных женщин в картине мира «Ле сянь чжуань», способы, с помощью которых они совершенствовались,

¹ Из приведённой выше цитаты («часто слышатся звуки свирели, — и только») можно косвенно заключить, что акустические сигналы для автора немного слабее свидетельствуют о присутствии бессмертного, чем визуальные.

и обретенные ими волшебные способности, приходим к выводу о том, что их уместно разделить на две группы: божеств, не нуждающихся в дополнительном совершенствовании (Речные девы, жена Садовника, Волосатая дева, госпожа Гоу-и, жена Хань-цзы), и человеческих «подруг и поклонниц» мужских адептов (все остальные). Они приблизительно совпадают с делением на «божественных бессмертных» (*шэнь сянь* 神仙) и «людей-бессмертных» (*жэнь сянь* 人仙), о котором пишет Чэнь Цзин в упомянутой выше статье о женщинах — даосских бессмертных¹.

Однако даже в первой группе ни одна героиня не избегает взаимодействия с мужчиной (Речные девы флиртуют, жена Садовника помогает мужу получить чудесный шёлк и уйти от мира, Волосатая дева получает рекомендации отшельника, госпожа Гоу-и рождает императору сына, жена Хань-цзы помогает мужу стать бессмертным).

Ограничена общественная деятельность бессмертных дам. Помощь больным и бедным остаётся прерогативой мужчин. После ухода от мира женщины являются людям немного реже, чем мужчины. Впрочем, им не в меньшей степени, чем мужчинам, доступно признание мирян, которые строят в их честь храмы.

В более поздних даосских текстах мир женских божеств и бессмертных дам разрастается и приобретает большую автономность, но автор(ы) «Ле сянь чжуань» пока не готовы поверить в полноценность женских адептов.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Penny B. Liexian Zhuan. In: Pregadio F. (ed.). The Encyclopedia of Taoism. London: Routledge, 2008. P. 653—654.
2. Knechtges D.R. Liexian zhuan 列仙傳 (Traditions of Immortals). In: Knechtges D. R., Chang T. Ancient and Early Medieval Chinese Literature (vol. I): A Reference Guide, Part One. Leiden: Brill, 2010.
3. Behnke Kinney A. Exemplary Women of Early China: The Lienü Zhuan of Liu Xiang. New York: Columbia University Press, 2014.
4. Лю Сян. Ле сянь чжуань цзяо цзянь («Жизнеописания бессмертных»: критическое издание с комментариями) / Ред., комм. Ван Шу-минь. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2007. 劉向。列仙傳校箋。王叔岷撰。北京: 中華書局, 2007年。

¹ Удивительно, но Чэнь Цзин насчитывает в «Ле сянь чжуань» только шестерых бессмертных женщин: двух Речных дев, госпожу Гоу-и, Волосатую деву, Нью-цзи и Лун-юй (и замечает, что бессмертные дамы, таким образом, составляют менее одной десятой от всех бессмертных героев «Ле сянь чжуань»). В действительности дело обстоит несколько сложнее. Но несмотря на то, что большинство бессмертных дам в памятнике ускользнули от её внимания, её наблюдения и выводы остаются релевантными. Так, она пишет, что даже Речных дев, божественных существ в своём праве, «Ле сянь чжуань» не может описать без взаимодействия с мужчиной, пусть и простым смертным.

5. Алимов И.А. Записи о сокровенных чудесах: Краткая история китайской прозы сяошо VII—X вв. СПб: Петербургское востоковедение, 2017.
6. Сыма Цянь. Исторические записки. Т. 6. Пер. Р.В. Вяткина. М.: Наука, 1992.
7. Ли Фан и др., сост. Тай-пин гуан цзи (Обширные записи годов Тай-пин). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2006. 李昉等。太平廣記。北京: 中華書局, 2006年。
8. Лубо-Лесниченко Е.И. Китай на Шелковом пути: шелк и внешние связи древнего и раннесредневекового Китая. Москва: Восточная литература, 1994.
9. *Campany R.F. Strange Writing: Anomaly Accounts in Early Medieval China.* Albany: State University of New York Press, 1996.
10. Чэнь Цзин. Даоцзяо дэ нюйсянь — цзянь лунь жэнь сянь хэ шэньсянь дэ бу тун (Бессмертные дамы в даосизме, — а также различия между людьми-бессмертными и святыми-бессмертными) // Цзунцзяо сюэ яньцзю. 2003, № 3. С. 33—39. 陳靜。道教的仙女—兼論人仙和神仙的不同 // 宗教學研究, 2003年。第3期, 第33—39頁。
11. *Despeux C., Kohn L. Women in Daoism.* Cambridge, MA: Three Pines Press, 2003.
12. Неклюдов С.Ю. В плену у монгольской нимфы // Живая старина. 2021. № 1(109). С. 2—6.
13. Старостина А.Б. Сюжеты о Волосатой деве в средневековой китайской литературе // Живая старина, 2017. № 2(94). С. 21—23.
14. Старостина А.Б. Волосатая дева: беглянка и богиня // Фольклор: структура, типология, семиотика, 2020. Т. 3. № 1. С. 27—55.
15. *Kirkova Z. Roaming into the Beyond: Representations of Xian Immortality in Early Medieval Chinese Verse.* Leiden: Brill, 2016.
16. Цзи Кан. Цзи Кан цзи цзяо чжу (Собрание сочинений Цзи Кана: критическое издание с примечаниями) / Ред., комм. Дай Мин-ян. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2015. 嵇康。嵇康集校注。戴明揚校注。北京: 中華書局, 2015年。
17. *Henricks R. G., Hsi K'ang. Philosophy and Argumentation in Third-Century China: The Essays of Hsi K'ang.* Princeton: Princeton University Press, 2014.
18. *Holzman D. La vie et la pensée de Hi K'ang (223—262 Ap. J.-C.).* Leiden: Brill, 1957.

ЗАМЕТКИ О СЯОШО: ДВА ДАОССКИХ СБОРНИКА ДУ ГУАН-ТИНА



В настоящей заметке речь пойдет о сборниках коротких рассказов (сяошо 小說) «Истории о благодетельных встречах с божественными бессмертными» (Шэнь сянь гань юй чжуань 神仙感遇傳) и «Записки об отборных странностях» (Лу и цзи 錄異記), принадлежащих знаменитому танскому даосу, историку и теоретику даосизма Ду Гуан-тину 杜光庭 (850?—933)¹. Широко одаренный человек, Ду Гуан-тин с малых лет прилежно учился, готовя себя к сдаче экзаменов на право занятия вакантной чиновничьей должности, но на этом поприще не преуспел и в 870 г. на экзаменах провалился. То было время народных волнений и мятежей, и двадцатилетний Ду Гуан-тин, не видя себе применения на службе и спасаясь от лихолетья, удалился на гору Тяньтайшань 天台山 (в совр. пров. Чжэцзян), примкнул к школе Высшей чистоты (Шанцин 上清) и стал даосом². Это определило его дальнейшую судьбу и область ученых изысканий.

¹ Специалист по Ду Гуан-тину Ло Чжэн-мин 羅爭鳴 обращает внимание на полного тезку Ду Гуан-тина, который также жил в танское время, занимал пост цензора и был известен литературными талантами. Этих двух лиц часто путают, хотя на деле цензор Ду Гуан-тин жил в VIII в. [1, с. 24—27]. Относительно дат жизни нашего Ду Гуан-тина исторические источники уверенно утверждают, что он прожил восемьдесят пять лет, но это не вполне согласуется с принятой датой рождения — 850 г., потому что в этом случае срок жизни Ду Гуан-тина должен составлять восемьдесят четыре года.

² Один из крупнейших представителей, теоретиков и практиков школы Шанцин — мыслитель, алхимик, медик, теоретик даосизма и один из создателей «Даосского канона» (Дао цзан 道藏) Тао Хун-цзин 陶弘景 (456—536), автор канонического для школы Шанцин трактата «Поучения Совершенных» (Чжэнь гао 真誥), который рассказывает об истории

В 875 г. на молодого, но уже известного даоса обратил внимание император Си-цзун 僖宗 (правил 874—888): Ду Гуан-тина пригласили ко двору, ему был дарован титул Наставник Гуан-чэн (Гуан-чэн сяньшэн 廣成先生) и пост распорядителя дворцовых жертвоприношений в Чанъане¹. Одновременно Ду Гуан-тин получил доступ к дворцовым книжным собраниям, где его в первую очередь интересовали даосские сочинения. В 881 г. Ду Гуан-тин вместе с императорским двором покинул Чанъань и бежал в Шу (совр. пров. Сычуань), спасаясь от войск восставшего Хуан Чао 黃巢 (820—884). В столицу он вернулся лишь в 885 г.

Вскоре Си-цзун умер, и Ду Гуан-тин снова отправился в Шу. Ван Цзянь, местный военачальник и *цзедуши* (генерал-губернатор), в 903 г. провозгласивший себя Шу-ваном, весьма благоволил Ду Гуан-тину и девять раз присылал последнему приглашение поступить к нему на службу, но Ду Гуан-тин, верный Тан, все эти предложения отверг. Однако с падением Тан и созданием Ван Цзянем в 907 г. собственного царства (Раннего Шу) положение вещей изменилось: Ду Гуан-тин согласился прибыть ко двору новоиспеченного владыки, где был осыпан милостями. Ван Цзянь назначил даоса наставником наследника трона. В разное время Ду Гуан-тин был и советником правителя, и заместителем начальника финансового управления, и членом придворной академии. Ему был также пожалован титул Небесный наставник, передающий истину (Чуань-чжэнь тяньши 傳真天師).

Конец жизни Ду Гуан-тин провел вдали от властей предрежащих: испросив отставку, поселился в горах, полностью посвятив себя даосским штудиям, систематизации религиозных ритуалов и практик, работе над текстами по внутренней алхимии, чем так или иначе занимался всю жизнь.

После Ду Гуан-тина осталось значительное число даосских сочинений — от толкования «Дао дэ цзина» и теоретических трудов по даосизму до сборников сяошо «Восполнение пропусков в жизнеописаниях бессмертных» (*Сянь чжуань ши и* 仙傳拾遺), «Записи о бессмертных, собравшихся в Юнчэне» (*Юнчэн цзи сянь лу* 壺城集仙錄), «Истории о благостных встречах с божественными бессмертными» (*Шэнь сянь гань юй чжуань* 神仙感遇傳) и «Записки об отборных странностях» (*Лу и цзи* 錄異記), произведений гораздо более литературных и художественных, нежели остальное богатое его наследие². О двух последних мы и поговорим.

школы, ее последователях, практиках и т. д. Подробно о деятельности Тао Хун-цзина см.: [2, с. 105—110]. Ду Гуан-тин перенял традицию школы у даоса Ин И-цзе 應夷節 (IX в.), последователя Тао Хун-цзина в восьмом поколении.

¹ Титул восходит к имени легендарного бессмертного Гуан Чэн-цзы 廣成子, жившего во времена мифического императора Хуан-ди.

² Это «Самое полное собрание обрядов школы Дао» (*Дао мэнь кэ фань да цюань цзи* 道門科範大全集) в восьмидесяти семи цзюанях, «Записки о чудотворности даосского учения»

«Шэнь сянь гань юй чжуань» значится в библиографическом отделе сунской официальной истории (цз. 205) в ряду других произведений Ду Гуан-тина; указанный тут объем — десять цзюаней. В иных частных сунских и юаньских библиографиях и каталогах это сочинение не числится. До наших дней дошла версия в пять цзюаней — в составе «Дао цзана» и «Главного из Даосского канона (*Дао цзан цзюй яо* 道藏舉要)¹. Здесь семьдесят семь фрагментов; в конце содержится указание на неполноту текста: «дальше в тексте есть лакуны» (*хоу ю цюэ взнь* 后有缺文). Можно предположить, что до нас дошли только первые пять цзюаней сборника Ду Гуан-тина, а остальные (начиная с шестой) были утрачены. Также фрагменты из «Шэнь сянь гань юй чжуань» сохранились в составе «Обширных записок годов Тай-пин» (*Тай-пин гуан цзи* 太平廣記) и в «Старых рассказах» (*Цзю сяошо* 舊小說) У Цзэн-ци 吳增祺 (1852—1929) (двадцать семь и семнадцать, соответственно), и часть этих фрагментов в версии из «Дао цзана» отсутствует². Вероятно, они принадлежали к утраченным последним пяти цзюаням сборника.

Опираясь на датировки, которые имеются в сохранившейся части сборника, Нин Цзя-юй 寧稼雨 полагает, что «Шэнь сянь гань юй чжуань» появились после 913 г. [9, с. 67].

(*Дао цзяо лин янь цзи* 道教靈驗記) в одной цзюани и многие другие. Из тридцати цзюаней собрания сочинений Ду Гуан-тина до наших дней дошло всего семнадцать. Сохранились также его стихотворения, числом тридцать одно. Подробнее о сочинениях Ду Гуан-тина см.: [3]. Официальная биография Ду Гуан-тина содержится в цз. 47 «Вёсен и осеней Десяти царств» (*Ши го чунь цю* 十國春秋). Подробнее о нем см.: [4]. О вкладе Ду Гуан-тина в даосизм см.: [5; 2, с. 105—111].

¹ См.: [6, с. 161—193]. В «Дао цзан» включено более двадцати произведений Ду Гуан-тина. «Шэнь сянь гань юй чжуань» из «Дао цзан цзюй яо» фототипическим способом были переизданы в Цзинани в 1997 г. А.Б. Старостина перевела на русский язык три фрагмента из «Шэнь сянь гань юй чжуань», см.: [7, с. 81—84].

² Ли Цзянь-го 李劍國 считает, что помимо пяти цзюаней из «Дао цзана» аутентичными можно считать лишь восемнадцать фрагментов «Шэнь сянь гань юй чжуань» из числа содержащихся в «Тай-пин гуан цзи» и «Цзю сяошо». Аргументацию ученого по этому поводу см.: [8, т. 2, с. 1022—1024]. Ло Чжэн-мин указывает на еще четырнадцать фрагментов, сохранившихся в составе антологии даосских текстов «Семь грамот из Облачного хранилища» (*Юнь цзи ци цянь* 雲笈七籤, 1025—1029 гг.) Чжан Цзюнь-фана 張君房 (кон. X—перв. пол. XI в.). Современный критический текст «Шэнь сянь гань юй чжуань» появился недавно, но возможности с ним познакомиться я не имел: «Шэнь сянь гань юй чжуань» вышли в 2013 г. в Пекине в составе двухтомника «Десять сборников Ду Гуан-тина, сведенные вместе и отредактированные (*Ду Гуан-тин цзичжуань шичжун цзицзяо* 杜光庭記傳十種輯校), подготовленного Ло Чжэн-мином. К сожалению, этот и другие сборники Ду Гуан-тина, несмотря на богатство содержания и большую значимость для понимания эволюции даосских сяошо, пока почти не изучены, и посвященная им научная литература крайне скудна — названия данных памятников в лучшем случае лишь упоминаются в общих историях китайской прозы сяошо.

Время действия сборника — танское правление, но основная хронология близка к годам жизни Ду Гуан-тина.

Составляющие «Шэнь сянь гань юй чжуань» фрагменты неодинаковы по объему: от нескольких сотен до тысячи с лишним знаков; коротких историй здесь нет. По оценке Ли Цзянь-го, около четверти материалов Ду Гуан-тин заимствовал из сочинений предшественников, а остальное — плоды его собственных усилий [8, т. 2, с. 1024]¹.

В сборнике множество действующих лиц, их социальный статус неоднороден: один император (танский Мин-хуан 明皇, Сюань-цзун 玄宗, правил 712—755), как минимум двадцать пять известных книжников, литераторов, конфуцианцев, то есть людей из высших слоев китайского общества — известный склонностью к даосизму цензор Цуй Сюань-лян 崔玄亮 (втор. пол. VIII в.), императорский приближенный Линху Сюань 令狐絢 (VIII в.), цзедуши Лу Цзюнь 盧鈞 (778—864), министр Сюэ Фэн 薛逢 (IX в.) и другие. Есть в сборнике и крупные военачальники — например, Го Цзы-и 郭子儀 (697—781):

«Го Цзы-и был из Хуачжоу.

Поначалу [он] нес воинскую службу в песчаных заставах. Отправился в столицу за провиантом для армии и на обратном пути не доехал десятка с небольшим *ли* до Иньчжоу, как стало смеркаться, налетел ветер, сгустилась мгла. Путь продолжать было невозможно, и [Цзы-и] укрылся в пустой хижине на обочине дороги, постелил наземь [циновку], собираясь заночевать.. Стала ночь, и вдруг [Цзы-и] заметил, что все вокруг озарилось красным сиянием. Он поднял взор к потолку и увидел, что из пустоты возникла легкая изукрашенная повозка, и в ней красавица — чинно сидит, свесив ноги, спускаясь с высоты, и смотрит [на него].

Цзы-и стал бить земные поклоны и молиться:

— Ныне седьмой день седьмой луны — не иначе как Небесная ткачиха удостоила меня посещением! Прошу даровать долгую жизнь, богатство и знатность!

— Вы завершите жизнь в большом богатстве и знатности! — с улыбкой сказала дева и, замолчав, вновь стала возноситься на небо, не отводя от Цзы-и взора. Спустя долгое время [она] пропала.

Впоследствии Цзы-и покрыл себя славой, стал весьма знатен, высоковластителен и знаменит. В начале годов под девизом правления *Да-ли*,

¹ Ло Чжэн-мин уточняет: в качестве источников выступало двенадцать памятников, причем наибольшее чисто заимствований пришлось на «Разные заметки с южной стороны Ю[шани]» (*Ю ян цза цзу* 酉陽雜俎) Дуань Чэн-ши 段成式 (803?—863), «Записи из высочайших покоев» (*Сюань ши чжи* 宣室志) Чжан Ду 張讀 (834—886?) и «Приватную историю (*И ши* 逸史) Лу Чжао 盧肇 (818—882) ([1, с. 176—177]; там же см. полный список заимствований и их источников).

[когда Цзы-и] управлял Хэчжуном, его разбил страшный недуг, и все войска пребывали в печали. Цзы-и попросил императорского лекаря пригласить приближенных своих Ван Янь-чана 王延昌, Сунь Су 孫宿, Чжао Хуэй-бо 趙惠伯, Янь Ина 嚴郢 и сказал им:

— Я знаю, что нынешний недуг мой не приведет к гибели.

И рассказал историю о своей чудесной встрече. Собравшиеся стали славить [божество] и возрадовались.

Позднее [Цзы-и] был удостоен постов *тайвэя*, начальника Совета двора и титула «Почтенный батюшка», а опочил девяноста лет отроду» [10, т. 1, с. 132]¹.

Не меньше в «Шэнь сянь гань юй чжуань» и простолюдинов, имеющих имена Ван Гао 王杲, Ван Кэ-цзяо 王可交, Ли Цзи 李埏, Жуань Цзи 阮基 и др., в том числе крестьян, плотников (таковых два), торговцев, мелких чиновников, а также даосских и буддийских монахов (последних, по понятным причинам, меньше). Также здесь действует еще некоторое количество персонажей, по выражению Ло Чжэн-мина, не имеющих выраженного социального статуса: это по большей части последователи даосского учения и отшельники, часто обладающие значимыми именами: Сун Вэнь-цай 宋文才 (Сун «Талант литературный»), Цзинь Тин-кэ 金庭客 («Гость с [горы] Цзиньтин[шань]») и т. д. Даосские же бессмертные обоего пола в сборнике Ду Гуан-тина представлены в четырех категориях: *тянь сянь* 天仙 (небесные бессмертные, в том числе *чжэ сянь* 謫仙, небожители, за проступки изгнанные в бренный мир), *ди сянь* 地仙 (земные бессмертные), *ши цзе сянь* 尸解仙 (те, кто обрел бессмертие, «освободившись от трупа») и *инь сянь* 隱仙 (бессмертные, таящиеся в миру)².

Сборник Ду Гуан-тина убедительно показывает, что возможность встречи с небожителем — вовсе не прерогатива лиц, относящихся к высшим слоям общества, сподобиться такой встречи может самый простой человек, в том числе и приверженец буддийского учения.

¹ Го Цзы-и действительно был родом из Хуачжоу (ныне уезд Хуасянь в пров. Шэньси) и в начале карьеры служил *цзедуши* северных пограничных территорий, здесь названных песчаными заставами, но прожил он только восемьдесят четыре года, все перечисленные в конце назначения и титул (даровавшийся особо отличившимся сановникам, дабы выразить почтение к ним) получил в 780 г. Инчжоу — важный стратегический пункт на границе империи, совр. г. Инчжоу в пров. Ляонин. Хэчжун — область в среднем течении Хуанхэ (откуда и название, которое область получила в 720 г.), располагалась на территории совр. пров. Цзянси.

² «Мужи высших способностей во плоти возносятся в небесное пространство и именуются небесными бессмертными. Муже средних способностей странствуют по славным горам и их именуют земными бессмертными. Муже низших способностей вначале умирают, а потом сбрасывают с себя тлен; их именуют бессмертными, освободившимися от трупа» [11, с. 43]. (Перевод Е. А. Торчинова).

Как отмечает Ло Чжэн-мин, причинами того, что человек удостоивается встречи с бессмертным, в «Шэнь сянь гань юй чжуань» выступают его искреннее стремление к постижению Дао-Пути, упорный труд в этом направлении; почтительное отношение к старшим и стремление делать добро людям; пост и искренние молитвы, направленные к божествам; удивительные способности, данные человеку от природы, что называется «бессмертная кость» (*сянь гу* 仙骨); предопределенность, заложенная самой судьбой, — вполне традиционные мотивы, встречающиеся и в иных даосских *сяо шо*.

В «Шэнь сянь гань юй чжуань» человек может оказаться в горних сферах или повстречать бессмертного (бессмертную) также и в результате бегства от военных неурядиц, когда он случайно попадает в святую обитель; в результате следования за неземным ароматом в поисках его источника; сбившись с пути и опять же случайно попав к бессмертным; на охоте, в безоглядной погоне за зверем, заводящей в неведомые места; наконец, во сне и т. п. [11, с. 211].

Итогом встречи с небожителями бывает обретение снадобья бессмертия и научение искусству алхимии (таких историй в «Шэнь сянь гань юй чжуань» чуть меньше половины), получение волшебного амулета, демонстрация бессмертным его волшебного искусства, прогулка по горным сферам и созерцание их чудес, любовная связь между человеком и бессмертной (подобных фрагментов в сборнике всего два), наконец, получение в дар некоей драгоценности (картины, стихотворения, написанных бессмертной рукой, удивительного предмета), причем такое дарение может происходить опосредованно.

«Ланьлинский Сяо Цзин-чжи 蕭靜之 держал экзамены на *цзиньши*, но не преуспел. [Он] всегда имел большую склонность к даосизму, а потому отбросил книги, стал голодать и отрабатывать дыхание, соорудив шалаш на берегу реки Чжаншуй.

Прошло десять лет, и [Цзин-чжи] сделался истощенным до крайности, зубы и волосы [у него] повыпали. Однажды [Цзин-чжи] взглянул в зеркало, впал в ярость, перебрался жить в Еся и стал наперегонки с торговцами стремиться за мельчайшей выгодой. Через несколько лет [он] накопил достаточное состояние. Стал строить жилище и, копая землю, нашел некий предмет — по виду схожий с человеческой рукой, жирный и влажный, легко-красного цвета.

— Ну уж если это не дар духов, то наверняка злое порождение! — решил [Цзин-чжи], сварил находку и попробовал: вкусно! Тогда съел всё.

Прошел месяц, и [у него] снова стали расти волосы и зубы, сил прибавилось и с виду [Цзин-чжи] стал моложе, и никто понятия не имел, в чем тут дело.

Однажды [Цзин-чжи] прогуливался по Еся и столкнулся с даосом, а тот посмотрел на Цзин-чжи с испугом и сказал:

— В вас такой дух, что вы, должно быть, приняли снадобье бессмертных!

Стал щупать [у Цзин-чжи] пульс, объяснил:

— То, что вы съели, — чудодейственный корень бессмертия. Растет в земле, похож на человеческую руку, жирно-влажный и красный, и те, кому доведется отведать его, долголетием становятся ровно черепахи или журавли! Нужно сокрыться глубоко в горах и тогда в конце сможешь познать Дао-Путь, но по своей воле пребывать в грязи суетного мира нельзя!

Цзин-чжи поступил по словам его и поселился, что называется, среди облачных вод. С тех пор где [он] — неведомо» [10, т. 1, с. 162—163]¹.

Перед нами типичный пример того, как человек, который всегда был склонен к даосизму и немало претерпел ради достижения бессмертия, но потом разочаровался в чаемом, — получает волшебную помощь, благодаря чему возвращается в лоно последователей даосского учения. Люди же, не сумевшие вовремя распознать такую помощь и отказывающиеся от нее, в итоге бессмертия уже не обретают: ведь они упустили свой шанс.

«Все десятеро друзей из Вэйяна были из достойных семей. Они довольствовались тем, что имели, не стремились к званиям и не гнались за богатством. Связанные братской дружбой, они преклонялись перед людьми, сокровенно постигшими Дао-Путь.

В то время среди четырех морей царило спокойствие, а народ был счастлив. И друзья веселились, пируя в свое удовольствие. Начав в одном доме, они в конце концов обходили все десять, и так постоянно. Вдруг однажды к ним пристал старик в грязных обносах, худой, как человек, дошедший до крайней нужды. Он раз за разом провожал друзей к месту встречи, а они в доброте своей жалели бедняка и не гнали. Напившись и наевшись, он уходил сам — неизвестно куда.

Однажды старик сказал друзьям:

— Я — человек, исчерпавший свои силы. Мне повезло, что вы разрешили мне сидеть в конце вашего стола и не упрекали меня. Я был на всех ваших пирах. Теперь пришла моя очередь. Я тоже хочу устроить

¹ Ланьлин — древний город, располагавшийся на территории совр. пров. Шаньдун. Чжаншуй — река в пров. Хубэй. Еся — древний город, располагавшийся в юго-западной части совр. уезда Линьчжансянь пров. Хэбэй. В годы под девизом правления Цзянь-ань будущий основатель царства Вэй (220—265) Цао Цао 曹操 (155—220) управлял этими землями и, сам будучи поэтом, широко привечал в Еся литературно одаренных людей.

угощение, чтобы отблагодарить вас за щедрость. Давайте назначим срок, и, пожалуйста, приходите все вместе.

В условленное время десять друзей, как просил их старик, собрались вместе и стали ждать. Действительно, бедняк явился уже ранним утром и неторопливо повел их куда-то; они оказались в Дунтане, пригороде Вэйяна, потом нечувствительным образом зашли еще дальше.

В чистом поле стояли два-три покосившихся домика, крытых соломой. В один из них старик и пригласил друзей. В комнате сидели несколько лохматых оборванных попрошаек самого гнусного вида. Когда вошел старик, нищие, переглянувшись, поднялись с мест, встали и выстроились в ряд, ожидая приказаний. Старик велел им подмести пол, расстелить циновки и разложить плетенные из травы коврики. Затем он пригласил гостей сесть в кружок.

Уже наступил вечер, и все были голодны. Прошло немало времени, прежде чем перед гостями поставили уксус и соль и положили бамбуковые палочки. Вскоре несколько нищих принесли огромную доску на манер столешницы — длиной в четыре или пять *чи* — и положили ее на коврик. Доску накрыли промасленной тканью. Друзья переглянулись, решили, что наконец можно будет поесть, и очень обрадовались. Промасленную ткань развернули, вверх пошел горячий пар, и что на ней лежит, разобрать было трудно. Когда они вгляделись, то поняли, что это сваренный на пару мальчик лет десяти с небольшим. Тело уже разложилось, уши и глаза отпали, руки и ноги отвалились. Старик учтиво предложил гостям отведать блюдо. Те в глубоком отвращении стали отказываться, говоря, будто сыты. Кое-кто в негодовании бежал. Попробовать угощение не согласился никто. Старик спокойно принялся за еду и кушал с явственным удовольствием.

Закусив, он приказал нищим унести блюдо и доесть остатки, а потом сказал собравшимся:

— Я угощал вас тысячеletним женьшенем. Найти его очень трудно, почти невозможно. Но мне удалось отыскать эту вещь. Тронутый добротой, с которой вы угощали меня, я искренне хотел отблагодарить вас. Ведь тот, кто отведаст тысячеletнего женьшеня, сможет среди бела дня вознестись на небо, сделавшись высшим бессмертным. А вы не пожалели его есть. Значит, судьба такая!

Изумленные друзья стали просить прощения, раскаиваясь в своей опрометчивости.

Но старик лишь поторопил нищих: доедайте и идите сюда! Попрошайки обернулись чудесными отроками и нефритовыми девами,

стали вокруг старика торжественной шеренгой с флагами и зонтами, а потом вместе с ним вознеслись в небо.

Впоследствии десять друзей истово искали старика, но он больше никогда им не встречался» [7, с. 83—84]¹.

Весь сборник «Шэнь сянь гань юй чжуань» состоит из свидетельств торжества даосского учения, он подчинен единой главной цели: дать читателю убедительные доказательства преимущества даосизма, и на эту цель в сборнике Ду Гуан-тина работает все, в том числе и язык изложения — простой, доступный, лишенный избыточной литературности в угоду прагматичной убедительности и фактологичности. При заимствовании материалов из сборников предшественников редакторская работа Ду Гуан-тина также выражалась в упрощении текста, в стремлении к лаконичности и акцентировании религиозных аспектов, важных него как для автора; это же можно сказать и о собственных текстах знаменитого даоса. В «Шэнь сянь гань юй чжуань» мы не найдем тонкости описаний, выразительных диалогов и ярких образов, ибо это типичный пример даосских сяошо, сяошо в первую очередь учительных².

Второй сборник Ду Гуан-тина, который мы рассмотрим, — «Лу и цзи». Он отмечен в сунской официальной истории (цз. 206) в объеме десяти цзюаней, но позднее, видимо, понес некоторый урон, потому что, по наблюдениям Ли Цзянь-го, в минских и цинских библиографиях (например, в «Записях о книгах Бай-чуаня» (*Бай чуань шу чжи* 百川書志) Гао Жу 高儒 XVI в.) «Лу и цзи» числится уже в восьми цзюанях [8, т. 2, с. 104—1041]. Нам известно о существовании как минимум четырех минских ксилографических изданий данного текста. Судя по сохранившимся заметкам, в разное время с ним работали многие минские и цинские книжники: Шэнь Ши-лун 沈士龍 (кон. XVI—перв. пол. XVII), Ху Чжэнь-хэн 胡震亨 (1569—1645), Хэ Чжо 何焯 (1661—1722), Хуан Пи-ле 黃丕烈 (1763—1825) и другие — «Лу и цзи» были весьма популярны. Ксилографические издания сборника, сделанные с минских списков в восемь цзюаней, дошли до нас в составе «Дао цзана» и других цинских книжных серий. Восемьдесят два фрагмента сохранилось в составе «Тай-пин гуан цзи»³.

¹ Перевод А.Б. Старостиной. Вэйян — ныне один из районов г. Янчжоу в пров. Цзянсу.

² Тем не менее некоторые фрагменты из сборника Ду Гуан-тина исследователи относят к новеллам чуаньци — так, в «Словаре критического прочтения новелл чуаньци эпох Тан и Сун» (*Тан Сун чуаньци пиньду цыдянь* 唐宋傳奇品讀辭典) вошел фрагмент «Вэнь Гуан-тун» 文廣通 [12, т. 2, с. 1064—1065].

³ Ли Цзянь-го указывает также на существование версии «Лу и цзи» в четырех цзюанях, но это все тот же текст, в котором каждые две цзюани объединены в одну; а также — в одной цзюани, например, в составе «Стены из речений» (*Шо фу 說郛*) Тао Цзун-и 陶宗儀 (1329—1412). Это сокращенная версия текста, в ней всего шестнадцать фрагментов, взятых из версии текста в восьми цзюанях [8, т. 2, с. 1041].

Список «Лу и цзи» в восемь цзюаней объединяет в себе сто тридцать семь фрагментов текста, распределенных по семнадцати тематическим разделам, имеется авторское предисловие¹. Все это включает в себя и современное издание текста «Лу и цзи»².

Предисловие к сборнику никакого программного заявления не содержит. В нем Ду Гуан-тин, начав с того, что «хоть совершенномудрый (т.е. Конфуций. — И.А.) и не говорил об удивительном, физической силе, хаосе и духах, канонические тексты, увещевания и исторические анналы нет-нет да и упомянут об этом», перечисляет различные сверхъестественные странности, которые «есть, не могут не появиться, а появившись и многожды преобразившись, уж не могут исчезнуть». И дня не проходит без удивительного, а оттого он, Ду Гуан-тин, на досуге и собрал этот сборник. Что-то он видел или слышал сам, что-то взял из сочинений предшественников, а получившееся назвал «Лу и цзи» (см.: [6, с. 133]). В качестве примеров подобных собраний тут названы «Записи обо всех вещах» (*Бо у чжи* 博物志) Чжан Хуа 張華 (232—300), «Записки, излагающие странное» (*Шу и цзи* 述異記) и «Записки слышанного о странном» (*И вэнь цзи* 異聞記) Чэнь Ши 陳寔 (104—187). Видимо, данные памятники были приняты Ду Гуан-тином за образец, а следовательно, он ориентировался на дотанские собрания удивительного — в первую очередь энциклопедического характера³. С точки зрения формы вышло не совсем так: несмотря на то что фрагменты, составляющие «Лу и цзи», разновеликие, те из них, которые не превышают в объеме пятидесяти иероглифов, можно пересчитать по пальцам (это короткие заметки об удивительных животных в духе «Бо у чжи»). Средний объем фрагмента в «Лу и цзи» превышает сотню знаков;

¹ Ли Цзянь-го добавляет еще двадцать восемь фрагментов из утерянной части «Лу и цзи»: в основном они содержатся в «Тай-пин гуан цзи» [8, т. 2, с. 1052—1054].

² Речь идет об издании в составе антологии «Большое обозрение бицзи сяошо эпохи Тан и Пяти царств» (*Тан У дай бицзи сяошо да гуань* 唐五代筆記小說大觀, т. 2, с. 1501—1553). Критический текст сборника «Лу и цзи» содержится в вышеупомянутом двухтомнике «Ду Гуан-тин цзи-чжуань шичжун цзицзяо» Ло Чжэн-мина. Также я знаю о вышедшем в 2013 г. в Чэнду отдельном издании этого сочинения под названием «Собранные и выверенные “Записки об отборных странностях”» (*Лу и цзи цзицзяо* 錄異記輯校), которое готовили сычуаньские филологи Ван Бинь 王斌, Цуй Кай 崔凱 и Чжу Хуай-цин 朱懷清. Это издание мне также не довелось раздобыть, но, судя по его оглавлению, помимо основного текста «Лу и цзи» сюда вошла еще одна — девятая — цзюань, где собраны вновь найденные фрагменты из «Лу и цзи», в ранних изданиях отсутствовавшие.

³ Нам известно два дотанских сборника с названием «Шу и цзи», и один принадлежит Цзу Чун-чжи 祖冲之 (429—500), а второй — Жэнь Фану 任昉 (460—508). Именно последний обычно относят к энциклопедическим собраниям удивительного, так что Ду Гуан-тин скорее всего имел в виду сочинение Жэнь Фана. Что же до «И вэнь цзи», то от этого сборника до нас дошло всего два фрагмента, и сказать, существовал ли он во времена Ду Гуан-тина и в каком виде, мы не можем.

не столь редки и такие, что вполне могут соперничать с самыми крупными фрагментами из «Шэнь сянь гань юй чжуань».

Хронологически «Лу и цзи» (в отличие от «Шэнь сянь гань юй чжуань») — сборник довольно пестрый: истории о персонажах древности здесь соседствуют с современными автору рассказами. Время действия некоторых фрагментов датировано точно — конкретным годом конкретного деиза правления (а иногда и конкретным днем конкретного лунного месяца); другие же датируются косвенно — благодаря известным историческим лицам, выступающим в них героями.

Как было сказано, «Лу и цзи» организованы в семнадцать тематических разделов. Это своеобразная энциклопедия удивительного, которое имеет отношение или к чудесам бессмертных или к иным чудесам даосского толка, — в фокусе внимания автора по-прежнему даосизм. И если в «Шэнь сянь гань юй чжуань» внимание Ду Гуан-тина сосредоточено на всевозможных случаях проявлений бессмертных в мире, то в «Лу и цзи» круг тем гораздо шире (хотя без бессмертных и здесь не обошлось).

О них идет речь уже в самом начале: в первой цзюани (двенадцать фрагментов) всего один тематический раздел — «Бессмертные» (Сянь 仙), который по содержанию весьма близок к «Шэнь сянь гань юй чжуань». Здесь фигурируют такие персонажи, как древний бессмертный Гуй-гу сяньшэн 鬼谷先生 (Гуй-гу-цзы 鬼谷子), о котором сказано, что он родился еще во времена мифического императора Хуан-ди и путешествовал на запад вместе с Лао-цзы. Фрагмент о Гуй-гу повествует о том, как он наставлял двух своих учеников, известных политиков и дипломатов Чжан И 張儀 (?—309/310 до н.э.) и Су Циня 蘇秦 (?—309 до н.э.).

Следующий фрагмент описывает явление во сне танскому императору Сюань-цзуну 玄宗 посланца с горы Лушань 廬山. Посланец был отправлен в мир людей с инспекцией и с повелением императору выстроить по этому случаю дворцовый комплекс на северо-западе от горы. Здесь же история о том, как обрел бессмертие автор «Хуайнань цзы» («Мудрец из Хуайнани» 淮南子) хуайнаньский князь Лю Ань 柳安 (179—122 до н.э.), который всю жизнь интересовался даосскими практиками: в один прекрасный день Лю Ань встретил некоего Ба-гуна 八公, дряхлого старца, который в доказательство своих необычайных умений обратился цветущим юношей, а потом открыл Лю Аню секрет бессмертия.

Во многих фрагментах «Лу и цзи», по справедливому замечанию Хоу Чжун-и 侯忠義, вымысел часто переплетается с реальностью [13, с. 244]. В результате исторически достоверный Лю Ань общается с загадочным, явно легендарным, Ба-гуном, а потом становится бессмертным, что, кажется, фактически не подтверждается.

Есть здесь истории явно фольклорного характера — видимо, из числа тех, которые Ду Гуан-тин слышал лично:

«По берегам реки в Эньчжоу скалистые стены протянулись на необозримую высоту. Там, наверху, есть пещера, и в той пещере обитает бессмертный. Плывущие по реке зовут его, окликают, [бессмертный] всегда к ним выходит, обычно весь в пурпурном, оглядывает речные берега, долго-долго стоит — почти недвижимо — и потом уходит. Под пещерой, в излучине реки, есть отмель, и проходящие лодки постоянно причаливают здесь к берегу, а потом, отдохнув, отправляются дальше.

Некий Лю Цзай-хун 劉宰宏 из Сюйчжоу однажды проезжал мимо этой отмели, и лодочник рассказал ему о бессмертном. [Лю] стал звать, крикнул несколько раз, и бессмертный действительно вышел.

На вершине той горы множество сталагмитов, торчащих непреклонно, непоколебимо, самые высокие — не более тысячи *чи*, а есть и в несколько сотен, сверкают ясно-белым блеском подобно застывшей простокваше, покрытой снегом. Человеческая нога туда не ступала. Это — обитель бессмертных» [6, с. 135]¹.

Во второй цзюани (семнадцать фрагментов) также всего один тематический раздел: «Странные люди» (*И жэнь* 異人).

«Некий Юань Ци 袁起 жил при Восточной Хань и был из Сянчжуна. Однажды дома он вдруг опьянел и лишь через три дня начал приходить в себя: поднялся, [его] вырвало, и все слышали винный дух. Рассказал, что он, Ци, вознесся [ввысь] и пил вино с небесными духами.

Потом [Ци] стал управителем Ханьяна — заранее предсказывал, когда будет урожай, а когда недород, днем выносил положительные решения [по делам], а в темное время — отрицательные.

[Однажды Ци] вскочил на облако, вознесся на небо, и больше его не видели» [6, с. 137]².

Остальные фрагменты этой цзюани носят сходный характер. Например, история о том, как провалившийся на экзаменах Ли Е 李業 (I в.) был застигнут по пути домой бурей и остановился на ночлег у необычайного старца,

¹ Эньчжоу — область, располагавшаяся на территории совр. пров. Гуандун. Сюйчжоу — область, располагавшаяся на территории совр. пров. Чжэцзян. Не более тысячи *чи* — то есть около трехсот сорока метров (как правило, в подобных случаях не следует воспринимать цифры буквально, но скорее как иносказание: высокий, но не чрезмерно. Если бы речь шла о действительно высоком объекте, то в качестве единицы измерения был бы, скорее всего, употреблен *чжан*, в десять раз *чи* превышающий, — около трех с половиной метров).

² Сянчжун — имеется в виду территория, занимаемая ныне пров. Хунань. Название восходит к протекающей здесь реке Сянцзян. Ханьян — ханьский уезд с административным центром в Аньлу, располагался на территории, занимаемой совр. г. Ханьян (пров. Хубэй), который входит в мегаполис Ухань.

который предсказал ему блестящую будущность. Или о сычуаньском даосе-отшельнике Цзин Чжи-го 景知果, который делил жилище с прирученными им горными тиграми и барсами. Или о приверженце даосизма Хуан Ци 黃齊, повстречавшем странного старика, совершенно седого, но с лицом как у младенца, который, непостижимым образом узнав о склонности Хуана к учению, даровал ему волшебную помощь от бедствия, что должно было случиться через пять лет. Иногда волшебная помощь принимает оригинальные формы: у даоса Ван Фа-сюаня 王法玄 был слишком большой и длинный язык, мешавший ему отчетливо декламировать «Дао дэ цзин», и явившийся Вану во сне Лао-цзюнь язык ему укоротил, решив тем самым мучавшую даоса проблему.

В начале повествования главный герой, если о нем сразу не сказано, что он даос, часто характеризуются как *хао дао* 好道, то есть как человек, который «питал пристрастие к даосизму», *чан хао дао* 常好道 «всегда имел пристрастие к даосизму» или другим сходным образом, что сразу задает тон повествованию. Герои этого раздела, по наблюдениям Ло Чжэн-мина, делятся на три категории: умелые предсказатели, люди, обладающие какими-то странностями от рождения, и даосы (приверженцы) даосизма владеющие волшебным искусством [1, с. 255].

Третья цзюань (одиннадцать фрагментов) содержит четыре тематических раздела: «Верность» (Чжун 忠, три фрагмента), «Сыновняя почтительность» (Сяо 孝, три фрагмента), «Услышанные мольбы» (Гань ин 感應, два фрагмента) и «Странные сны» (И мэн 異夢, три фрагмента)¹. Далеко не все фрагменты здесь содержат элементы волшебного. Первый раздел полностью посвящен событиям, которые происходили, когда император Си-цзун был вынужден покинуть столицу и спастись в Шу. Во втором собраны образцы исключительной сыновней почтительности — такие, как Инь Сюань-чжи 陰玄之, который столь искренне скорбел по родителям, что его плачу и причитаниям стали жалобными завываниями вторить сначала дикие тигры, а потом духи и души умерших. Третий раздел рассказывает о чудесных вмешательствах бессмертных в судьбу страждущих, которыми овладел страшный недуг, а в разделе о странных снах описываются сны (с даосским подтекстом), которые потом оказываются вещими.

¹ Наличие таких разделов, как «Верность» и «Сыновняя почтительность», вовсе не противоречит даосскому характеру сочинения Ду Гуан-тина, ибо еще в «Мудреце, объемлющем первозданную простоту» (Бао-пу-цзы 抱朴子) цзиньского Гэ Хуна 葛洪 (283—343) в ответ на вопрос о том, должны ли стремящиеся обрести Дао-Путь вначале накопить заслуги для этого, сказано: «Взыскующие бессмертия должны считать корнем преданность, сыновнюю почтительность и поведение, следующее нормам гуманности и верности. Если совсем не совершенствоваться в добродетельном поведении, а только заниматься магией, то продления жизни обрести невозможно» [11, с. 59]. (Перевод Е.А. Торчинова).

Четвертая цзюань (десять фрагментов) содержит только один раздел — «Души умерших и духи» (*Гуй шэнь* 鬼神). Филологически она более интересна: некоторые из входящих в цзюань фрагментов близки к новеллам чуаньци. Здесь, как ясно из названия, собраны истории о встречах с душами умерших и разными духами. Примечателен рассказ (довольно объемный, около восьмисот иероглифов) о некоем *цзиньши* Цуе 崔, который направлялся в столицу и глубокой ночью вдруг натолкнулся на роскошную усадьбу, напоминавшую резиденцию *цзедуши*, из которой выезжал большой отряд вооруженных латников. Цуй последовал за ними и узнал, что это — выезд, который дух горы выслал навстречу небесному чиновнику (тоже по фамилии Цуй). *Цзиньши* Цую удалось встретиться со своим однофамильцем, после чего следует описание их совместного пира. Выйдя за ворота усадьбы, Цуй вдруг встретил мужа тетки по отцу, старика, который со слезами на глазах стал просить передать небесному чиновнику просьбу назначить его на пост духа одной из вершин Южных гор¹. Цуй, пользуясь знакомством, просьбу передал, а небесный чиновник ее удовлетворил. Старик, вне себя от переполняющего его чувства признательности, в благодарность сообщил Цую о грядущем разливе реки Вэйшуй, в котором погибнет много людей. Тут небесный чиновник разрешил духу горы удалиться, Цуя тоже проводили к выходу. Внезапно «он оказался в храме — один, чувствуя себя так, словно ото сна очнулся» [6, с. 145]. А летом действительно случилось наводнение, спасся один заранее предупрежденный Цуй². Было ли виденное Цуем действительно сном — Ду Гуан-тин не уточняет.

В пятой цзюани (двадцать восемь фрагментов) семь тематических разделов, это своеобразный бестиарий с даосской спецификой: «Драконы» (*Лун* 龍, шесть фрагментов), «Странные тигры» (*И ху* 異虎, два фрагмента), «Странные черепахи» (*И гуй* 異龜, два фрагмента), «Письмена [на панцирях], о которых слышал» (*Ту и взнь* 圖以聞, три фрагмента), «Странные морские черепахи» (*И юань* 異龜, два фрагмента), «Странные змеи» (*И шэ* 異蛇, семь фрагментов) и «Странные рыбы» (*И юй* 異魚, шесть фрагментов). Содержание пятой (а также шестой, седьмой и восьмой цзюаней) по структуре напоминает «Записи обо всех вещах» (*Бо у чжи* 博物志) Чжан Хуа 張華 (232—300).

¹ Здесь скорее всего имеются в виду священные для даосов горы Чжуннаньшань 終南山 в пров. Шэньси, одно из мест пребывания даосских бессмертных.

² Данный фрагмент — редкий в «Лу и цзи» случай, когда после текста идет ссылка на источник информации: «Рассказал помощник начальника ведомства по делам августейшей родни Ван Цзинь, по второму имени Да-цин» (*Цзунчжэн Ван Да-цин Цзинь шо* 宗正王大卿鄩說). Этот Ван Цзинь 王鄩 (кон. IX—перв. пол. X в.) по всей вероятности, был одним из сыновей позднетанского *цзедуши* Ван Чу-чжи 王處直 (862—922), закончившего жизнь в темнице.

«Обитель князя морских драконов — на восток от Сучжоу в море на пять-шесть дней пути, перед небольшими островами, где на сотню с лишним *ли* со всех сторон лежит вода, темная и туманная. Вода там чистая, нет ветра, но ходят волны высотой в несколько чжанов. Корабли не смеют и приближаться [к тем местам]. Корабли могут проплыть, лишь когда прибывает вода и волны исчезают. А если ночью издали смотреть, то над теми водами красное сияние горит, будто ясный день, и на сотню с лишним *ли* сливается с небом. Моряки между собой судачат, что дворец князя драконов под этими [водами]» [6, с. 148].

Здесь есть и другие истории, сюжетные. Например, о жившем при Тан правителе Чэнду Лю Цзы-хуа 劉子華, который удостоился свидания с дочерью дракона, а после этого пропал: «Молва гласит: коль попадешь во дворец дракона, то повезет бессмертным водным стать!» [6, с. 148]. Или о яйцах, отложенных драконом в колодце в области Цзинчжоу (ныне юго-восток пров. Хубэй), которые забрал некий даос, а потом в округе ослепли все кони. Некоторые фрагменты, несмотря на общую даосскую направленность «Лу и цзи», к даосизму отношения не имеют и могли бы встретиться нам в любом другом сборнике сходной тематики.

«В верховьях одной из рек в Шу местные жители поймали большую морскую черепаху — крупнее обычных, высотой больше *чи*, с красной каемкой на панцире. Бросили ее в котел вариться, [но черепаха] лишь резвилась там в свое удовольствие. Прибавили огня, за день вода вся выкипела — а черепаха жива! Все страшно перепугались, решили: это какой-то дракон. Выпустили черепаху в реку, [она] заскользила по волнам и пропала из виду» [6, с. 150].

Собранные здесь фрагменты в основном описывают разные удивительные свойства животных. Примерно то же мы встречаем и в шестой цзюани, где в единственном разделе «Пещеры» (Дун 洞) содержится семь дотошных описаний даосских пещер. Это объемные тексты, в которых о пещерах сообщаются не только географические подробности, но и точные размеры, а также легенды, с пещерами связанные; здесь также содержатся выписки из памятников, имеющих отношение к этим пещерам.

Седьмая цзюань (двадцать четыре фрагмента) содержит два тематических раздела: «Странные воды» (И шуй 異水, восемь фрагментов) и «Странные камни» (И ши 異石, шестнадцать фрагментов). Она похожа на шестую. Восьмая цзюань «Лу и цзи» (шестнадцать фрагментов) включает один раздел — «Странные могилы» (И му 異墓).

«Могила Сюй Цзина 許靜 располагается в семи-восьми *ли* прямо на запад за воротами Яньцюмэнь города Чэнду. Там в поле — огромный могильный холм. Говорят, это и есть могила Сюй Цзина. Если крестья-

нин-пахарь или же какая домашняя скотина повредят холм, то беда случится непременно. От многих могил поздних военачальников, что стояли заброшенными в диких полях, уже давно ничего не осталось, а этот величественный холм все стоит, никто тронуть его не смеет! А Цзин при Раннем Шу по чиновничьей лестнице дошел до поста *дасыту*» [6, с. 159]¹.

Материал этих цзюаней представляют интерес в первую очередь для специалистов, занимающихся исторической географией или историей даосизма, а также легенд и преданий, связанных с могилами.

«Лу и цзи» — сборник, который, с одной стороны, демонстрирует стремление к энциклопедичности охвата материала, формально ограниченного даосскими темами. С другой — некоторые фрагменты этого сборника следуют традиции ранних дотанских сяшо энциклопедического характера, творчески их развивая. Структура «Лу и цзи» отчасти схожа с организацией материала в «Записках о поисках духов» (*Соу шэнь цзи* 搜神記) Гань Бао 干寶 (280?—336): основу первых четырех цзюаней здесь также составляют истории и легенды о бессмертных, после чего речь идет о превращениях и оборотничестве, а потом о душах умерших, то есть — от высшего к низшему. В первой половине сборника Ду Гуан-тина достаточно объемных занимательных историй, достойных быть причисленным к новеллам чуаньци, если бы не крайняя скудность в использовании художественных средств. Во второй — гораздо больше записей сравнительно коротких, тяготеющих к дотанской традиции. Язык сборника легок и лишен вычурности, это достойный образчик сяшо о бессмертных, хотя, по справедливому замечанию Чэн И-чжуна 程毅中, в нем, к сожалению, так мало подлинно художественных произведений [14, с. 329]. В целом же «Шэнь сянь гань юй чжуань» и «Лу и цзи» демонстрируют нам как широту даосских интересов Ду Гуан-тина и их разнообразие, так и представляют собой бесценные историко-этнографические источники, полезные при изучении китайского даосизма и даосских верований танского времени.

ИСТОЧНИКИ И ЛТЕРАТУРА

1. Ло Чжэн-мин. Ду Гуан-тин даоцзю сяшо яньцзю (Исследование даосских сяшо Ду Гуан-тина). Чэнду, Башу чубаньшэ, 2005. 394 с. 羅爭鳴。杜光庭道教小說研究。成都：巴蜀出版社，2005年。394頁。

¹ *Дасыту* (*сыту*) — один из так называемых «трех гунов» (другие два: *тайвэй*, Великий защитник, и *сыкун*, Ведающий работами). В. М. Рыбаков предлагает переводить этот термин как «Ведающий нравами» [15, с. 93]. Это помощник государя, одна из высших государственных должностей с неопределенными обязанностями. Термин «дасыту» применялся с глубокой древности и по ханьское время, но уже в конце правления Хань иероглиф *да* 大 был из этого названия удален. Или при Раннем Шу звучание этой должности было восстановлено в изначальном виде или же это просто ошибка в тексте.

2. Филонов С.В. Золотые книги и нефритовые письма: даосские письменные памятники III—VI вв. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2011. 656 с.
3. Ло Чжэн-мин. Ду Гуан-тин чжушу каобянь (Разыскания о сочинениях Ду Гуан-тина) // Цзунцзясяою яньцзю (Религиоведческие исследования). 2004. № 4. С. 56—73. 羅爭鳴。杜光庭著述考辨 // 宗教學研究, 2004年。№ 4。頁56—73。
4. Сунь И-пин. Ду Гуан-тин пинчжуань (Критическая биография Ду Гуан-тина). Наньцзин: Наньцзин дасюэ чубаньшэ, 2005. 584 с. 孫亦平。杜光庭評傳。南京: 南京大學出版社, 2005年。584頁。
5. Сунь И-пин. Ду Гуан-тин сысян юй Тан Сун даоцзяо дэ чжуаньсин (Взгляды Ду Гуан-тина и трансформация даосизма при Тан и Сун). Наньцзин: Наньцзин дасюэ чубаньшэ, 2004. 332 с. 孫亦平。杜光庭思想与唐宋道教的转型。南京: 南京大學出版社, 2004年。332頁。
6. Чжунхуа Дао цзан / Чжан Цзи-юй чжубянь (Китайский Даосский канон / Главный редактор Чжан Цзи-юй). Пекин: Хуася чубаньшэ, 2004. Т. 45. 628 с. 中華道藏 / 張繼禹主編。北京: 華夏出版社, 2004年。第45冊。628頁。
7. Проза Тан и Сун / Перевод с китайского В.М. Алексеева, О.Л. Фишман, А.А. Тишкова, И.А. Алимова, А.Б. Старостиной. Отв. ред. и сост. И.А. Алимов. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2015. 512 с.
8. Ли Цзянь-го. Тан Удай чжигуай чуаньци сюйлу (Заметки о сяошо об удивительном и новеллах чуаньци эпох Тан и Пяти царств). Тяньцзинь: Нанькай дасюэ чубаньшэ, 1993. Т. 1—2. 1300 с. 李劍國。唐五代志怪傳奇敘錄。天津: 南開大學出版社, 1993年。上下冊。1300頁。
9. Нин Цзя-юй. Чжунго вэньянь сяошо цзунму тияо (Сводный аннотированный каталог китайской прозы сяошо на классическом языке). Цзинань: Цилу шушэ, 1996. 592 с. 寧稼雨。中國文言小說總目提要。濟南: 齊魯書社, 1996年。592頁。
10. Тай-пин гуан цзи / Ли Фан дэн бянь (Обширные записки годов Тай-пин / Составили Ли Фан и др.). Пекин: Жэньминь вэньсюэ чубаньшэ, 1959. Т. 1—5. 4106 с. 太平廣記 / 李昉等編。北京: 人民文學出版社, 1959年。1—5冊。4106頁。
11. Гэ Хун. Баопу-цзы / Пер. с китайского, коммент., предисл. Е.А. Торичнова. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. 384 с.
12. Тан Сун чуаньци пиньду цыдянь / Ли Цзянь-го чжубянь (Словарь критического прочтения новелл чуаньци эпох Тан и Сун / Под редакцией Ли Цзянь-го). Пекин: Синь шицзе чубаньшэ, 2007. Т. 1—2. 1594 с. 唐宋傳奇品讀辭典 / 李劍國主編。北京: 新世界出版社, 2007年。1—2冊。1594頁。
13. Хоу Чжун-и. Суй Тан Удай сяошо ши (История прозы сяошо эпох Суй, Тан и Пяти царств). Ханчжоу: Чжэцзян гуцзи чубаньшэ, 1997. 274 с. 侯忠義。隋唐五代小說史。杭州: 浙江古籍出版社, 1997年。274頁。
14. Чэн И-чжун. Тандай сяошо ши (История прозы сяошо эпохи Тан). Пекин: Жэньминь вэньсюэ чубаньшэ, 2011. 398 с. 程毅中。唐代小說史。北京: 人民文學出版社, 2011年。398頁。
15. Рыбаков В.М. Танская бюрократия. Т. 1: Генезис и структура. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2009. 512 с.

И.В. Белая

Институт востоковедения РАН

МУДРЕЦ ДВОЙНОГО ЯН: ПРЕДЫСТОРИЯ ДАОССКОГО УЧЕНИЯ ЦЮАНЬЧЖЭНЬ



В методике «тектолого-филологической герменевтики», предложенной С.В. Филоновым для изучения даосских сочинений, важное место занимает «концепция Встречи». В ее основе лежит изучение экстралингвистического контекста сочинений, концепций, доктрин, т.е. исследование той культурной среды, в которой создавалось то или иное сочинение или религиозное учение. С.В. Филонов предлагает рассматривать «череду встреч» автора как «маркеры литературных связей», указывающие «как на пройденные, так и на не пройденные пути, рождаемые творческим воображением» [1].

Настоящая статья будет посвящена изучению жизни и духовного пути основателя даосского учения Полного совершенства (Цюаньчжэнь 全真) Ван Чун-яна 王重陽 (1113—1170). Основой исследования послужили жизнеописания этого даосского деятеля, воспоминания его учеников, записи на стелах, настенные росписи монастырей и поэзия самого Ван Чун-яна¹. Это позволит уточнить некоторые содержательные аспекты учения Ван Чун-яна и узнать о самых ранних этапах становления и развития школы Полного совершенства в XII в.

Согласно «Иллюстрированным жизнеописаниям, [повествующим] о происхождении небожителей-сяней правильной линии преемства [школы]

¹ Краткое описание основных источников для изучения жизнедеятельности Ван Чун-яна и доктринальных особенностей созданного им учения приведено в нашей статье, см. [2].

Золотого лотоса», основатель школы Цюаньчжэнь Ван Чун-ян¹ был родом из села Давэйцунь 大魏村, что около города Сяньяна 咸陽 (округа Цзинчжао, совр. пров. Шэньси). Изначальное имя (*ши мин*) даосского патриарха было Чжун-фу 中孚, фамилия Ван 王, второе имя (*цзы*) Юнь-цин 允卿, сам же он любил себя называть Ван Хай-фэн 王害風 (Ван Лихой ветер). После принятия даосизма он сменил свое имя на Чжэ 嘉 (Мудрый), взял второе имя Чжи-мин 知明 (Познавший просветление) и прозвище (*хао*) Чун-ян-цзы 重陽子 (Мудрец Двойного ян) [11, с. 60].

В дошедших до наших дней собраниях поэтических произведений Ван Чун-яна присутствуют стихотворные строки, в которых он рассказывает о себе. Так, из «Собрания [поэтических произведений] Чун-яна о Полном совершенстве» мы узнаем, что он был третьим сыном в семье: «Имя — Чжэ 喆, по старшинству — третий, происхожу из рода Ванов. Второе имя Чжи-мин-цзы 知明子 (Мудрец, познавший просветление), прозвище Чун-ян» [12, с. 299]. Происхождение своего даосского имени Ван разъясняет в поэме из «Собрания [поэтических произведений] Чун-яна об учении и преобразованиях» (Чун-ян *цзяо хуа цзи* 重陽教化集):

在關中名并兩吉，字知明，到寧海又添一吉，字智明。

«Живя в Гуаньчжуне (пров. Шэньси — И.В.), в имени объединил два [иероглифа] «удача» (*цзи* 吉), [взяв] второе имя «Познавший просветление» (Чжи-мин 知明). Придя в Нинхай, снова добавил [к имени] один [иероглиф] «удача», второе имя — «Светоч мудрости» (*чжи мин* 智明)» [13, с. 369].

Таким образом, два иероглифа *цзи* 吉 образовали иероглиф *чжэ* 喆 — «Мудрый», который стал вторым именем Ван Чун-яна, а три иероглифа *цзи* вместе образовали иероглиф *чжэ* 嘉, который хотя и имеет более сложное написание, но обладает тем же самым значением и прочтением.

Американский специалист в области даосизма Луис Комяты указывает на связь даосского прозвища «Чун-ян» 重陽 (Двойное ян), которое носил основатель учения Цюаньчжэнь, с именами двух других важных фигур в истории даосизма — легендарных даосских подвижников Чжун-ли Цюаня 鍾離權 и Люй Дун-биня 呂洞賓 к которым данная школа возводит свое духовное происхождение. Входящий в прозвище Ван Чун-яна иероглиф *ян* 陽 присутствует и в даосских именах этих наставников — «Правильный ян» (Чжэн ян 正陽)

¹ Сведения о Ван Чун-яне содержатся в ряде работ зарубежных исследователей: [3; 4; 5, р. 1118—1123; 6, р. 4—10, 126—129, 132—134, 140—142; 7, р. 36—52]. Детальное обсуждение жизнедеятельности Ван Чун-яна представлено в монографиях японского даолога Хатии Кунио «Исследование даосизма в в эпоху Цзинь: Ван Чун-ян и Ма Дань-ян» [8] и китайского исследователя Го У «Жизнеописание патриарха Цюаньчжэнь Ван Чун-яна» [9]. На русском языке биографии Ван Чун-яна посвящен только небольшой абзац в монографии Е.А. Торчинова [10, с. 370].

было религиозным именем Чжун-ли Цюаня, а «Чистый ян» или «Чистый свет» (Чунь ян 純陽) — Люй Дун-биня [7, р. 221—222]. Также Л. Комяты обращает внимание на сходство прозвища Вана с двумя именами Лао-цзы, который, согласно «Жизнеописаниям божественных небожителей» (Шэнь сянь чжуань 神仙傳)¹, носил имя Чун-эр 重耳 и прозвище Бо-ян 伯陽 [7, р. 39, п. 17]. На первый взгляд, такое совпадение не должно казаться удивительным, ведь недалеко от места рождения Ван Чун-яна располагаются знаменитые горы Чжуннаньшань, считающиеся «колыбелью монашеского даосизма». Именно там расположен даосский монастырь Лоугуань 樓觀, где, согласно традиции, уходящий на Запад мудрец Лао-цзы передал «Пятитысячесловник» (т.е. «Дао Дэ цзин») стражу пограничной заставы Инь Си². Возможно, непосредственная близость первоначального ареала распространения учения Ван Чун-яна к горам Чжуннаньшань оказала определенное влияние как на его содержательный аспект, так и на организационную структуру в целом. Известно, что «Дао Дэ цзин» особенно чтит в школе Цюаньчжэнь³, а сам Лао-цзы входил в число пяти духовных патриархов этой монашеской традиции⁴. В 1236 г.

¹ «Жизнеописания божественных небожителей» (Шэнь сянь чжуань 神仙傳) [14] — составил даосский деятель, алхимик и собиратель даосских текстов IV в. Гэ Хун 葛洪 (284—364), автор не менее знаменитого произведения «Мудрец, объемлющий первозданную простоту» (Баопу-цзы 抱朴子). Оригинальный текст «Жизнеописаний божеств и небожителей» был рано утрачен, однако многие части этой работы цитировались в различных даосских сочинениях и энциклопедиях периода Шести династий и Тан, что дало возможность заново произвести ее компиляцию в эпоху Сун. Однако в варианте «Шэнь сянь чжуань» из «Дао цзана» такой вариант написания имени Лао-цзы отсутствует и появляется только в «Дао цзан цзин хуа лу» 道藏精華錄, составленном Дин Фу-бао 丁福保 в 1922 г. С переводом и изучением «Шэнь сянь чжуань» можно ознакомиться в монографии Р. Кэмпэни [15]. Подробно о жизнедеятельности Гэ Хуна и трактате «Мудрец, объемлющий первозданную простоту» писал Е.А. Торчинов [10, с. 288—292; 16, с. 89—94, 176—602].

² Подробно о встрече Лао-цзы со стражем заставы Инь Си по пути на Запад см.: [17; 18, с. 48—53; 19].

³ «В «Чун-ян Цюаньчжэнь цзи» Ван Чун-ян рекомендует «досконально изучить 5000 слов Дао Дэ [цзина]» тем, кто хочет «обозревать пустоту-отсутствие и Сад семи драгоценностей» и познать «невидимое и неслышимое, неощутимое и сокровенное», см.: [12, с. 352]. Известно, что второй патриарх школы Цюаньчжэнь Ма Дань-ян советовал своим ученикам досконально исследовать 5000 слов «Дао Дэ цзина» для того, чтобы совершенствоваться в даосском учении, а также рекомендовал прочесть комментарий Хэ-шан-гуна на «Дао Дэ цзин». Третий патриарх Лю Чан-шэн написал комментарий к «Дао Дэ цзину», который, к сожалению, не сохранился до наших дней [20, с. 355].

⁴ К началу XIV в. в число Пяти патриархов входили Лао-цзы, Дун-хуа ди-цзюнь, Чжунли Цюань, Люй Дун-бинь и Лю Цао. В современных богослужениях (гун кэ 功課) школы Лунмэнь 龍門 (Врата дракона) — субнаправления Цюаньчжэнь, место Лао-цзы занял Ван Чун-ян [7, р. 481]. Такая перестановка обусловлена не отождествлением Ван Чун-яна с Лао-цзы, а распространением учения Цюаньчжэнь, которое изначально сформировалось

под руководством Инь Чжи-пина обитель Лоугуань перешла под протекторат школы Цюаньчжэнь и до сих пор остается одним из ее важнейших действующих монастырей [6, . 208, п. 49; 24]¹. Однако несмотря на почетное место, занимаемое Лао-цзы в традиции Цюаньчжэнь, предположение Л. Комяты о сходстве прозвища Ван Чун-яна кажутся нам сомнительными. В источниках самой школы Цюаньчжэнь не используется его имя из «Шэнь сянь чжуань», т.е. не говорится, что Лао-цзы звали Чун-эр 重耳. Например, в жизнеописании Лао-цзы — Хунь-юань Лао-цзы 混元老子 (Старый мудрец [возникший] из хаотичного начала) из «Иллюстрированных жизнеописаний, [повествующих] о происхождении небожителей-сяней правильной линии преемства [школы] Золотого лотоса», его имя указано как Ли Эр 李耳: «Лао-цзы носил фамилию Ли 李, имя Эр 耳, второе имя Дань 聃» [11, с. 58].

На стеле «Перепись имен [последователей] Совершенного и изначального сообщества Великого дворца Долголетия Чун-яна в горах Чжуннаньшань» (Чжуннаньшань Да Чун-ян ваньшоу гун чжэнь юань хуэй ти мин цзи 終南山大重陽萬壽宮真元會題名記), установленной в 1288 г. даосом школы Цюаньчжэнь Мао Чжи-сюанем 茅志宣, описывающей божественное происхождение Лао-цзы, его также зовут Ли Эр:

因指李樹曰：此吾姓也。諱耳，字伯陽，生而皓首，故稱曰老子。

«Тут же [Лао-цзы] указал на дерево сливы (ли 李) и сказал: “Это моя фамилия”. Его называли Эр 耳, по второму имени — Бо-ян 伯陽. Он родился с седой головой, поэтому его звали Лао-цзы 老子» [25, с. 73].

Что касается прозвища Ван Чун-яна, то в китайской культуре «Двойным ян» называют праздник Двойной девятки, который отмечают в 9 день

на севере Китая (а потому считается Северным направлением традиции «внутренней алхимии»), на юг — в горы Уданшань 武當山. В связи с этим, в гимны в честь божеств и небожителей, входящие в состав торжественных литургий (бао гао 寶誥), которые поются на утренних и вечерних службах, были добавлены пять патриархов Южного направления традиции «внутренней алхимии» (Нань цзун у цзу 南宗五祖) — Чжан Цзы-ян 張紫陽 (984—1082), Ши Тай 石泰 (1022—1158), Сюэ Дао-гуан 薛道光, Чэнь Нань 陳楠 (?—1213) и Бай Юй-чань 白玉蟾 (1194—1229?). Подробно о Южном направлении «внутренней алхимии» см.: [21]. О Чжан Цзы-яне (он же Чжан Бо-дуань) и репрезентативном сочинении Южной школы алхимии «Главы о прозрении истины» (У чжэнь нянь 悟真篇) см. [22]. В свою очередь, Ван Чун-яна включили в группу пяти патриархов Северного направления (Бэй цзун у цзу 北宗五祖), в которую вошли так же Ван Сюань-фу 王玄甫 (Дун-хуа ди-цзюнь 東華帝君), Чжунли Цюань, Люй Дун-бинь и Лю Хай-чань, см.: [23, р. 62—64]. Лао-цзы, с этого момента, стал отождествляться с Небесным достопочтенным Дао и Дэ (Дао-Дэ тянь-цзунь 道德天尊) и был причислен к группе божеств, которую называют Три Чистых (Сань цин 三清) — к Небесному достопочтенному Изначального начала (Юань-ши тянь-цзунь 元始天尊) и Небесному достопочтенному Духовной драгоценности (Лин-бао тянь-цзунь 靈寶天尊) [23, р 70, п. 155].

¹ Подробно с историей обители Лоугуань от истоков до наших дней можно познакомиться в работах С.В. Филонова [17; 18, с. 47—64].

9 лунного месяца. В народной традиции этот день символизирует сбор урожая, а в даосизме связан с астральной символикой — в этот день даосы поклонялись Девяти повелителям девяти звезд созвездия Большой Медведицы или Северного Ковша (*Бэй доу* 北斗), управляющих судьбой человека и продолжительностью его жизни, см.: [18, с. 150]. В учении «внутренней алхимии» девятка это число «зрелого *ян*», соответственно «Двойная девятка» — это и есть «Двойной *ян*» (*чун ян* 重陽).

Жизнеописания рассказывают удивительную историю появления на свет будущего даосского патриарха. Согласно преданиям, мать зачала Ван Чун-яна в результате чудесного сна, в котором ей приснился маленький ребенок, и вынашивала его двадцать четыре месяца и восемнадцать дней. За это время в ее теле соединились вместе двадцать четыре животворящих дыхания-*ци* и родился Совершенный [26, с. 114].

Его появление на свет пришлось на годы правления сунского императора Хуэй-цзуна 徽宗 (правил 1101—1125 гг.), во второй год эры Чжэн-хэ 政和 (1111—1118) под циклическими знаками *жэнь-чэнь* в двадцать второй день двенадцатого лунного месяца по традиционному китайскому летоисчислению (т.е. 11 января 1113 г.). В «Иллюстрированных жизнеописаниях, [повествующих] о происхождении небожителей-*сяней* правильной линии преемства [школы] Золотого лотоса» сообщается, что в молодости у наставника были красивые бакенбарды, большие глаза и рот, ростом он был выше шести *чи*¹. Он обладал даром красноречия и превосходил других в физической силе, постиг канонические книги и исторические сочинения, был хорошим наездником и метко стрелял из лука [11, с. 60]. Его семья принадлежала к довольно обеспеченным землевладельцам, которые пострадали от набегов во время завоевания Шэньси чжурчжэнями в 1131 г. [7, р. 36]. Однако даже в эти неспокойные времена, когда вокруг царили разруха и голод, Ван Чун-ян проявлял милосердие к пострадавшим людям, демонстрируя величие своего духа. Согласно «Продолжению “Всепроникающего зеркала совершенных и небожителей минувших времен, воплотивших Дао-Путь”», в восьмой год эры Тянь-хуэй 天會 (1131 г.) наступил голод, но семейство Ванов жило в достатке, пока разбойники не разорили их владения. Правительственные войска задержали бандитов и хотели их казнить, но Ван Чун-ян умолял отнестись к ним с милостью и отпустить, ссылаясь на то, что их поступок был продиктован царившим в округе голодом [27, с. 579].

В жизнеописаниях приводится очень мало информации о ранних годах жизни Ван Чун-яна. В одном из своих стихотворений даосский наставник пишет, что в молодости он был поклонником китайского музыкального театра,

¹ Во времена эпох Сун (960—1279) и Юань (1280—1367) 1 *чи* = 30,72 см.

а театральные представления любил смотреть за кубком вина [12, с. 304; 8, с. 24]. В «Погодовых хрониках Семи совершенных» говорится, что в юности будущий даосский патриарх решил пойти по стезе ученого и получил степень *цзиньши* (высшая ученая степень в системе государственных экзаменов *кэцзюй* — И.Б.), затем он продолжил обучение в Цзиньчжао, где изучал литературу [28, с. 70]. В начале эры *Тянь-цзюань* 天眷 под знаками *моу-у* (1138 г.), во время правления цзиньского Си-цзуна (правил 1136—1148 гг.), в возрасте двадцати семи лет, Ван Чун-ян отказался от карьеры ученого и решил стать военным. Кажется, что Ван весьма серьезно относился к военной службе, поскольку он изменил свое имя на Ши-сюн 世雄 (Современный герой) и взял второе имя Дэ-вэй 德威 (Добродетельный и величественный). Он начинает воодушевленно изучать военную стратегию и заслуживает степень *у-цзюя* (ученая степень военного, успешно сдавшего экзамены по военному делу — И.Б.) [Там же]. Как отмечает Л. Комяты, карьера чиновника и военного, которые вначале выбрал Ван Чун-ян, являлись теми двумя путями, которые предпочитала китайская знать во времена экспансии чжурчжэньской империи Цзинь [7, р. 37]. Однако в жизнеописаниях нет однозначного мнения, добился ли Ван успеха на выбранных путях, как и не говорится о том, чем в итоге занимался будущий даосский патриарх. С. Эскилдсен, опираясь на информацию из провинциальных историко-географических описаний, сообщает, что в результате Ван Чун-ян получил должность мелкого чиновника в городке Ганьхэ и отвечал за сбор налога с продаж вина [6, р. 4].

Нам ничего не известно о жизни Ван Чун-яна в возрасте от 30 до 46 лет (с 1143 по 1159 гг.). Можно было бы предположить, что именно в это время Ван Чун-ян начал свой путь самосовершенствования. Однако в одной из поэм под названием «Гимн о пробуждении к совершенству» (*У чжэнь гэ* 悟真歌) Ван Чун-ян говорит, что в этот период своей жизни он не уделял время ни своей семье, ни самосовершенствованию (*бу сю цзя е, бу сю шэнь* 不修家業不修身) [12, с. 327; 3, р. 98]. Следующим за этим периодом событием становится его переезд в Люцзян. Как предполагает Л. Комяты, причина его уединения в Люцзяне связана с разочарованием в жизни [7, р. 38]. Однако «Иллюстрированные жизнеописания, [повествующие] о происхождении небожителей-сяней правильной линии преемства [школы] Золотого лотоса» сообщают, что поводом к его переезду стали народные волнения. Когда начались мятежи, Ван Чун-ян устремился прочь от мирской суеты, оставил светское общество и зажил жизнью затворника в деревеньке Люцзян уезда Чжуннань. К этому времени он обзавелся семьей, совсем отошел от дел, дни свои проводил в праздности и утешал себя вином, постоянно приговаривая: «В прежние времена я выглядел как *цзюйши* («ученый-конфуцианец на покое», т.е. не занимающий официального поста — И.Б.), а ныне я Ван Лихой

ветер (Ван Хай-фэн 王害風)» [11, с. 60]. О происхождении этого прозвища говорится в «Продолжении “Всепроникающего зеркала совершенных и небожителей минувших времен, воплотивших Дао-Путь”»: «В Гуаньчжуне сумасшедших (куан 狂) называли “Лихой ветер” (хай-фэн 害風), вот он так себя и назвал» [27, с. 580].

Жизнь Ван Чун-яна изменилась в 48 лет после встречи с небожителями. Как гласит легенда, это событие произошло при цзиньском Хай-лин-ване 海陵王 (правил 1149—1160 гг.), в четвертый год эры Чжэн-лун 正隆 (1159 г.) под знаками *ци-мао*, в день полнолуния шестого лунного месяца. В харчевне городка Ганьхэчжэнь Ван Чун-ян встретил двух человек, чей возраст и вид был одинаков — бродяги с нечесаными волосами, облаченные в пестрые лохмотья. Не выказав пренебрежения, Ван с почтением пригласил их разделить с ним трапезу и был удостоен получить от них даосское учение и стать посвященным в тайны даосских методов [11, с. 60]. Как повествуют жизнеописания, вторая встреча с небожителями случилась в пятый год эры Чжэн-лун (1160 г.), что приходится на циклические знаки *гэн-чэнь*. На празднике Середины осени в городе Лицюане, что расположен к северо-западу от Сяньяна, Ван Чун-ян вновь повстречал своих таинственных наставников. Поспешив отвесить поклоны, он пригласил их в таверну, где бессмертные передали Вану «Тайные речи в пяти главах» (*Би юй у пянь* 秘語五篇):

其一篇曰: 驀臨秦地, 泛遊長安, 或貨丹於市邑, 或隱跡於山林, 因循數載, 觀見滿目蒼生, 盡是兇頑下鬼。今逢吾弟子, 何不頓拋俗海, 猛悟浮囂, 好餐霞於碧嶠之前, 堪煉氣於松峰之下, 斡旋造化, 反覆陰陽, 燦列宿於九鼎之中, 聚萬化於一壺之內, 千朝功滿, 名挂仙都, 三載殷勤, 永鎮萬劫。恐爾來遲, 身沉泉下。其二曰: 莫將樽酒戀浮囂, 每向塵中作繫腰。龍虎動時拋雪浪, 水聲澄處碧塵消。自從有悟途中色, 意蹉跎不計聊。一朝九轉神丹就, 同伴蓬萊去一遭。其三曰: 蛟龍煉在火烽亭, 猛虎擒來囚水精。強意莫言胡論道, 亂說縱橫與事情。其四曰: 鉛是汞藥, 汞是鉛精, 識鉛識汞, 性住命停。其五曰: 九轉成, 入南京, 得知友, 赴蓬瀛。

«В первой главе говорилось: “Мы объезжали и осматривали земли Цинь. Бродили и странствовали по Чанъань. То продавали киноварь в городах и деревнях, то скрывали следы в горах и лесах. Мы следовали [такому пути] несколько лет, посмотрели и увидели, что стоящая перед глазами толпа — это озлобленные и алчные низшие призраки Загробного мира (*гуи* 鬼). Сегодня мы повстречали Вас, нашего ученика, почему Вы не останавливаетесь и не бросаете море мирской суеты? Скорее пробуждайтесь от суетного и презренного! Полюбите вкушать зарю на фоне лазурных пиков. Продолжайте очищать дыхание-*ци* у подножья [покрытых] соснами склонов. Хлопочите и заботьтесь о про-

цессе преобразований. Обращайте и перевертывайте *инь* и *ян*. Сделайте так, чтобы группы созвездий сияли в центре Девяти треножников. Соберите вместе 10 000 преобразований внутри единственного сосуда. Через 1000 дней [все] благие дела будут полностью выполнены, и Ваше имя запишут в столице небожителей-*сяней*. Через три года кропотливой работы Вы навсегда приведете в порядок 10 000 *кальн*. Но мы боимся, что Вы поздно приступите [к практике], и Вы ниспуститесь к [Девяти] истокам [рек Загробного мира]¹.

Во второй главе говорилось: “Нельзя брать чарку с вином и предаваться мыслям о суетных и презренных [делах]. Какое бы желание не возникало у Вас среди торговых рядов — сдерживайте себя (досл. «завязывайте крепко пояс»). Когда дракон и тигр начинают двигаться² — бросят к ним холодные волны. Когда шум воды утихнет, голубая рябь исчезнет. Самоестественно следуя [этому методу], Вы поймете, как преодолеть [мирские] соблазны³. Позвольте своим мыслям возникать беспорядочно, не обращайтесь внимания на их содержание. Однажды утром Девять круговращений чудесной киновари завершатся и вместе с попутчиками Вы отправитесь на Пэнлай”.

В третьей главе говорилось: “Очистите водяного дракона⁴ и поместите его в огонь сигнальной башни. Поймайте свирепого тигра⁵ и заточите его в клетке водной квинтэссенции. Направьте помыслы на то, чтобы не высказывать глупые суждения о Дао-Пути и не говорить вздор о всякой всячине и разных делах”.

¹ Дополнительную информацию об inferнальном мире, который регулярно обозначался в ранних даосских текстах выражением Истоки рек, см. в статье С.В. Филонова [29].

² Образно о плотском влечении.

³ Досл. плотские влечения, похоть (сэ 色). Считалась в школе Цюаньчжэнь (наряду с богатством, гневом и употреблением вина) одной из четырех помех (*сы хай* 四害), которые препятствуют самосовершенствованию человека. Ван Чун-ян указывал, что похоть приводит к растрате Золотой эссенции (*цзинь цзин* 金精), повреждает Нефритовую жидкость (*юй е* 玉液), разрушает дыхание-*ци* и дух-*шэнь*, человек утрачивает свои моральные основы — гуманность (*жэнь* 仁) и добродетель (*дэ* 德). Из-за похоти опустошаются Три киноварных поля, приходят в беспорядок Пять внутренних органов (*у цзан* 五臟), мышцы и конечности теряют силу, а внутренняя природа (*син* 性) и небесная душа (*лин* 靈) угасают [12, с. 280]. В дальнейшем соблюдение целибата стало основой нормативных правил и монастырского устава школы Цюаньчжэнь [30].

⁴ Дракон (*лун* 龍) — в системе Пяти элементов (*у син* 五行) ассоциируется с деревом, востоком и печенью. Во «внутренней алхимии» соотносится с духом-*шэнь*. Таким образом, «очистить» (*лянь* 煉) «дракона» означает очищение и преобразование духа-*шэнь* с помощью созерцательных методов даосской «внутренней алхимии».

⁵ Тигр (*ху* 虎) — в системе Пяти элементов ассоциируется с металлом, западом и легкими. Во «внутренней алхимии» соотносится с дыханием-*ци*.

В четвертой главе говорилось: «Свинец — снадобье из ртути, ртуть — квинтэссенция свинца¹. Если Вы узнаете, что такое свинец и узнаете, что такое ртуть, то внутренняя природа (син 性) будет существовать вместе с жизненной силой (мин 命)».

В пятой главе говорилось: «Когда Девять круговращений [киновари] завершатся, приходите в Южную столицу (Наньцзин, совр. Кайфэн — И.Б.). Заведите близких друзей и отправляйтесь на [острова] Пэн[лай] и Ин[чжоу]» [32, с. 35]².

Большинство авторов жизнеописаний предполагают, что небожителем (или небожителями), которого повстречал Ван Чун-ян, был танский «мудрец Чунь-ян, бессмертный старец Люй» (Чунь-ян-цзы Люй сянь вэн 純陽子呂仙翁) (т.е. Люй Дун-бинь — И.Б.) в перевоплощенном облике, который выглядел как два похожих между собой человека [11, с. 60; 27, с. 580; 28, с. 70] и лишь один источник говорит, что это были двое бессмертных — Люй Дун-бинь и его учитель Чжун-ли Цюань [34, с. 478—479; 6, р. 4].

Как предполагают исследователи, версия о **двух** бессмертных могла возникнуть ввиду неправильной записи фамилии Люй Дун-биня (Люй 呂), которая могла быть ошибочно записана как два иероглифа «рот» (коу 口 + коу 口) и ввести в заблуждение последующих переписчиков, решивших, что речь идет о двух людях³ [3, р. 98; 5, р. 1119, п. 24]. Существует также версия, что Ван Чун-ян получил «Тайные речи в пяти главах» от двух манихейцев, которые направили его в Нинхай, к «Восточному морю», где располагалась манихейская коммуна [35, р. 157, п. 15; р. 170, п. 46].

Кроме того, из стихотворных произведений самого Вана мы узнаем, что он общался с местными даосами, буддийскими бонзами и «наставниками в ритуале» (фа ши 法師) [5, р. 1119—1120; 6, р. 6; 7, р. 43]. Так, в «Собрании [поэтических произведений] Чун-яна о Полном совершенстве» он дважды

¹ В учении «внутренней алхимии» «свинец» и «ртуть» являются синонимами *иньского* (темного, женского) и *янского* (светлого, мужского) начал. В «Записях речей совершенного человека Дань-яна» (Дань-ян чжэнь жэнь юй лу 丹陽真人語錄) поясняется, что «Дух-шэнь и дыхание-ци — это внутренняя природа (син 性) и жизненная сила (мин 命). Внутренняя природа и жизненная сила — это дракон и тигр. Дракон и тигр — это свинец и ртуть. Свинец и ртуть — это вода и огонь. Вода и огонь — это ребенок и дева. Ребенок и дева — это совершенное *иньское* начало и совершенное *янское* начало, совершенное *иньское* начало и совершенное *янское* начало — это и есть дух-шэнь и дыхание-ци». 神炁是性命,性命是龍虎,龍虎是鉛汞,鉛汞是水火,水火是嬰姥,嬰姥是真陰真陽,真陰真陽即是神炁。 [31, с. 408]; ср. [7, р. 443].

² Текст с «Тайными речами в пяти главах» так же был выгравирован на «Стеле с тайными речами, раскрывающими учение Полного совершенства» (Цюаньчжэнь кай цзяо би юй чжи бэй 全真開教秘語之碑) [33, с. 429]. Ср. пер. [7, р. 40].

³ Более подробно об этом эпизоде см.: [36, с. 81—86].

упоминает даосского «наставника в ритуале» по имени Чи 遲, который написал комментарий к «Дао Дэ цзину»¹. В другом стихотворении рассуждает о причине (инь 因) и следствии (юань 緣) с буддийским монахом Чжао 肇². Исходя из предисловия к третьему стихотворению, можно предположить, что в юности, когда Ван Чун-ян носил уменьшительное имя (сяо мин) Ши-ба-лан 十八郎, он некоторое время был одним из 36 учеников буддийского наставника Жэня 仁³. Из следующего стихотворения мы узнаем, что наставник Жэнь преподавал Вану покаяние⁴. Ван Чун-ян пишет, что также получил от него «восемнадцать заповедей-предписаний» (ши ба цзе 十八戒), которые тщательно изучил⁵. Известно, что Ван Чун-ян был знаком с «Алмазной сутрой» (Цзинь ган цзин 金剛經)⁶ и «Сутрой сердца Праджняпарамиты» (Бо же синь цзин 般若心經)⁷ и советовал своим последователям декламировать их наряду с «Дао Дэ цзином» 道德經, «Книгой-основой о чистоте и покое» (Цин цзин цзин 清靜經) и конфуцианской «Книгой сыновней почтительности» (Сяо цзин 孝經) [37, с. 452]. В свою очередь, обязательное изучение «Книги сыновней почтительности» указывает и на конфуцианское влияние, что выразилось в социальной доктрине школы Цюаньчжэнь, включающей призывы соблюдать законы действующей власти и общепринятый моральный кодекс (почтительность к старшим и наставникам, соблюдение предписаний нравственного характера всеми членами общины). Индивидуальное спасение с этого момента становится неотделимым от спасения всех живых существ через практику «деятельного милосердия» и нравственное совершенствование, что указывает на тяготение к сакрализации конфуцианской этики.

На основании изучения высказываний Ван Чун-яна японский исследователь даосизма Хатия Кунио предполагает, что он был также знаком с учением чань. В обращении к членам общества Нефритового цветка, которое Ван Чун-ян в дальнейшем основал в округе Дэнчжоу, на вопрос о том, что такое совершенствование и практика (сю син 修行) Ван Чун-ян отвечает:

諸公如要修行,飢來喫飯,睡來合眼,也莫打坐,也莫學道。只用塵凡事屏除,只用心中清靜<...>,其餘都不是修行。

«Ешьте, когда голодны, спите, когда устали. Не сидите в позе для созерцания (да цзо 打坐), не изучайте Дао. Нужно лишь отойти от всех дел суетного

¹ Ван Чжэ. Чи фа ши чжу Дао дэ цзин 遲法師註道德經 [12, с. 290].

² Ван Чжэ. Цзэн сэн Чжао фа ши 贈僧肇法師 [там же, с. 283].

³ Ван Чжэ. Цзэн дао ю 贈道友 [там же, с. 291].

⁴ Ван Чжэ. Цзэн Жэнь фа ши цзян чань 贈仁法師講懺 [там же, с. 289].

⁵ Ван Чжэ. Цзэн дао ю 贈道友 [там же, с. 291].

⁶ Ван Чжэ. Люй шань ю со Цзинь ган цзин цзе 呂善友索金剛經偈 [там же, с. 278].

⁷ Ван Чжэ. Цзянь цзы му Лань хуа 減字木蘭花. [там же, с. 304].

мира. Нужны лишь в сердце чистота и покой. <...> Все кроме этого не является совершенствованием и практикой»¹ [12, с. 381].

Хатия Кунио заметил в этом изречении параллель с диалогами наставника школы чань Хуэй-хая 慧海² по прозвищу «Большая жемчужина» (Да-чжу 大珠) (ок. 780 г.), автора трактата «Суждения о главных вратах во вступлении на Дао-Путь внезапного просветления» (*Дунь у жу дао яо мэнь лунь* 頓悟入道要門論) [39, с. 134; 6, р. 6]. В антологии эпохи Сун «Записи о передаче светильника [годов] Цзин-дэ» (*Цзин-дэ чуань дэн лу* 景德傳燈錄), посвященной жизнеописаниям, деяниям и высказываниям выдающихся наставников чань, составленной в 1004 г. Дао-юанем, приведен диалог наставника буддийской школы Люй-цзун 律宗 (яп. *рицу-сю*, санскр. *виная*, «школа устава»)³ по имени Юань и Да-чжу Хуэй-хая. На вопрос, какую практику использует наставник для совершенствования на Дао-Пути, Хуэй-хай ответил: «Когда я голоден, я ем, и когда я устал, я сплю». «Все люди делают так же. Разве они не выполняют ту же самую практику, которую делаете Вы?», — спросил Юань. «Они — не те же самые», — сказал Хуэй-хай. «Когда они едят, они не могут притронуться к еде из-за сотни мыслей. Когда они спят, они не могут спать из-за тысячи мыслей. Таким образом, они — не те же самые, [как я]» [6, р. 206—207, п. 34].

Вслед за Хатией Кунио на сходство учения Ван Чун-яна и учения чань обратил внимание тайваньский исследователь Ху Ци-дэ 胡其德. Он полагает, что в поэмах наставника Цюаньчжэнь и способах распространения его учения заметно влияние наставника школы Линь-цзи 臨濟 (яп. Риндзай)⁴ Ло У-чжу 略無著 (1063—1135), известного как Кэ-цин 克勤 по прозвищу Юань-у 圓悟 (Полное пробуждение), составителя «Записей у лазурной скалы» (*Би янь лу* 碧巖錄, яп. *Хэкиганроку*) (1128 г.)⁵. Согласно Ху Ци-дэ, это влияние отразилось на четырех аспекта учения Ван Чун-яна: 1) использование поэм, чтобы просвещать других; 2) создание обществ (*хуэй* 會) для непосвященных, в которых люди, не готовые оставить мирской образ жизни, могли приобщиться к учению Цюаньчжэнь; 3) акцент на отстранении от мыслей и зависимости от чувств (Ван Чун-ян называл «мысли лошадью, а сердце — обезьяной» (*и ма синь юань* 意馬心猿) [12, с. 344]⁶ — И.Б.). Юань-у Кэ-цин использовал тер-

¹ Ван Чжэ. *Сань чжоу у хуэй хуа юань бан* 三州五會化緣榜.

² О Хуэй-хае см. [38, с. 666].

³ Об этой школе см.: [40, с. 574; 41].

⁴ О школе Линь-цзи см.: [42, с. 571—572].

⁵ Краткую информацию о «Записях у лазурной скалы» (*Би янь лу* 碧巖錄) см. [43, с. 387—388].

⁶ Сравнение «мысли — лошадь, сердце — обезьяна» встречается в поэзии наставников школы Цюаньчжэнь более 40 раз. Это сравнение восходит к даосскому сочинению «Сборник [бесед] о передаче Дао от Чжуна к Люю» (*Чжун Люй чуань дао цзи* 鍾呂傳道集),

мин *цюаньчжэнь* 全真 для обозначения состояния, в котором это достигнуто; 4) определенный язык и фразы, употребляемые в беседах Ван Чун-яна и Юань-у Кэ-цинся в «Записях у лазурной скалы» [47; 6, р. 6, 207, п. 35]. Не случайно в некоторых работах по даосизму учение Цюаньчжэнь называют «даосский чань» или «чань-даосизм» (*дао цзяо чань* 道教禪) [10, с. 376]. Как подчеркивал Е.А. Торчинов, влияние школы *чань* отразилось и в проповедуемом школой Цюаньчжэнь учении о «мирской святости» и одновременном пребывании даосского подвижника в «мирах сакральном и профанном» [там же, с. 375].

С. Эскилдсен обращает внимание на схожесть учения и методов Ван Чун-яна с так называемой субтрадицией «Чжун-Люй» 鍾呂 — Северного направления даосской «внутренней алхимии», возводящего свое духовное происхождение к Чжун-ли Цюаню и Люй Дун-биню [6, р. 7]. Текстовый корпус этой традиции был создан в эпоху Северной Сун (960—1127). В его состав входят такие работы, как «Сборник [бесед] о передаче Дао от Чжуна к Люю» (*Чжун-Люй чуань Дао цзи* 鍾呂傳道集)[44]¹, «Исчерпывающие методы Духовной драгоценности, тайно переданные совершенным человеком Чжэн-яном» (*Би чуань Чжэн-ян чжэнь жэнь лин бао би фа* 秘傳正陽真人靈寶畢法) [49]², «Записи о всех небожителях-сянях из [обители] Хуэйчжэнь[тан] в горах Сишань» (*Сишань цюнь сянь хуэй чжэнь цзи* 西山群仙會真記) [51]³. Большинство произведений представляют собой диалоги между Чжун-ли Цюанем и его учеником Люй Дун-бином. В «Дао цзане» сохранилось три произведения наставников школы Цюаньчжэнь, обсуждающих методы «внутренней алхимии» и использующие категориальный аппарат сочинений, восходящих к субтрадиции «Чжун-Люй». Два источника — «Двадцать четыре наставления, переданных [Ван] Чун-яном [Ма] Дань-яну» (*Чун-ян чжэнь жэнь шоу Дань-ян эр ши сы цзюэ* 重陽真人授丹陽二十四訣) [52]⁴ и «Наставления Совершенного [Ван] Чун-яна о Золотой

составленному даосом Ши Цзянь-у 施肩吾 около 1100 г.: «Сердце — обезьяна, мысли — лошадь. Нигде не останавливаются» (*синь юань и ма, у со тин лю* 心猿意馬, 無所停留) [44, с. 836; ср. 45, с. 258]. Хотя некоторые исследователи считают, что изначально это выражение имело буддийское происхождение [7, р. 111]. С переводом некоторых стихотворений, где используется это сравнение, можно познакомиться в нашей статье [46, с. 192—194].

¹ Об этом сочинении см.: [DZTK, vol. 2, р. 801]. Перевод на английский выполнен Е. Вонг [48]. На русский язык перевела Л.И. Головачева [45, с. 107—287].

² Об этом сочинении см.: [DZTK, vol. 2, р. 801—802]. Перевод на английский был сделан Ф. Балдриан-Хуссейном [50]. Русскоязычный перевод осуществлен Л.И. Головачевой [45, с. 289—405].

³ Об этом сочинении см.: [DZTK, vol. 2, р. 804—805].

⁴ Перевод «Двадцати четырех наставлений» представлен П.Д. Ленковым в этом сборнике [53].

заставе и Нефритовых затворах» (*Чун-ян чжэнь жэнь цзинь гуань юй со цзюэ 重陽真人金關玉鎖訣*) [54]¹ — приписываются Ван Чун-яну и один — «Прямые указания о Великой киновари» (*Да дань чжи чжи 大丹直指*) [55]² его ученику Цю Чан-чуню 丘長春 (1148—1227). Тем не менее, вопрос о том, в какой мере методы субтрадиции «Чжун-Люй» были инкорпорированы в практические методы школы Цюаньчжэнь, еще ждет подробного изучения³.

Е.А. Торчинов, в свою очередь, подчеркивал связь учения Цюаньчжэнь с доктриной даосской школы Высшей чистоты (Шанцин 上清), «тенденция которой (примат созерцательности над овнешвленной литургической обрядностью, стремление к отшельничеству и индивидуальному совершенствованию, появление celibата, спиритуализация идеала бессмертного) приобрела в новом даосизме концентрированное выражение⁴. Об этом свидетельствуют и многочисленные частные детали: использование Ван Чун-яном специфически маошаньской терминологии, восходящей к «Чжэнь гао» Тао Хун-цзина⁵, признание в качестве верховных божеств персонифицированных аспектов Дао маошаньской триады «трех чистых» (*сань цин цзунь*) небес «Высшей чистоты» (Юань-шитянь-цзунь, Тай-шан дао-цзюнь и Тай-шан лао-цзюнь) и т.п.» [10, с. 377—378].

Получив тайные наставления от небожителей, Ван Чун-ян оставил жену и детей и жил, как нищий, на улице, прося милостыню у прохожих. П. Марсон полагает «нищенствование» одним из видов аскетической практики раннего учения Цюаньчжэнь, привнесенной в эту традицию Ван Чун-яном [5, р. 1139—1140]. В стихотворении из «Собрания [поэтических произведений] Чун-яна о Полном совершенстве» (*Чун-ян Цюаньчжэнь цзи 重陽全真集*) Ван Чун-ян рассказывает об отшельнической жизни среди одиноких гор, наполненной свободой беззаботных странствий. Он довольствуется родниковой водой и сосновыми иглами для пропитания, но пребывает в состоянии блаженства и радости. Скромный, уединенный образ жизни, согласно Ван Чун-яну, помогает достижению чистоты и покоя (*цин цзин 清靜*), необходимых для возвращения духа-шэнь и дыхания-ци, после которого даосскому подвижнику уже не страшны ни холод, ни голод:

¹ Перевод на английский осуществлен Л. Комяты [7, р. 286—367].

² На английский язык текст был переведен П. Беламиде [56].

³ Первую попытку сравнения учения и методов Цюаньчжэнь с традицией «Чжун-Люй» предпринял Л. Комяты на примере сочинений «Наставления совершенного человека Чун-яна о Золотой заставе и Нефритовых затворах» и «Прямые указания о Великой киновари» [7, р. 286—367].

⁴ Подробно с историей школы Шанцин и особенностями этого даосского учения можно познакомиться в монографии С.В. Филонова «Золотые книги и нефритовые письма: даосские письменные памятники III—VI вв.» [57].

⁵ Перевод «Чжэнь гао» выполнил С.В. Филонов, см.: [58].



Рис. 1. Ван Чун-ян странствует по горам Чжуннаньшань [ЮБ, с. 70]

夜遊宮

身向深山寄寄，步青峰，恣情如意。
冷即草衣慵即睡。
餐松，渴來後，飲綠水。
養就神和氣，自不寒，不饑不寐。
占得逍遙清淨地。
樂真閑，入紅霞，翠霧裏。

[На мотив] «Дворец ночных странствий»

В глухие горы на постой отправляюсь,
Брожу по зеленым вершинам,
Без цели, куда захочу.
Замерзаю, тогда ношу одежду из травы,
Устаю, тогда сплю.
Ем сосну,
Испытываю жажду —
Пью сырую воду.
Закончил возвращать дух и дыхание-ци,
С тех пор не мерзну,
Не голоден, не сплю.

Овладел беззаботными странствиями
в состоянии чистоты и покоя.
Наслаждаюсь подлинной свободой,
Вступаю в алую зарю
Среди изумрудного тумана.
[12, с. 300; 46, с. 183; ср. 6, р. 39].

Известно, что первые наставники Цюаньчжэнь проповедовали ученикам идеал «чистой бедности» (*цин пинь* 清貧). Так, второй патриарх этой школы Ма Юй 馬鈺 (*дао хао* Дань-ян 丹陽) (1123—1183) в «Записях речей совершенного человека Дань-яна» (*Дань-ян чжэнь жэнь юй лу* 丹陽真人語錄) говорил:

道人不厭貧,貧乃養生之本。饑則餐一鉢粥,睡來鋪一束草,鑑鑑棲棲以度朝夕,正是道人活計。故知清淨一事,豪實人不能得。

«Даос не должен испытывать отвращение к бедности. Бедность — это основа пестования жизни (*ян шэн* 養生). Если голодны, тогда съешьте одну пиалу жидкой каши. Если ложитесь спать — постелите одну вязанку соломы. В заштопанной одежде проводите день изо дня. Это правильный образ жизни даоса. Поэтому вы должны понять, что единственная практика чистоты и покоя не может быть приобретена богачом» [31, с. 406; ср. 6, р. 40—41; 7, р. 170].

Из приведенных примеров следует, что на начальном этапе своего развития школа Цюаньчжэнь проповедовала нищенский образ жизни как наиболее способствующий духовному росту. В «Записях бесед совершенного человека Дань-яна» (*Дань-ян чжэнь жэнь юй лу* 丹陽真人語錄) восхваляется образ жизни аскета Лю Бянь-гуна 劉卞功 (Лю Гао-шан 劉高尚, 1075—1142):

師曰:劉高尚居環堵四十年,別無他事,但虛其心,實其腹,去其華,忘其名,棄其利,清其神,全其氣,丹自結,仙自成。

«Учитель сказал: Лю Гао-шан жил в *хуань ду* сорок лет, не занимаясь больше ничем. Он только опустошал свое сердце и наполнял свой живот¹, убирал свой блеск, забывал свое имя, очищал свой дух-*шэнь*,

¹ Выражение «Опустошать сердце, наполнять живот» (*сюй синь ши фу* 虛心實腹) восходит к 3 *чжану* «Дао Дэ цзина» 道德經: «...А совершенномудрый управляет так: опустошает [подданных] сердца, их животы, [напротив], наполняет, их ослабляет волю-самочинность, [взамен же] укрепляет костяк», цит. по: [22, с. 361]. Затем эта фраза была переосмыслена через образы «внутренней алхимии» в 26-м стихотворении «Глав о прозрении истины» (*У чжэнь пянь* 悟真篇) (1075 г.) Чжан Бо-дуаня 張伯端 (984—1082):

«Сердце опустоши и наполни живот —
сокрыт здесь глубокий смысл,
Ведь только сердцем пустым
познать сердце следует нам.

восполнял свое дыхание-ци, киноварь сама завязалась, [Путь] небожителей-сяней сам завершился» [31, с. 405].

В стихотворении из «Собрания [поэтических произведений] Чун-яна о Полном совершенстве» (Чун-ян Цюаньчжэнь цзи 重陽全真集) Ван Чун-ян поет оду лени, стремясь своим поведением воплотить даосский идеал недеяния (у вэй 無為). В ироничной манере он называет себя «Трудолюбивый», но на деле слишком ленив, даже для того, чтобы говорить и есть. Несмотря на то, что он ходит по улицам грязный и неухоженный, одетый в нищенские лохмотья, именно такой образ жизни, по мнению Ван Чун-яна, способствует обретению духовного совершенства.

詠慵

自晒疏慵號可勤，夢中因筆記良因。
與人還禮寧開口，見飯懷饑不動唇。
紙襖麻衣長蓋體，蓬頭垢面永全真。
一眠九載方迴轉，由恐勞勞暗損神。

Воспевая лень

Сам, заявляя, что ленивый,
взял прозвище «Трудолюбивый» (Кэ-цинъ 可勤),
Во сне записываю кистью
хорошие причины (лян инъ 良因).
В ответ на приветствия людей
разве открываю рот?
Хоть вижу пищу и голоден живот,
не шевелю губами.
Бумажной курткой да холщовым платьем
уж долго прикрываю тело,
С взлохмаченной головой да грязным лицом
увековечиваю Цюаньчжэнь 全真.

Но лучше еще, переплавив свинец,
наполнить им раньше живот;
Тогда поучают, как брать и хранить
золото, что зал наполняет» [там же].

Как пояснял Е.А. Торчинов, «требование “опустошения сердца” (от страстей, вожделений и т.п.)» указывает «на необходимость “совершенствоваться природную сущность” (сю син), а слова “наполни живот”... являются требованием “совершенствования жизненности” (сю мин)» [там же, с. 361—362].

Раз засну, девять лет сплю
и тогда на другой бок повернусь,
Но боюсь, что перетружусь
и невольно истощу дух-шэнь.
[12, с. 277; 46, с. 185; ср. 6, р. 39].

Как следует из жизнеописаний в 1 г. эры *Да-дин* 大定 (1161 г.) под знаками *синь-сы*, в селе Наньшицунь уезда Чжуннань Ван построил себе землянку: соорудил насыпь высотой в несколько *чи*, а под ней вырыл «могилу» глубиной свыше *чжана*. Для того, чтобы в те беспокойные времена разбойники не потревожили его жилище, он повесил над входом в склеп табличку, на которой написал: «[Здесь] покоится душа Вана Лихого ветра» (*Ван Хай-фэн лин вэй* 王害風靈位) [27, с. 580]. А свое новое жилище он так и прозвал: «Могила живого мертвеца» (*хо сы жэнь му* 活死人墓) [11, с. 60]. В «Могиле живого мертвеца» он прожил более двух лет, практикуя даосские методы «внутренней алхимии» и даря поэтические наставления тем, кто посещал его. Одну из своих поэм Ван Чун-ян преподнес своему другу Нин Бай-гуну 甯伯功, который навещал его и приносил ему еду¹. В поэме «“Могила живого мертвеца”, преподнесено Нин Бай-гуну» (*Хо сы жэнь му цзэн Нин Бо-гун* 活死人墓贈甯伯功), состоящей из 120 семисложных строк, Ван Чун-ян называет себя «живым мертвецом», который сам «похоронил» себя в могиле, чтобы «казнить» свою мирскую личность: «Живой мертвец! О, живой мертвец! Сам погреб свои четыре конечности». Он также призывает других людей к самосовершенствованию и постижению даосских методов «внутренней алхимии», предупреждая о недолговечности человеческой жизни и необходимости совершенствования бессмертной внутренней природы [12, с. 286]².

По четырем углам вокруг своего жилища Ван посадил четыре яблони (*хай-тан* 海棠). Когда его спросили, зачем он это сделал, наставник ответил: «В будущем я сделаю так, что учения [страны] четырех морей (образно о Китае — И.Б.) станут одной семьей и не меньше» [28, с. 70]. Примечательно, что Ван Чун-ян выбрал такой сорт яблонь, в названии которого присутствует иероглиф «хай» — «море». Таким образом, четыре яблони (*сы хай тан* 四海棠) символизировали четыре моря (*сы хай* 四海), которыми, согласно легендам, омывается Китай. Фраза об объединении всех учений в одну семью говорит не только о стремлении Ван Чун-яна начать новое религиозное движение, в то время как он сам находился еще в процессе своего собственного «спасе-

¹ Кроме «Могины живого мертвеца» Ван Чун-ян посвятил Нин Бо-гуну еще 13 стихотворений.

² Как указывает С. Эскилдсен, несмотря на веру в бессмертие духа, Ван Чун-ян признавал смертность физического тела как неизбежный факт [6, р. 3].

ния» [6, р. 5], но и, возможно, о желании создать универсальную религиозную систему на основе даосизма, принципы которой будут построены на единстве трех учений — даосизма, буддизма и конфуцианства.

Осенью третьего года эры *Да-дин* 大定 (1163 г.) под циклическими знаками *зуй-вэй* Ван внезапно оставляет своё пристанище, и возвращается в деревню Люцзян. Там он живет в тростниковой хижине и совершенствуется в Дао вместе с двумя отшельниками — Хэ Дэ-цзинем 和德瑾 (*дао хао* Юй-чань 玉蟾; ум. 1170 г.) и Ли Лин-яном 李靈陽 (ум. 1189 г.). Там же у Вана появляются и первые ученики — Ши Чу-хоу 史處厚 (*дао хао* Дун-ян 洞陽; 1102—1174) и Янь Чу-чан 嚴處常 (1111—1183). Некоторые исследователи предполагают, что Хэ Дэ-цзинь и Ли Лин-ян, возможно, и были настоящими учителями Ван Чун-яна [3, р. 100; 5, р. 1119; 7, р. 42—43]. Согласно жизнеописаниям, оба даоса начали практику на десять лет раньше Ван Чун-яна и имели больше опыта. Однако если соотнести примерную дату написания поэм Ван Чун-яна, в которых он разъясняет методы «внутренней алхимии», то окажется, что поэмы «Пяти ночных страж» (*У-гэн* 五更) [12, с. 316, 320—321, 322—323, 356]¹ он написал во время своего проживания в «Могили живого мертвеца», из чего следует, что еще за 3 года до встречи с Хэ Дэ-цзинем и Ли Лин-яном Ван Чун-ян уже хорошо разобрался в тонкостях мастерства «внутренней алхимии». Исходя из стихотворения Ван Чун-яна «Преподнес оду братьям» (*Цзэн ди цзы сун* 贈弟子頌), он относился к ним скорее как к товарищам, братьям на Пути-Дао, нежели как к наставникам.

三人同行，三人同處。
常用一心，不得二慕。
只是兄弟，並無師父。

Втроем вместе идем,
Втроем вместе живем.
Всегда одно сердце на всех,
Не испытываем разных стремлений.
Всего лишь как старшие и младший братья,
Объединились без наставников-отцов»
[12, с. 327].

Образ жизни, который Ван вел в Люцзяне, впоследствии стал частью религиозной доктрины и монашеского уклада школы Цюаньчжэнь. А небольшое религиозное сообщество, в котором он проживал, воплотилось в идеал «не-мирской семьи» — группе сотоварищей на Пути-Дао, которые заботятся

¹ О поэмах «Пяти ночных страж» обстоятельно писал В. Гуссар [59, р. 249—270]. Анализ поэм «У-гэн» Ван Чун-яна представлен в монографии Л. Комяты [7, р. 175—179].

и поддерживают друг друга. В авторитетном для школы Цюаньчжэнь сочинении «Пятнадцать суждений Чун-яна об установлении учения» (Чун-ян ли цзяо ши у лунь 重陽立教十五論) [60]¹ Ван Чун-ян наставляет:

道人合伴，本欲疾病相扶，你死我埋，我死你埋。

«Даосы объединяются с товарищами [по Дао-Пути] для того, чтобы поддержать друг друга в беде и болезни. Если один из товарищей умрет, тогда я похороню его, а если я умру, то он похоронит меня» [60, с. 271].

Такая «не-мирская дружба» должна быть свободна как от привязанности, так и от безразличия. В друзья же следовало выбирать людей, обладающих высокими нравственными качествами и стремлением к постижению учения. Скромное жилище, в котором проживал Ван Чун-ян, олицетворяет аскетический идеал «чистой бедности» (цин пинь 清貧), которому неуклонно следовали наставники школы Цюаньчжэнь:

«Тростниковые хижины и соломенные шалаши пусть станут вам надежным приютом», — увещевает Ван Чун-ян. Наставник считал, что настоящему даосу не полагается жить в хоромах с пышным убранством. «Красные терема» и «величественные дворцы», согласно учению Ван Чун-яна, его последователи должны «возводить» в собственном теле с помощью методов «внутренней алхимии»:

第五論蓋造：苟或雕梁峻宇，亦非上士之作為，大殿高堂，豈是道人之活計。<...> 有志之人，早當覓身中寶殿，體外朱樓，不解修完看看倒塌。聰明君子，細細察詳。

Статья 5 «О строительстве»: «...Если вы живете в богатых хоромах и величественных покоях, это не то, чем занимаются мужи высоких достоинств. Если вы живете в огромных дворцах и высоких залах, это не то, где проживают даосы. <...> Целеустремленные люди, прежде всего, должны отыскать драгоценные дворцы в себе самих. Если снова и снова красные терема возводить не в теле своем, в конце увидите, как они обрушиваются. О, проницательные мужи! Пристально и внимательно всмотритесь в себя» [там же].

Однако с распространением учения Цюаньчжэнь и увеличением числа его последователей эти принципы не соблюдались учениками Ван Чун-яна. К концу XIII в. школе Цюаньчжэнь принадлежало около 4000 монастырей и обителей, вместе с которыми появилась и духовная иерархия, и новые правила для послушников² [63, p. 117].

Вне зависимости от того, кто был реальным учителем Вана, в жизнеописаниях рассказывают о еще одной судьбоносной встрече, которая про-

¹ Краткое переложение и анализ этого сочинения сделал Е.А. Торчинов [10, с. 370—375]. Перевод на английский язык был выполнен Л. Кон [61, p. 86—92] и Ф. Рейтер [62, p. 33—54].

² О нормативных правилах, установленных для послушников школы Цюаньчжэнь можно прочесть в нашей статье [30].

изошла осенью четвертого года эры *Да-дин* под знаками *цзя-шэнь* (1164 г.). Возвращаясь из городка Ганьхэчжэнь Ван Чун-ян повстречал даоса, которым, согласно преданию, оказался мастер «внутренней алхимии» Лю Цао 劉操 (*дао хао* Хай-чань 海蟾; ок. 1030 г.), почитаемый традицией как бессмертный. Даос попросил у Вана вино, которое тот нес во фляжке и залпом осушил ее до дна. Затем велел наполнить флягу водой из реки Ганьхэ и выпить ее. Как гласит легенда, эта вода была чудесным образом превращена в «вино бессмертных» (*сянь чжоу* 仙酎). После даос спросил: «Вы знаете Лю Хай-чаня»? «Нет, я только видел его портрет», — ответил Ван. Бессмертный засмеялся и ушел. Как говорят, это и был Лю Хай-чань. После этого случая Ван больше никогда не пил вино¹. Однако, как утверждается в жизнеописаниях, от него разило так, что окружающие могли опьянеть от того, что находились рядом с ним [11, с. 60; 6, р. 5]. Интересно, что в одном из своих стихотворений Ван Чун-ян говорит, что в Ганьхэ он встретил Люй Дун-биня (Совершенного человека Чунь-яна — Чунь-ян чжэнь жэнь 純陽真人), а не Лю Хай-чаня:

丹陽問余:不住飲冷水, 何故? 答曰:我自甘河得遇純陽真人, 因飲水焉。

«Дань-ян (любимый ученик Ван Чун-яна — И.Б.) спросил у меня, почему я не пью ничего, кроме холодной воды. Я ответил, что с тех пор, как я встретил Совершенного Чунь-яна 純陽 в Ганьхэ, я пью воду [вместо вина]» (Юй мэй жэнь 虞美人) [64, с. 390; ср. 6, р. 146; 7, р. 221].

Весной пятого года эры *Да-дин* под знаками *и-сы* (1165 г.) в горах Чжуннаньшань на стене монастыря Тайпингун 太平宮 Ван Чун-ян написал эпиграмму: «Хай-фэн, Хай-фэн! Старая болезнь проявится. Срок моей жизни не превысит пятидесяти восьми лет!» [11, с. 60], предсказав, таким образом, время своей кончины. В шестом году эры *Да-дин*, под знаками *дин-суй* (1166 г.) на стене другой обители, носившей имя даоса Люя (*Люй дао жэнь ань* 呂道人庵), расположенной в Чанъани, Ван Чун-ян оставил предсмертный стих «Гимн прощанию с жизнью» (*Цы ши сун* 辭世頌), в котором прославляет свободу и торжество бессмертной внутренней природы над смертью [28, с. 71].

В седьмом году эры *Да-дин* (1167 г.) под знаками *дин-хай* в четвертом лунном месяце 26 дня Ван Чун-ян сжег свою хижину в Люцзяне. Местные жители, решив, что он в опасности, прибежали на помощь и увидели его танцующим у огня. На вопрос, зачем он поджиг хижину, Ван ответил, что пройдет три года,

¹ В школе Цюаньчжэнь употребление алкоголя считалось одной из четырех помех (*сы хай* 四害), которые препятствуют самосовершенствованию человека. Согласно Ван Чун-яну, вино (*цзю* 酒) затуманивает внутреннюю природу (*син* 性), мешает развиваться духу (*шэнь* 神), наносит вред совершенному началу (*чжэнь юань* 真元) и сокращает продолжительность жизни, см.: [12, с. 280]. Запрет на употребление вина впоследствии был прописан в нормативных правилах и монастырском уставе школы Цюаньчжэнь, см. [30, с. 344, 348].



Рис. 2. Ван Чун-ян оставляет стихотворение на стене «Люй дао жэнь ань» [ЮБ, с. 71]

и тогда кто-нибудь придет и восстановит её [27, с. 580]. Как гласят предания, это пророчество также сбылось — после смерти ученики перезахоронили тело своего наставника и соорудили маленький храм на том самом участке, где Ван Чун-ян сжег своё жилище. Однако как впоследствии запишет ученик Вана — Ма Дань-ян, даос сам рассказал ему о сожженной хижине в Люцзяне и завещал похоронить его там [66, с. 412]. Ван оставил три стихотворения «О сожженной хижине» (*шао ань* 烧庵), в одном из которых записал свое пророчество [12, с. 285, 302, 318]. Прощаясь

с друзьями, он заявил, что направляется «ловить лошадь в Восточном море» [28, с. 71]. «Лошадь» — по-китайски «*ма*» 馬, оказалась фамилией его будущего ученика Ма Дань-яна 馬丹陽, которого он встретит в Нинхае.

После сожжения хижины Ван Чун-ян взял железный котелок и, прося милостыню, отправился на восток, в Шаньдун. П. Марсон поясняет, что котелок — «это атрибут нищенства, который символизирует пустоту сердца, освобожденного от страстей» [5, р. 1137].

В предисловии к стихотворению «Гордость рыбака» (Юй цзя ао 漁家傲) сообщается, что, странствуя, Ван Чун-ян декламировал поэмы о «Железном котелке» (*те гуань* 鐵罐), часто зарабатывая этим себе на пропитание [12, с. 312]. В «Собрании [поэтических произведений] Чун-яна о Полном совершенстве» сохранились еще два стихотворения, в которых упоминается о железном котелке — «Гимн железного котелка» (*Те гуань гэ* 鐵罐歌) [12, с. 326] и «[Получил] монеты за превращения в железном котелке» (*Хуа цзао те гуань цян* 化造鐵罐錢) [12, с. 276]. Как мы можем заключить из содержания стихотворений, с помощью железного котелка Ван Чун-ян стремился разъяснить мирянам даосские методы совершенствования. На это указывают специфические термины языка «внутренней алхимии», такие как «свинец и ртуть», «тигр и дракон», «нефритовый сок», «дух-шэнь», «эссенция-цзин», «дыхание-ци» и т.д. Даос использовал котелок в качестве метафоры человеческого тела — как еда готовится в настоящем котелке, в нем происходит «при-

готовление» нового «бессмертного тела», в которое уже не могут попасть «земная пыль и мирская грязь»¹. Результатом преобразований станет вознесение на самую высшую из небесных сфер даосской космогонии — Небо Великих Ло (Да Ло тянь 大羅天)²:

鐵罐歌

鐵罐堅，鐵罐堅，虛心大肚腹幽玄。
內外鍊成金玉體，一衝直上大羅天。

Гимн железного котелка (фрагмент)

Делайте прочным железный котелок,
Делайте прочным железный котелок!
Опустошайте сердце, наполняйте живот,
заготавливайте в недрах сокровенное.
Внутри и снаружи очистится до конца
золотое и нефритовое тело.
И всё устремится прямо вверх —
к небесам Великих Ло
[12, с. 326]!

«Записи об истинной линии преемства [школы] Золотого лотоса» свидетельствуют еще об одной встрече — минуя Вэйчжоу, Ван Чун-ян повстречал совершенного человека Сяо (Сяо чжэнь жэнь 蕭真人). Как говорится в источнике, Ван Чун-ян подарил ему поэму, смысл которой тот не смог понять [32, с. 36]. Исследователи предполагают, что совершенный Сяо, которого встретил Ван Чун-ян, — это второй патриарх даосской школы Великого Единственного (Тай-и 太一)³ Сяо Дао-си 蕭道熙 (р. 1157 г.). Они высказывают сомнения в достоверности этого события, так как на момент встречи будущему патри-

¹ Кроме того, в учении «внутренней алхимии» слово «котелок» может указывать на особые места «антропологического космоса», символически называемые «котлами» (гуань 罐), «печами» (лу 爐) и «треножниками» (дин 鼎), где происходит процесс последовательного формирования «киновари» (дань 丹).

² Небо Великих Ло (Да Ло тянь 大羅天) считается в даосизме наивысшей из 36 небесных сфер. Свое название эта сфера получила от заимствованного из санскрита слова архат (*arhat*, *arhan*, кит. лохань, алохань). Именно здесь расположена, согласно даосским представлениям, Нефритовая столица — Сокровенный град Сюаньду 玄都. Управляют этой небесной сферой небесные достопочтенные Трех эпох (Сань-ши тянь-цзунь 三世天尊), см.: [18, с. 34, 37—38]. Подробно о даосской космогонии см. [там же, с. 25—39].

³ О школе Великого Единственного см.: [5, р. 1112—1114; 10, с. 365—367].

арху школы Тай-и было чуть больше десяти лет, и маловероятно, что Ван Чун-ян мог обсуждать с ребенком религиозную практику. Скорее всего, считают исследователи, этот эпизод был добавлен позже, чтобы связать контакты школы Цюаньчжэнь со школой Тай-и [39 С. 75—76; 6, р. 209, п. 53; 7, р. 44]. Тем не менее, в поэзии самого Вана присутствует подтверждение, что он был знаком с ритуалами школы Тай-и, которая была основана примерно тридцатью годами ранее, около 1138 г., даосом Сяо Бао-чжэнем 蕭抱珍 (ум. 1166 г.). В одном из стихотворений он восхваляет ритуал передачи «Реестра совершенных Законов от Великого Единственного и Хаотичного Изначального» (Тай-и хунь юань чжэнь фа лу 太一混元真法錄), похожий на ритуал передачи «Реестра Законов от Великого Единственного, или Трех Изначальных» (Тай-и сань юань фа лу 太一三元法錄)¹ школы Тай-и.

Это даосский ритуальный текст категории «реестры» (лу 錄), в котором перечисляются имена и описывается облик божеств, которых даос, обладающий таким текстом, может призвать к алтарю и обратиться за помощью. Целью такого ритуала является спасение (цзю ба 救拔) душ умерших (ван хунь 亡魂) из Подземного узилища (ди юй 地獄). Согласно Ван Чун-яну, с его помощью можно не только спасти души умерших, но и обрести власть над призраками Загробного мира и духами, улучшить свою карму и приумножить заслуги. Но сделать это можно, лишь очистив сердце и победив своих собственных «внутренних демонов» — так называемых «Червей» (чун 蟲) и «Хозяев бренного тела» (ши 尸), победа над которыми достигается нравственным совершенствованием даоса²:

太一混元真法錄，清心精銳行持。
先擒自己那蟲尸。
香煙通上界，威力暗施為。
救拔亡魂消舊業，見存廣得洪禧。
鬼驚神駭懼勾追。
行功惟顯著，指日彩雲隨。

¹ Три Изначальных (Сань юань 三元) — небесные духи-чиновники, ведающие канцеляриями Трех начал — неба, земли и воды, см.: [10, с. 367].

² «Черви» (чун 蟲) и «Хозяева бренного тела» (ши 尸) — образы смертоносных начал, населяющие, согласно даосским представлениям, человеческое тело. Даосская традиция рассказывает о Трех ши, наделяя их антропоморфным обликом. Их количество соответствует трем Киноварным полям, в которых они «обитают» в теле человека. Считалось, что в определенные дни они докладывают в Небесную канцелярию о проступках человека, сокращая тем самым годы его жизни, отведенные Судьбой. О смертоносных началах антропологического космоса в даосизме см.: [57, с. 412—463]. О смертоносных началах в раннем учении Цюаньчжэнь см.: [7, р. 127—130].

К «Реестру совершенных законов
Великого Единственного и Хаотичного Изначального»
Стремительно приступай, очистив эссенцию сердца.
Но прежде обуздай в самом себе
вредоносных Червей и Хозяев бренного тела.
Тогда дым благовоний проникнет в высшие сферы,
И могущественная сила незаметно придет в действие.
Спасая и освобождая души умерших сотрешь старую карму.
Проявляя и воплощая повсеместно [этот ритуал]
обретешь безграничное счастье.
Призраки-гуи разбегутся, духи-шэнь разбредутся,
испугавшись быть пойманными.
[Добродетельные] дела и заслуги станут очевидными и заметными,
И вскоре последуешь за разноцветными облаками.
[12, с. 346; ср. 6, р. 173—174].

Как отмечает С. Эскилдсен, первые патриархи школы Цюаньчжэнь исполняли традиционные даосские ритуалы и верили в действенность молитв, заклинаний и формул-амулетов, считая их применение не только частью практики «деятельного милосердия» и помощи людям, но и важной частью своего собственного спасения. Их методы духовного и нравственного совершенствования, отшельничество, соблюдение целибата и вегетарианство были равносильны соблюдению ритуальных табу, и, как считалось, придавали их молитвам дополнительную силу [6, р. 172—173].

Первый этап формирования школы Цюаньчжэнь заканчивается прибытием Ван Чун-яна в провинцию Шаньдун. Там у наставника появляется еще один ученик — Лю Тун-вэй 劉通微 (*дао хао* Мо-жань 默然, ум. 1196 г.), который, однако, не последовал за ним дальше, а отправился совершенствоваться в Дао-Пути в горы Чжуннаньшань. Там Лю Тун-вэй примкнул к монастырю Тайпингун 太平宮, в стенах которого после отъезда Вана так же нашли приют оба его сподвижника — Хэ Дэ-цзинь и Ли Лин-ян¹. Вскоре Ван Чун-ян прибыл в Нинхай (совр. Мупин), что расположен на востоке Шаньдунского полуострова, где основал школу Цюаньчжэнь.

¹ Дж. Болтц относит Хэ Дэ-цзиня, Ли Лин-яна и трех первых учеников Ван Чун-яна — Ши Чу-хоу, Янь Чу-чана и Лю Тун-вэя, обосновавшихся после его отъезда в горах Чжуннаньшань провинции Шэньси к так называемой «западной» ветви школы Цюаньчжэнь, причисляя его последующих учеников из провинции Шаньдун к «восточной» ветви этой школы [67, р. 145].

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

DZTK — Dao Zang Tong Kao 道藏通考. The Taoist Canon: A Historical Companion to the *Daozang*. 3 Vol. Ed. by K. Schipper & F. Verellen. Chicago—London: The University of Chicago Press, 2004.

ДЦБВ — Даоцзяо бэйвэнь цзыляо ку (Хранилище материалов с даосских стел) 道教碑文資料庫. [Электронный ресурс] Веб-сайт электронной библиотеки даосских стел. URL: <http://www.daobei.info>

ДЦЦШЛ — Дао цзя цзинь ши люэ (Даосские надписи на бронзовых [сосудах] и каменных [стелах]). Сост. Чэнь Юань, Чэнь Чжи-чао, Цзэн Цин-ин. Пекин: Вэньу чубаньшэ, 1988. 道家金石略/ 陳垣, 陳智超, 曾慶瑛. 北京: 文物出版社, 1988年。

ДЦЦХЛ — Дао цзан цзин хуа лу (Записи лучшего из «Дао цзана»). Сост. Шоу И-цзы (Дин Фу-бао): В 2 т. Ханчжоу: Чжэцзян гуцзи чубаньшэ, 1989. 道藏精華錄/ 守一子(丁福保). 杭州: 浙江古籍出版社, 1989年。2冊。

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。

ЦЮЦЧЦ — Цзинь Юань Цюаньчжэнь цзяо ши кэ синь бянь (Новое издание надписей на каменных [стелах] школы Цюаньчжэнь [эпох] Цзинь и Юань). Сост. Ван Цзун-юй. Пекин: Пекин дасюэ чубаньшэ 金元全真教石刻新編 / 王宗昱. 北京: 北京大学出版社, 2005年。

ЮБ — Юнлэгун бихуа (Настенные росписи дворца Вечной радости) / Сост. Сяо Цзюнь. Пекин: Вэньу чубаньшэ, 2008. 永樂宮壁畫/ 蕭軍. 北京: 文物出版社, 2008年。

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Филонов С.В. «Встреча» в контексте культурного пространства даосского текста (размышления о методологии изучения шанцинского даосизма) // Первые Торчиновские чтения: Религиоведение и востоковедение. Материалы научной конференции. Санкт-Петербург, 20—21 февраля 2004 г. Сост. и отв. ред. С.В. Пахомов. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004. С. 105—110.

2. Белая И.В. Раннее учение Цюаньчжэнь: источники и исследования // Общество и государство в Китае. Т. LI. Ч. 1. М.: ИВ РАН, 2021. С. 68—99.

3. Marsone P. The Accounts of the Foundation of the Quanzhen Movement: A Hagiographic Treatment of History // Journal of Chinese Religions. Vol. 29, 2001. P. 95—110.

4. Marsone P. Wang Chongyang et la fondation du Quanzhen: ascètes taoïstes et alchimie intérieure. Coll. Mémoires de l'Institut des Hautes Études chinoises, vol. XL. Paris, Collège de France, 2010.

5. Marsone P. Daoism under the Jurchen Jin Dynasty // Modern Chinese Religion. Vol. I-II Song—Liao—Jin—Yuan (960—1368 AD). Ed. by John Lagerwey & Pierre Marsone. Leiden—Boston: Brill, 2015. Vol. II, P. 1111—1159.

6. Eskildsen S. The Teachings and Practices of the Early Quanzhen Taoist Masters. Albany: State University of New York Press, 2004.

7. Komjathy L. *Cultivating Perfection: Mysticism and Self-transformation in Early Quanzhen Daoism*. Leiden—Boston: Brill, 2007.

8. Хатия Кунио. Цзинь дай даоцзяо яньцзю: Ван Чун-ян юй Ма Дань-ян (Исследование даосизма в эпоху Цзинь: Ван Чун-ян и Ма Дань-ян). Пер. Цинь Вэй-гана. Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 2007. 蜂屋邦夫。金代道教研究: 王重陽與馬丹陽。欽偉剛譯。北京: 中國社會科學出版社, 2007年。797頁。

9. Го У. Цюаньчжэнь даоцзу Ван Чун-ян чжуань (Жизнеописание патриарха Цюаньчжэнь Ван Чун-яна). Гонконг: Пэн-Ин сяньгуань, 2001. 郭武。全真道祖王重陽傳。香港: 蓬瀛仙館, 2001年。

10. Торчинов Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. 2-е изд., доп. СПб.: Лань, 1998.

11. Лю Чжи-сюань, Се Си-чань. Цзинь лян чжэн цзун сянь юань сян чжуань (Иллюстрированные жизнеописания, [повествующие] о происхождении небожителей-сяней правильной линии преемства [школы] Золотого лотоса). 劉志玄, 謝西蟾。金蓮正宗仙源像傳 [ЧХДЦ. Т. 47. С. 54—68].

12. Ван Чжэ. Чун-ян Цюаньчжэнь цзи (Собрание [поэтических произведений] Чун-яна о Полном совершенстве). 王嘉。重陽全真集13 цз. [ЧХДЦ. Т. 26. С. 273—358].

13. Ван Чжэ. Чун-ян цзяо хуа цзи (Собрание [поэтических произведений] Чун-яна об учении и преобразованиях). 3 цз. 王嘉。重陽教化集。[ЧХДЦ. Т. 26. С. 359—382].

14. Гэ Хун. Шэнь сянь чжуань (Жизнеописания божественных небожителей-сяней). 葛洪。神仙傳 [ДЦЦХЛ. Т. 2. № 89].

15. Campany R.F. *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*. Berkley: University of California Press, 2002.

16. Торчинов Е.А. Пути обретения бессмертия: Даосизм в исследованиях и переводах Е.А. Торчинова. СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2007.

17. Филонов С.В. Страж заставы Инь Си и даосский монастырь Лоугуань // Религиоведение, 2003. № 2. С. 50—60.

18. Филонов С.В. Введение в даологию. Учебное пособие. Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2010.

19. Белая И.В. Поэтическое и техническое измерение мышления в даосизме на примере «Трактата о восхождении на Запад» // Вестник Московского университета. Серия 7. «Философия». М., 2009, № 4. С. 27—35.

20. Белая И.В. Образы «Инь фу цзина» в даосском учении Цюаньчжэнь // Общество и государство в Китае. Т. XLII. Ч. 1. М.: ИВ РАН, 2012. С. 354—365.

21. Yokote Yutaka. *Daoist Internal Alchemy // Modern Chinese Religion. Vol. I—II Song—Liao—Jin—Yuan (960—1368 AD)*. Ed. by John Lagerwey & Pierre Marsone. Leiden—Boston: Brill, 2015. Vol. II. P. 1064—1075.

22. Торчинов Е.А. Путь золота и киновари: Даосские практики в исследованиях и переводах Е.А. Торчинова. СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2007.

23. Hammerstrom E.J. *The Mysterious Gate: Daoist Monastic Liturgy in Late Imperial China*. Master of Arts in Religion (Asian). Honolulu: University of Hawai'i Library, 2003.

24. Ван Ши-вэй. Лоугуань дао юаньлю као (Исследование истоков учения [даосской школы] Лоугуань). Сиань: Шаньси жэньминь чубаньшэ, 1993. 王士偉。樓觀道源流考。西安: 陝西人民出版社, 1993年。

25. Мао Чжи-сюань. Чжуннаньшань Да Чун-ян ваньшоу гун чжэнь юань хуэй ти мин цзи (Записи перечня имен [последователей] Совершенного и изначального сообщества Великого дворца тысячелетнего долголетия Чун-яна в горах Чжуннаньшань). 茅志宣。終南山大重陽萬壽宮真元會題名記 [ЦЮЦЦЦ. С 73—77].

26. Ли Дао-цянь. Ганьшуй сянь юань лу (Записи о происхождении небожителей-сяней [школы Цюаньчжэнь, начавших свой путь] из Ганьшуя) 李道謙。甘水仙源錄, 10 цз. [ЧХДЦ. Т. 47. С. 113—212].

27. Чжао Дао-и. Ли-ши чжэнь сянь ти дао тун цзянь сюй бянь (Продолжение «Всепроникающего зеркала совершенных и небожителей-сяней минувших времен, воплотивших Дао-Путь»). 趙道一。歷世真仙體道通鑑續編, 5 цз. [ЧХДЦ. Т. 47. С. 579—616].

28. Ли Дао-цянь. Ци чжэнь нянь пу (Погодовые хроники Семи совершенных) 李道謙。七真年譜 [ЧХДЦ. Т. 47. С. 69—76].

29. Филонов С.В. Го Мо-жо и некоторые проблемы современной даологии // Проблемы литератур Дальнего Востока. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2012. Т. 1. С. 29—38.

30. Белая И.В. Нормативные правила даосской школы Совершенной истины XII—XIV вв. // В поисках «китайского чуда»: сборник статей, посвященный 80-летию Ю. В. Чудодеева (Ученые записки Отдела Китая ИВ РАН. Вып. 5). М.: ИВ РАН, 2011. С. 342—353.

31. Ма Юй. Дань-ян чжэнь жэнь юй лу (Записи речей совершенного человека Дань-яна). 馬鈺。丹陽真人語錄 [ЧХДЦ. Т. 26. С. 403—408].

32. Цинь Чжи-ань. Цзинь лян чжэнь цзун цзи (Записи о правильной линии преемства [школы] Золотого лотоса). 秦志安。金蓮正宗記 [ЧХДЦ. Т. 47. С. 54—68].

33. Ян Тай-чу. Цюаньчжэнь кай цзяо би юй чжи бэй (Стела с тайными речами, раскрывающими учение Полного совершенства). 楊太初。全真開教秘語之碑 [ДЦЦШЛ. С. 429]; [ДЦБВ] (1306 г.). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.daobei.info/全真教秘語之碑/> (дата обращения: 1.06.2022).

34. Юй Ин-мао. Хусянь Циньдучжэнь чун сю Чжидаогуань бэй (Стела о восстановлении монастыря Чжидаогуань в г. Циньдучжэнь, уезда Хусянь). 俞應卯。鄆縣秦渡鎮重修志道觀碑 [ДЦЦШЛ. С. 478—479];

35. Hawkes D. Quanzhen Playse and Quanzhen Masters // Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. Tome 69, 1981. P. 153—170.

36. Фань Гуан-чунь. Ван Чун-ян Чжуннань юй сянь дэ цзигэ вэньти (К вопросу о том, сколько небожителей-сяней встретил Ван Чун-ян в горах Чжуннаньшань) // Хуачжун шифань дасюэсюэбао (Жэньвэнь шэхуэй кэсюэбань) (Вестник Педагогического университета Центрального Китая. Серия: Науки о человеке, культуре и обществе), 2009. №. 197 (01). С. 81—86. 樊光春。王重陽終南遇仙的几个问题 // 华中师范大学学报 (人文社会科学版) 2009年。 №. 197 (01), 頁81—86.

37. Цзинь-юань Шу. Чжуннаньшань шэнь сянь Чун-ян-цзы Ван чжэнь жэнь Цюаньчжэнь цзяо цзу бэй (Цюаньчжэнь цзяо цзу бэй) (Стела патриарху учения Цюаньчжэнь совершенному человеку Вану [по прозвищу] Чун-ян-цзы, божественному

небожителю-сяню с гор Чжуннаньшань (Стела патриарху учения Цюаньчжэнь)). 金源璚. 終南山神仙重陽子王真人全真教祖碑 (全真教祖碑) [ДЦЦШЛ. С. 450—454].

38. Кобзев А.И. Хуй-хай // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. М.: Вост. лит., 2007. Т. 2. Мифология. Религия. С. 666.

39. Хатия Кунио. Киндай до:кё-но кэнкё: :О: Тё:ё: то Ба Танъё (Исследование даосизма в эпоху Цзинь: Ван Чун-ян и Ма Дань-ян). Токио: Кюко сёин, 1992. 蜂屋邦夫. 金代道教の研究: 王重陽と馬丹陽. 東京: 汲古書院, 1992年.

40. Трубникова Н.Н. Риссю, рицу-сю («школа устава») // Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. М.: Вост. лит, 2011. С. 574.

41. Лепнева М.Л. Монах Хун-цзянь о сущности и значении первой генеалогии возрожденной школы Люй-цзун // 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. 390—408.

42. Трубникова Н.Н. Риндзай-сю (школа *линьцзи*) // Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. М.: Вост. лит, 2011. С. 571—572.

43. Кобзев А.И. Би янь лу // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. М.: Вост. лит., 2007. Т. 2. Мифология. Религия. С. 387—388.

44. Ши Цзянь-у. Чжун-Люй чуань дао цзи (Сборник [бесед] о передаче Дао от Чжуна к Люю). 3 цз. // Сю чжэнь ши шу (Десять книг о возвращении совершенства), цз. 14—16. 施肩吾. 鍾呂 傳道集 // 修真十書 [ЧХДЦ. Т. 19. С. 814—841].

45. Ступени в Небо. Два трактата Бессмертных Чжун-ли Цюаня и Люй Дун-биня об алхимическом Дао. Пер. с кит., предисловие и примечания: Л.И. Головачёвой. М.: Ганга, 2021.

46. Белая И.В. «Небожительница с шапкой из волос»: о жизни и даосских деяниях Тянь Сянь-гу // Вопросы философии. М., 2022. № 4. С. 179—203.

47. Ху Ци-дэ. Ван Чунь-ян чуан Цюаньчжэнь цзяо дэ бэй цзин фэнь си (Анализ социально-культурной ситуации, в которой зарождается учение Цюаньчжэнь Ван Чуняна) // Тайвань цзунцзяо сюэхуэй тунсюнь (Бюллетень Тайваньского общества по изучению религий), № 8, 2001. С. 28—29. 胡其德. 王重陽創全真教的背景分析 // 臺灣宗教學會通訊, 2001年. № 8, 頁 28—29.

48. Wong E. The Dao of Health, Longevity, and Immortality: The Teachings of Immortals Chung and Lü. Boston: Shambhala, 2000.

49. Чжун-ли Цюань. Би чуань Чжэн-ян чжэнь жэнь лин бао би фа (Исчерпывающие методы Духовной драгоценности, тайно переданные совершенным человеком Чжэньном). 3 цз. 鍾離權. 秘傳正陽真人靈寶畢法 [ЧХДЦ. Т. 19. С. 154—169].

50. Baldrian-Hussein F. Procédés secrets du joyau magique. Paris: Les Deux Océans, 1984.

51. Ши Цзянь-у. Сишань цюнь сянь Хуэйчжэнь цзи (Записи о всех небожителях-сянях из [обители] Хуэйчжэнь[тан] в горах Сишань). 5 цз. 施肩吾. 西山群仙會真記 [ЧХДЦ. Т. 19. С. 120—142].

52. Ван Чжэ. Чун-ян чжэнь-жэнь шоу Дань-ян эр ши сы цзюэ (Двадцать четыре наставления, переданных [Ван] Чун-яном [Ма] Дань-яну). 王羈. 重陽真人授丹陽二十四訣 [ЧХДЦ. Т. 26. С. 392—393].

53. Ленков П.Д. Позднедаосская антропология и метафорический язык внутренней алхимии в свете структуралистского подхода (по тексту «Чун-ян чжэнь-жэнь шоу [Ма] Дань-ян эр ши сы цзюэ») // Великий смысл врат в Сокровенное: Религии, философия и культура Китая. К 60-летию С.В. Филонова. Т. 2. Даосизм, ислам, традиционная культура / Колл. авторов / Отв. ред. И.В. Белая. Москва: ИВ РАН, 2022. С. 149—172.

54. Ван Чжэ. Чун-ян чжэнь-жэнь цзинь гуань юй со цзюэ (Наставления совершенного человека Чун-яна о Золотой заставе и Нефритовых затворах). 王嘉。重陽真人金闕玉鎖訣 [ЧХДЦ. Т. 26. С. 394—402].

55. Цю Чу-цзи. Да дань чжи чжи (Прямые указания о Великой киновари). 3 цз. 丘處機。大丹直指 [ЧХДЦ. Т. 26. С. 631—644].

56. Belamide P. Self-cultivation and Quanzhen Daoism, with Special Reference to the Legacy of Qiu Chuji. Ph.D. diss., University of Toronto, 2002.

57. Филонов С. В. Золотые книги и нефритовые письма: даосские письменные памятники III—VI вв. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2011.

58. Тао Хун-цзин. «Чжэнь гао» («Речения Совершенных»). История книг с небес Высшей чистоты. Введение, перевод, комментарии С.В. Филонова // Религиозный мир Китая, 2005: Исследования. Материалы. Переводы / *Orientalia et Classica*: Труды Ин-та восточных культур и античности; вып. IX. М.: Изд. РГГУ, 2006. С. 115—161.

59. Goossaert V. Poemes taoïstes des cinq veilles // *Etudes chinoises*. Vol. 19, № 1—2, 2000. P. 249—270.

60. Ван Чжэ. Чун-ян ли цзяо ши у лунь (Пятнадцать суждений Чун-яна об установлении учения). 王嘉。重陽立教十五論。[ЧХДЦ. Т. 26. С. 271—272].

61. Kohn L. The Taoist Experience: an Anthology. Albany: State University of New York Press, 1993.

62. Reiter Florian C. Ch'ung-yang Sets Forth His Teachings in Fifteen Discourses // *Monumenta Serica* 36 (1984—1985). P. 33—54.

63. Goossaert V. The Invention of an Order: Collective Identity in Thirteenth-Century Quanzhen Taoism // *Journal of Chinese Religions*, Vol. 29, 2001. P. 111—138.

64. Ван Чжэ. Чун-ян фэнь ли ши хуа цзи (Собрание [поэтических произведений] Чун-яна о десяти преобразованиях разделенными грушами). 王嘉。重陽分梨十化集。[ЧХДЦ. Т. 26. С. 383—391].

65. Eskildsen S. Seeking Sins of Proof: Vision and Other Trance Phenomena in Early Quanzhen Taoism // *Journal of Chinese Religions*, Vol. 29, 2001. P. 139—160.

66. Ма Юй. Дун сюань цзинь юй цзи (Собрание [поэтических произведений] «Золото и нефрит из Пронизанного сокровенным»), 10 цз. 馬鈺。洞玄金玉集 [ЧХДЦ. Т. 26. С. 411—478].

67. Boltz J. A Survey of Taoist Literature, Tenth to Seventh Centuries. Berkeley: Institute of East Asian Studies, 1987.

ЗАЛ ПОЛНОГО СОВЕРШЕНСТВА: СТАНОВЛЕНИЕ ДАОССКОГО УЧЕНИЯ ЦЮАНЬЧЖЭНЬ В ЭПОХУ ЦЗИНЬ (XII в.)



Официальным основанием школы Цюаньчжэнь считается сентябрь 1167 г. В этот год Ван Чун-ян прибыл в г. Нинхай 寧海, (совр. Мупин 牟平 пров. Шаньдун), где посетил дом чиновника Фань Мин-шу 范明叔, который принимал гостей. Там он познакомился с Ма И-фу 馬宜甫 (1123—1183), который стал его любимым учеником и впоследствии преемником¹. О Ма И-фу известно, что он происходил из богатого и знатного семейства и являлся потомком прославленного полководца эпохи Хань (202 до н.э.—220 н.э.) — Ма Юаня 馬援 (14 до н.э.—49 н.э.). Он родился при цзиньском императоре Тай-цзуне (1123—1185) в первый год эры *Тянь-хуэй*, под циклическим знаком *гуй-мао*, в двадцатый день пятой луны и был шестым ребенком в семье. Его первоначальное имя было Цун-и 從義, второе имя И-фу 宜甫. Семья его была настолько богатой, что его прозвали «Ма — половина округа» (Ма Бань-чжоу 馬半州). Ма взял в жены дочь известного ученого и литератора Сунь Чжун-цзина 孫忠靖 по имени Сунь Юань-чжэнь 孫瑗禎 от которой у него родилось три сына — Тин-чжэнь 庭珍, Тин-жуй 庭瑞 и Тин-гуй 庭珪 [2, с. 61, 68]². Еще до встречи с Ван Чун-янем Ма И-фу интересовался даосским учением и был щедрым патроном даосской религии. Он мечтал о встрече с Совершенными и однажды ночью ему приснился сон, как два журавля приземляются у него в огороде, что, согласно поверьям, сулило долгожданную встречу.

¹ Более подробно о Ма И-фу и его деятельности по распространению учения Цюаньчжэнь в качестве второго патриарха см. нашу статью [1].

² О Сунь Бу-эр можно прочесть в нашей монографии «Поучения Изначальной владычицы Сунь Бу-эр: даосское учение для женщин» [3].



Рис. 1. Ван Чун-ян указывает место
для строительства зала
Цюаньчжэнь [ЮБ, с. 72]

Это подвигло его выделить средства на строительство даосской обители (дао гуань 道館) и пригласить некоего даоса по имени Лу (Лу дао-ши 陸道士) ей управлять. На приеме у Фань Мин-шу он познакомился с другим даосом, которым оказался Ван Чун-ян [4, с. 40].

Ван Чун-ян был приглашен Ма в его владения, где соорудил себе жилище на том самом месте, куда во сне Ма И-фу приземлились журавли, назвав свою лачугу «хижина Полного совершенства» — Цюаньчжэньань 全真庵 [5, с. 580]. Название, которое Ван Чун-ян выбрал для своей хижины, впоследствии станет наименованием созданной им школы. Именно в ней он напишет свое знаменитое стихотворение «Зал Полного совершенства» (Цюаньчжэньтан 全真堂), в котором разъяснит основы своего учения.

全真堂

堂名名號號全真，寂靜逍遙子細陳。
豈用草茅遮雨露，亦非瓦屋度秋春。
一間閒舍應難得，四假凡軀是此因。
常蓋常修安在地，任眠任宿不離身。
有時覺後尤寬大，每到醒來愈憂親。
氣血轉流渾不漏，精神交給永無津。
慧燈內照通三耀，福注長生出六塵。
自晒堂中心火滅，何妨諸寇積柴薪。

Зал Полного совершенства

У славного зала известное имя —
«Цюаньчжэнь» зовется он.
Тишину и покой в беззаботных скитаниях¹
мудрец обрести может в нем.
Разве нужны теперь тростник и солома,
чтобы укрыться от дождя и росы?
Да и не надо черепичной кровли [для дома],
чтобы спастись [от ненастья] осени и весны.
Укромный уголок в просторных покоех
не так-то просто найти!
Четыре ложных² [элемента] и всё бренное тело —
вот этому причина.
Постоянно строй, постоянно латай [этот зал]
и спокойно в миру пребывай.
Будешь волен ты ночевать,
будешь волен ты проживать
не отдельно от бренного тела.
Всякий раз, когда заснешь,
еще боле [этот зал] расширай.
Каждый раз, когда проснешься,

¹ Беззаботные скитания (*сяо яо 逍遙*) — термин, восходящий к «Чжаун-цзы», являются одной из составляющих теории «антропологического космоса» С.В. Филонова, в которой мотив «странствия» по «ландшафтам» сакрального пространства собственного тела выступает неотъемлемой частью описания даосских методов совершенствования, с помощью которых даос получает особый онтологический статус небожителя-сяня. См.: [6].

² Четыре ложных (*сы цзя 四假*) — подразумеваются Четыре великих (*сы да 四大*) первоэлемента — огонь, ветер, земля и вода, заимствованные из индийской космогонии, а впоследствии воспринятые буддизмом. Согласно стихотворению «Четыре ложных» Ван Чун-яна, хотя благодаря соединению четырех первоэлементов создается тело, оно является источником страдания людей из-за чувственных удовольствий, которые проникают в него через обоняние, вкус, зрение и слух. «Укромный уголок» в «огромных покоех» собственного тела, вероятнее всего указывает на сакральный центр «антропологического космоса» — «Желтый дворик» (*Хуан тин 黃庭*), где, согласно стихотворению Вана, необходимо «собирать Небесный дух-лин 靈» [7, с. 319]. Кроме того, «Четыре ложных» имели и другое значение. Согласно стихотворению Ма Юя «Преподнес господину Цюаню из Цзинчжао» (*Цзэн Цзинчжао Цюань сяньшэнь 贈京兆權先生*): «Жены и наложницы, дети и внуки — первое ложное; золото и нефрит, жемчуга и драгоценности — второе ложное; третье ложное — это слава и почет; мечты и превращения, красота и тело — 4 ложное». 妻妾兒孫一假,金玉珠珍二假。三假是榮華,幻化色身四假。 [8, с. 509].

еще боле родителей почитай.
 Ци и кровь движутся и струятся —
 текут и не вытекают.
 Цзин и шэнь переплетаются и соединяются —
 никогда не истекают.
 Светильник мудрости¹ внутри всё освещает,
 [свет его] Трёх светил² достигает.
 Долгую жизнь счастье озарит
 и шесть скверн³ уйдут.
 Сам себя иссуши в центре этого зала,
 и гнев в сердце тоже угаснет.
 Как же помешать всем этим глупцам
 собирать дрова и хворост?
 [7, с. 281; 2, с. 60—61]⁴.

Поначалу Сунь Юань-чжэнь не слишком доверяла словам наставника и даже, как утверждается в «Цзинь лян чжэн цзун цзи», подвергла Ван Чун-яна заточению в хижине, которое продолжалось свыше 100 дней, не давая ни есть, ни пить. Когда, наконец, она открыла замок, то увидела, что даос выглядел еще лучше прежнего [4, с. 52; 9, р. 144; 10, с. 24]. По другим сведениям, даосский наставник сам подверг себя заточению и аскезе для само-

¹ Светильник мудрости (*хуэй дэн* 慧燈) будд. — символ прозрения, познания истины и освобождения от пут иллюзорного мира.

² Три светила (*сань яо* 三耀) — солнце, луна и звезды.

³ Шесть скверн (*лю чэнь* 六塵) будд. — один из источников страдания. Существует множество различных скверн, но основные — [эгоистичные] желания, гнев, гордость, ложные взгляды и т.д. Из них главные — желание и злоба. В даосизме под этим термином подразумеваются порочные стремления человеческого сердца, связанные с органами чувств: богатство, похоть, слава, чревоугодие, сон, эгоистические желания (самопотакание): 財色名食睡 自便私心為六塵.

⁴ Словосочетание «дрова и хворост» (*чай синь* 柴薪) употребляется в поэзии Ван Чун-яна и в алхимическом контексте. Например, в 8 цз. «Чун-ян Цюаньчжэнь цзи» в стихотворении «Дэ Дао ян» 得道陽: «Прекрасная дева собирает хворост, заготавливает [дрова] у костра. Новорожденный младенец с водой играет на берегу старого пруда» 姹女聚柴薪焰畔, 嬰兒弄水舊池邊. [7, с. 321]. Прекрасная дева (*ча нью* 姹女) и Новорожденный младенец (*ин эр* 嬰兒) — символическое название изначального духа (*юань шэнь* 元神) и изначального *ци* (*юань ци* 元氣), свинца и ртути, огня и воды, внутренней природы (*син* 性) и жизненной силы (*мин* 命), дракона и тигра. В практике внутренней алхимии считалось, что их соединение в теле человека приводит к продлению жизни (*чан шэн* 長生) и обретению бессмертия, под которым в учении Цюаньчжэнь подразумевалось рождение нового «тела» из пустоты и света или «сияющего духа» (*ян шэнь* 陽神) известного также как «Тело Закона» (*фа шэнь* 法身).

совершенствования. Его добровольное затворничество длилось с первого дня десятого лунного месяца седьмого года эры *Да-дин* (14 ноября 1167 г.) по десятый день первого лунного месяца восьмого года (20 февраля 1168 г.). Источники не сходятся во мнении, ел или не ел Ван Чун-ян во время уединения в хижине и если ел, то как часто. Одни утверждают, что он иногда ел, а иногда не ел [11], другие — что он мог по несколько дней обходиться без еды [12]. В «Ли ши чжэнь сянь ти дао тун цзянь суй бянь» говорится, что наставник ел один раз в день [5, с. 580], а в «Ци чжэнь нянь пу» сообщается, что он попросил приносить ему пищу раз в пять дней [13, с. 71; 14, р. 209, п. 58]. Во время своего проживания в хижине Полного совершенства наставник дарил непосредственно Ма И-фу поэтические наставления, на которые тот составлял ответы. Эта поэтическая переписка учителя и ученика, насчитывающая 197 поэм в жанре *ши*, впоследствии была собрана Чжу Бао-и 朱抱一 (*дао хао* Лин-чжэнь 靈真) и легла в основу «Чун-ян цзяо хуа цзи» 重陽教化集 (Собрание [поэтических произведений] Чун-яна об учении и преобразовании) в 3 цз. [15].

Утверждается, что Ван Чун-ян обладал чудесными способностями и умел во сне отсылать свой дух (*чу ян шэнь* 出陽神) из тела. Как гласит легенда, однажды, придя домой, Сунь Юань-чжэнь с удивлением обнаружила Ван Чун-яна, спящего пьяным на супружеской постели, и, не церемонясь, принялась его бранить, но тот и с места не сдвинулся. В гневе Сунь заперла спальню на замок и послала слугу за мужем, чтобы сообщить об этом происшествии. Рассказ сильно удивил Ма И-фу, который утверждал, что в то же самое время беседовал с учителем о Дао и тот сидел напротив него и никуда не отлучался. Когда они открыли комнату, она оказалась пуста, а придя к нему в хижину, они обнаружили Ван Чун-яна крепко спящим [9, р. 144].



Рис. 2. Сунь Юань-чжэнь обнаруживает в спальне Ван Чун-яна [ЮБ, с. 72]



Рис. 3. Ван Чун-ян показывает Ма Юю
и Сунь Юань-чжэнь муки в Подземном узилище
[ЮБ, с. 73]

Находясь в хижине, наставник продолжал убеждать Ма И-фу и Сунь Юань-чжэнь расторгнуть брак, оставить богатства и присоединиться к его учению, чтобы достичь духовного бессмертия. Для этого он перепробовал множество способов. То он угрожал им Подземным узилищем (ди юй 地獄), то соблазнял красотами Небесного зала (тянь тан 天堂) [4, с. 52].

Однажды он подарил им картину, на которой изобразил скелет мертвеца (ку лоу 骷髏), олицетворявший неизбежный итог человеческого существования [16, с. 662]¹. Этот сюжет был впоследствии воплощен в одном из фрагментов настенной росписи Дворца Вечной радости (Юнлэгун 永樂宮). К картине также прилагалась небольшая поэма, поясняющая этот рисунок:

畫骷髏警馬鈺

堪歎人人憂裏愁，我今須畫一骷髏。
生前只會貪冤業，不到如斯不肯休。
為人須悟塵勞汨，清淨真心真寶物。
奪得彌龍口內珠，便教走入崑崙窟。

Я нарисовал скелет, чтобы предостеречь Ма Юя

Жалея людей, печалюсь об их горестном положении,
Мне сегодня пришлось нарисовать скелет мертвеца!

¹ О символике скелета в даосизме см.: [17]. О скелете в Цюаньчжэнь см.: [18, р. 100—104].



Рис. 4. Ван Чун-ян дарит картину со скелетом [ЮБ, с. 77]

При жизни он только и умел быть падким до злых дел,
Что отозвались грозным возмездием!
Он не прекращал [их], пока не стал подобен этому [скелету]!
Став человеком, вы должны покинуть мир страстей.
Чистое, спокойное, совершенное сердце — действительно
драгоценная вещь.
Вы должны забрать жемчужину, что во рту у черного дракона,
И тогда вы сможете проникнуть в пещеру [гор] Куньлунь
[7, с. 333].

Ван Чун-ян считал, что семья и дети являются обузой на пути самосовершенствования даоса. В «Собрании [поэтических произведений] Чун-яна о Полном совершенстве» (Чун-ян Цюаньчжэнь *цзи* 重陽全真集) он утверждал, что «Жены и дочери — тысяча *цзиней* железа, сыновья и внуки — десять тысяч *чэнов* стали» (*ци ньюй цянй цзинь те, эр сунь вань чэн ган* 妻女千斤鐵, 兒孫萬秤鋼) [7, с. 282]. Он настаивал на разводе семейной пары, преподнося им разрезанные на дольки груши, а также клубни таро и каштаны (*фэнь ли юй юй ли* 分梨與芋栗), которые являлись символом их раздельной жизни. Таро (*юй* 芋) созвучен иероглифу *юй* 遇 — «встречаться», а груши (*ли* 梨) — это омофон слова «расставаться» (*ли* 離). «Груши и таро с каштанами» (*ли юй юй ли* 梨與芋栗) похожи по звучанию с выражением «однажды встретиться, чтобы сразу же расстаться» (*ли юй цзэ ли* 立遇則離), что намекало на разделение (*фэнь* 分) семейной пары [19, р. 233].

В первый день десятого лунного месяца, когда Ван начал свое затворничество, он дал Ма И-фу целую грушу, через десять дней он разделил грушу на две части и передал по половинке Ма И-фу и Сунь Юань-чжэнь. Еще через десять дней он разделил третью грушу на 3 дольки. Итого, каждые десять дней количество долек становилось на одну больше. Как указано в предисловии Ма Да-бяня 馬大辨 к «Собранию [поэтических произведений] Чун-яна о десяти преобразованиях разделенными грушами» (Чун-ян фэнь ли ши хуа цзи 重陽分梨十化集), к концу стодневного затворничества десять груш были разделены на 55 долек [20, с. 383]¹. Как поясняет Е И-цзин, 55 долек символизировало Небо и Землю в их нумерологическом аспекте в виде суммы четных и нечетных чисел [10, с. 22]². Согласно авторитетному для школы Цюаньчжэнь сочинению «Сборник [бесед] о передаче Дао от Чжуна к Люю» (Чжун-Люй чуань дао цзи 鍾呂傳道集) [22, с. 33—34]³, в основе этого деления лежит теория



Рис.5. Ван Чун-ян обращает в свое учение Ма Юя и Сунь Юань-чжэнь дольками груш, таро и каштанами [ЮБ, с. 74]

чисел Пяти элементов (у син 五行). Небу соответствуют нечетные, янские числа — единица, тройка, пятерка, семерка и девятка, сумма которых равна двадцати пяти, а Земле — иньские числа — двойка, четверка, шестерка, восьмерка и десятка, в сумме дающие число тридцать. Сумма янских и иньских чисел будет равна пятидесяти пяти — количеству долек, на которые разделил груши Ван Чун-ян. Кроме того, каждый месяц в шестой, шестнадцатый и двадцать шестой день Ван Чун-ян жаловал каждому из супругов по шесть каштанов и шесть клубней картошки [4, с. 52]. Таро (сладкий картофель, юй 芋) — это омофон слова «глупый» (юй 愚). Когда

¹ Число 55 получается, если сложить все дольки, на которые Ван Чун-ян разрезал 10 груш: $1+2+3+4+5+6+7+8+9+10=55$ долек.

² О нумерологической символике в китайской классической философии обстоятельно писал А.И. Кобзев, см.: [21].

³ С переводом «Чжун-Люй чуань дао цзи» на русском языке можно познакомиться в монографии «Ступени в Небо. Два трактата Бессмертных Чжун-ли Цюаня и Люй Дунбиня об алхимическом Дао», выполненным Л.И. Головачёвой [23, с. 107—287].

супруги не понимали смысла его поучений, Ван Чун-ян давал им картошку, чтобы указать на их глупость [19, р. 233].

К угощению прилагались поэтические наставления, адресованные семейной паре, которые впоследствии составили собрание из 84 стихотворений под названием «Собрание [поэтических произведений] Чун-яна о десяти преобразованиях разделенными грушами» (Чун-ян *фэнь ли ши хуа цзи* 重陽分梨十化集) в 2 цз. [24]. Две поэмы посвящены непосредственно Сунь Юань-чжэнь:

絕句

二婆只識世間居，不識蓬瀛有玉壺。
若肯回頭修覺悟，名傳永永喚仙姑。

Цзюэ цзюй

Вторая женушка знает только как жить в [бренном мире],
Но не знает о мире волшебном (*юй ху*)¹, что на Пэн[лай] и Ин[чжоу].
Если готовы одуматься и совершенствоваться в пробуждении,
Тогда Ваше имя в веках воспоют, называя «Бессмертной девой».
[24, с. 391]².

Он уговаривал Сунь Юань-чжэнь отпустить с ним Ма И-фу, иначе Ма никогда не станет бессмертным:

贈孫姑

二婆猶自戀家業，家業誰知壞了錢。
若是居家常似舊，馬公無分做神仙。

Преподнес деве Сунь

Вторая женушка все еще самозабвенно предана семейному делу.
Но в деле семейном кто может знать, не придут ли в упадок доходы?
Если же будете Вы проживать в семье неизменно, как прежде,
Вас не покинет сиятельный Ма, чтоб стать чудесным бессмертным.
[24, с. 384]³.

¹ Досл. «Нефритовый чайник» (*юй ху* 玉壺) — синоним даосского волшебного мира. Подробно о символических значениях этого словосочетания см.: [25].

² Ср. перевод Л. Комяты [26, р 178] и Лю Ян [19, р. 271].

³ Ср. перевод Л. Комяты [26, р 179] и Лю Ян [19, р. 271].



Рис. 6. Обучение в Яньсядун [ЮБ, с. 77]

Через месяц после того, как наставник вышел из хижины, Ма И-фу согласился стать его учеником и получил от наставника даосское прозвище «Киноварный свет» (Дань-ян 丹陽). Передав все свое состояние старшему сыну, он вместе с другими учениками Ван Чун-яна — Тань Чу-дуанем, Ван Юй-яном и Цю Чан-чунем — отправился постигать даосское учение в горы Кунъюйшань 崑崙山, где ими был установлен скит Яньсядун 煙霞洞. Предположительно, что там Ван Чун-ян преподавал своим ученикам методы «внутренней алхимии». Инь Чжи-пин упоминает о дыхательном методе под названием «Метод регулирования дыхания [для обретения] бессмертия духа долины» (*гу шэнь бу сы тiao си чжи фа* 谷神不死調息之法), которому Ван обучал Ма Дань-яна во время проживания в Яньсядун [27, с. 743].

Чтобы победить гордыню своих учеников, он заставлял их просить милостыню у прохожих. Ма Дань-ян вспоминает, как учитель первый раз послал их попрошайничать в его родную деревню, повелев заплести волосы в пучки, похожие на маленькие рожки (*сяо цзяо эр* 小角兒), которые в то время носили дети, и нанести на лица пудру и помаду. Ма надменно заявил, что ему безразлично, увидят ли его переодетым дети или знакомые, но на самом деле очень стыдился своего облика и боялся столкнуться с кем-нибудь из своей родни, будучи в таком виде. Решив немного передохнуть, он направился к дому Фань Мин-шу, где встретил свекра своей сестры, который пришел в гости прежде него. Решив, что должен, наконец, побороть свой стыд, Ма вошел в дом [28, с. 407; 14, р. 44].

Сам Ван Чун-ян порой ходил просить подаяния, разодетый, как деревенщина, и заставлял своих учеников одеваться подобным образом, вероятно

для того, чтобы приумножить оскорбления, которые им придется сносить [14, р. 44]. Одна из таких историй рассказана в предисловии к двум стихотворениям из «Чун-ян Цюаньчжэнь цзи»: Однажды, будучи в Нинхае, Ван Чун-ян нарядился как провинциальный щёголь (*бань гэ* 伴哥) и собрался идти попрошайничать на городских улицах, уговаривая Ма Дань-яна отправиться вместе с ним. На спину он прицепил большой лист бумаги, написав на нем стихотворения с проповедью своего учения [7, с. 275].

Следующий этап жизни Вана с 1168 по 1169 гг. связан с началом распространения учения Цюаньчжэнь на территории Шаньдунского полуострова. В течение этого времени он создает общества (*хуэй* 會, *шэ* 社) и залы (*тан* 堂), среди членов которых распространяет учение Цюаньчжэнь.

В восьмом лунном месяце восьмого года эры *Да-дин* (1168 г.), покинув горы Кунъюшань, Ван переселяется в Вэньдэн в обитель Цзяншиань 姜實庵 (Хижина рода Цзян). В девятом лунном месяце проживает в Сяньбэе в обители Сувэнань 蘇翁庵 (Хижина почтенного Су) [5, с. 581]. Вскоре Ван Чун-ян учредил для последователей из округа Вэньдэн общество Семи драгоценностей (*Ци бао хуэй* 七寶會) [2, с. 61]. Ван Чун-ян активно использовал образ Семи драгоценностей в своей религиозной доктрине. В «Собрании [поэтических произведений] Чун-яна о Полном совершенстве» Ван Чун-ян называет человеческое тело «садом Семи драгоценностей» (*ци бао юань* 七寶園) [7, с. 352], «горой Семи драгоценностей» (*ци бао шань* 七寶山) [7, с. 320] или «дворцом Семи драгоценностей» (*ци бао гун* 七寶宮) [7, с. 351]. В сочинении XIII в. «Чудесная книга-основа о ежедневной внутренней практике, [по традиции] Высочайшего Старого владыки» (*Тай-шан Лао-цзюнь нэй жи юн мяо цзин* 太上老君內日用妙經), испытавшим на себе влияние учения Цюаньчжэнь, «Семь драгоценностей» (*ци бао* 七寶) — символическое обозначение внутренних органов, сохранение и надлежащая «огранка» которых дает возможность человеку стать *сянем*:

人身中有七寶事，為富國安民，精炁血滿也。精是水銀，血是黃金，炁是美玉，髓是水晶，腦是靈砂，腎是球璣，心是珊瑚，此是七寶，歸身不散，煉就大藥，萬神盡登仙矣！

«В теле человека есть Семь драгоценностей. Они нужны для того, чтобы страна была богата, а народ в покое пребывал, чтобы *цзин*, *ци* и кровь были полны. *Цзин* — это водяное серебро (ртуть), кровь — это желтое золото (золото), *ци* — это прекрасный нефрит (ляпис), костный мозг — это хрусталь (кварц), мозг — это *линский* песок (агат), почки — это круглые подвески (рубины), сердце — это коралл. Это и есть Семь драгоценностей. Собери их в теле своем, не дай им рассыпаться. Если тотчас же переплавишь их в великое Снадобье, то все десять тысяч божеств [тела твоего] к *сяням*-небожителям взойдут» [29; 30, с. 358]!



Рис. 7. Ван Чун-ян создает общество Золотого лотоса [ЮБ, с. 78]

По возвращению в Нинхай Ван Чун-ян продолжил учреждение сообществ для своих последователей. Один из них, по имени Чжоу Бай-тун 周伯通, построил скит и пригласил даоса проповедовать свое учение. Обитель, где поселился Ван, получила название «Зал Золотого лотоса» (Цзиньляньтан 金蓮堂) [2, с. 61]. Согласно «Продолжению “Всепроникающего зеркала совершенных и небожителей-сяней минувших времен, воплотивших Дао-Путь”», последователи этого общества стали свидетелями чуда, которое совершил Ван Чун-ян: у Чжоу Бай-туна был старый колодец, вода в котором стала соленой. Ван Чун-ян прочитал над колодцем заклинание (чжоу 咒) и превратил соленую воду в сладкую [5, с. 581].

В пятый день пятого лунного месяца девятого года эры *Да-дин* (1169 г.) супруга Ма Дань-яна Сунь Юань-чжэнь обратилась к учению Ван Чун-яна. Попрощавшись с сыновьями и облачившись в бамбуковую шляпу да простой халат, она направилась в зал Золотого лотоса [4, с. 52]. Видя, что Сунь еще колеблется, Ван Чун-ян попросил Ма Дань-яна выйти из зала, чтобы старые привязанности не одержали верх, и посвятил в свое учение [16, с. 662]. Он дал ей «дхармическое имя» (*фа мин* 法名) Бу-эр 不二 и даосское прозвище (*дао хао* 道號) «отшельница Чистоты и покоя» (Цин-цзин сань-жэнь 清靜散人, может записываться и как 清淨散人). Лю Ян указывает, что имя Бу-эр может иметь двоякое значение. Первое означает «Не двойственная» и свидетельствует о единстве с Дао-Путем [19, р. 232]. Во втором имя Бу-эр необходимо читать как «Не вторая». Согласно пояснению Лю Ян, Ма И-фу был вторым сыном у родителей, поэтому к нему обращались «Второй господин» (*эр гун* 二

公), таким образом, имя Бу-эр — это производное от прозвища Сунь, которую часто называли Эр-по 二婆 (досл. «вторая жёнушка», сокр. от «жена второго господина» *эр гун по* 二公婆). Соответственно, имя Бу-эр означало, что она больше «Не [жена] второго [сына]» в связи с уходом в монашество (*чу цзя* 出家) [Там же, р. 271, п. 348].

В знак неизменности своего решения неукоснительно следовать Дао-Пути, наставник приказал ей «сжечь грамоту с клятвой перед Дао» (*шао ши чжуан юй дао цян* 燒誓狀於道前) [16, с. 662], что, согласно даосской традиции, означает, что послушник через пламя огня передает на Небеса клятву верности высшим божествам. Как поясняет японский исследователь даосизма Хатия Кунио, «перед Дао» имеется в виду «перед статуей божества именуемого Небесный достопочтенный Дао и Дэ (Дао-дэ тянь-цзунь 道德天尊), т.е. перед Высочайшим Старым владыкой (Тай-шан Лао-цзюнем 太上老君)» [31, с. 397]¹. После посвящения в даоски Ван Чун-ян вручил ей «Небесные формулы-амулеты» (*тянь фу* 天符) и «Облачные печати» (*юнь чжуан* 雲篆) (т.е. специальные формулы-амулеты категории «реестр» (*фу лу* 符箓), с именами даосских божеств, которых даос мог призвать на помощь — И.Б.), а так же передал тайные наставления (*би цзюэ* 秘訣) в Дао-Пути [4, с. 52] и посвятил стихотворение:

絕句

分梨十化是前年，天與佳期本自然。
為甚當時不出離，元來只待結金蓮。

Цзюэ цзюй

Десять преобразований разделенными грушами были в позапрошлом году.
Небо и благоприятное время коренились в естественности.
Так почему же еще тогда Вы не расстались [со своей семьей]?
А потому что сначала Вы ждали, когда сформируется Золотой лотос.
[15, с. 377]².

В восьмом лунном месяце того же года даос учреждает в Нинхае общество Золотого лотоса (*Цзинь лян хуэй* 金蓮會). Говорят, что когда местные жители попытались нарисовать даоса, то не смогли даже описать его внешность — его левый глаз вращался вправо, а правый глаз — влево, он казался то старым, то молодым, то толстым, то худым, его облик был таким изменчивым, что

¹ 道前で誓狀を焼かせたという道とは道德天尊(太上老君)の神像ことと思われる。

² Ср. перевод Л. Комяты [26, р 178] и Лю Ян [19, р. 229].

невозможно было уловить, как он выглядел [2, с. 61]. В девятом лунном месяце, прибыв в уезд Фушань Ван Чун-ян учредил общество Трех сияний (*Сань гуан хуэй* 三光會). Проходя через округ Дэнчжоу, учитель поднялся на смотровую площадку Пэнлай, откуда множество людей наблюдало за «морскими городами» — миражами, возникающими над водой. Вдруг налетел сильный порыв ветра, и люди увидели, как даоса уносит в море. Прошло много времени, и Ван Чун-ян возвратился, его одежда и шляпа — всё оставалось в прежнем виде. Тогда свидетели этого чуда создали общество Нефритового цветка (*Юй хуа хуэй* 玉華會). Затем даос вместе с тремя учениками — Ма Дань-яном, Тань Чан-чжэнем и Цю Чан-чунем — направился в округ Лайчжоу, где к ученикам Вана присоединяется Лю Чан-шэн. В десятом лунном месяце в Лайчжоу в уезде Писянь Ван Чун-ян организовал общество Равенства (*Пин-дэн хуэй* 平等會) [2, с. 61]. Известно, что это общество управлялось его учеником Сюй Шоу-дао 徐守道 [32, р. 1122] и, согласно «Продолжению „Всепроникающего зеркала совершенных и небожителей-сяней минувших времен, воплотивших Дао-Путь”», насчитывало свыше тысячи последователей [5, с. 581].

За три года — с момента основания школы до своей смерти — Ван Чун-яну удалось создать прочную и быстро расширявшуюся религиозную организацию, которая вскоре охватила своим влиянием весь Шаньдунский полуостров, а в XIV в. распространилась по всему Китаю. За столь короткий промежуток времени Ван Чун-яну удалось добиться необычайной популярности его учения среди различных слоев населения. Как предполагает С. Эскилдсен, этот успех был связан с преобладающими в Китае религиозными воззрениями, где вера в бессмертных небожителей и интерес к методам «внутренней алхимии» (*нэй дань* 內丹) были уже довольно широко распространены среди людей различных социальных групп [14, р. 2]. Однако нам кажется, что успех Ван Чун-яна в популяризации даосизма среди различных общественных сословий был обусловлен не только религиозными предпосылками и личностью самого основателя, а был непосредственно связан с доктринальной и практической деятельностью, прописанной и реализованной в его учении. Ван Чун-ян предложил свой вариант сотериологии, дополнив традиционные даосские практики достижения бессмертия этическими и нравственными идеалами и ценностями, благодаря чему отрешение от мира перестало быть необходимым условием для религиозного подвижничества.

Создание дополнительно к школе Полного совершенства пяти обществ (*хуэй* 會) дало возможность людям меньшей решимости и силы духа заниматься духовным самосовершенствованием. Их члены не были обязаны следовать строгим предписаниям, исполнение которых требовалось от учеников Цюаньчжэнь, но, тем не менее, они собирались периодически, чтобы участво-

вать в литургиях и других религиозных обрядах. В поэмах Ван Чун-яна упоминается о ежемесячном ритуальном взносе из четырех медных монет, который должны были платить последователи, и говорится о присутствии на даосских богослужениях два раза в месяц — в первый и пятнадцатый день [14, р. 14; 33, с. 120—122, 197].

Сам Ван Чун-ян в «Перечне причин, [по которым я] создал пять обществ в трех округах» (*Сань чжоу у хуэй хуа юань бан* 三州五會化緣榜) объясняет цель создания обществ так:

夫玉花者，乃氣之宗。金蓮者，乃神之祖。氣神相結，謂之神仙。
《陰符經》云：神是氣之子，氣是神之母，子母相見，得做神仙。起置玉花金蓮社，在於兩州，務要諸公認真性，養真氣。諸公不曉根源，盡學旁門小術，此乃是作福養身之法，並不干修性命入道之事。

«Итак, Нефритовый цветок — это и есть предок дыхания-ци. Золотой лотос — это и есть родоначальник духа-шэнь. Когда дыхание-ци и дух-шэнь вместе соединяются, это чудесным небожителем-сянем называется. В “Инъ фу цзине” сказано: “Дух-шэнь — это ребенок дыхания-ци. Дыхание-ци — это мать духа-шэнь”. Когда ребенок и мать друг с другом повстречаются, вы на службу чудесными небожителями-сянями отправитесь. Я основал общества Нефритового цветка и Золотого лотоса в двух округах, движимый желанием, чтобы все вы узнали совершенную внутреннюю природу и вскормили совершенное дыхание-ци. Если все вы не узнаете корень и исток, то в конце изучите малые искусства второстепенных школ, то есть методы привлечения удачи и пестования тела. Это не имеет никакого отношения к делу совершенствования внутренней природы и жизненной силы и вступления на Дао-Путь» [15, с. 381].

Без старания познать свою внутреннюю природу, следуя малым методам неправильных школ, можно научиться только тому, как добиться положения в обществе или как укрепить свое здоровье. Однако, предупреждает наставник, эти усилия не имеют абсолютно ничего общего со способом стать небожителем-сянем. Обращаясь в своей речи к простой аудитории, Ван Чун-ян описывает прямой путь, которым, согласно учению Полного совершенства, можно этого достичь. Мирянам для этого было достаточно сохранять чистоту и спокойствие сердца, чем бы они ни занимались, относиться со смирением и состраданием ко всем живым существам и периодически посещать залы Цюаньчжэнь.

Впоследствии семь учеников Ван Чун-яна прославятся в даосской традиции как «Семь совершенных людей» (*Ци чжэнь жэнь* 七真人)¹:

¹ С изображением Семи совершенных можно познакомиться по стеле Чжан Бан-чжи 張邦直 «Изображения Семи совершенных [школы] Врата в сокровенное» (*Сюань мэнь ци чжэнь сян* 玄門七真像) [34] (1293 г.).

Ма Юй 馬鈺 (1123—1183), *цзы* Сюань-бао 玄寶, *хао* Дань-ян 丹陽, изначальное имя Ма И-фу 馬宜甫, также упоминается как Ма Цун-и 馬從義.

Тань Чу-дуань 譚處端 (1123—1185), *цзы* Тун-чжэн 通正, *хао* Чан-чжэнь 長真, изначальное имя Тань Юй 譚玉.

Цю Чу-цзи 丘處機 (1148—1227), *цзы* Тун-ми 通密, *хао* Чан-чунь 長春, изначальное имя неизвестно.

Лю Чу-сюань 劉處玄 (1147—1203), *цзы* Тун-мяо 通妙, *хао* Чан-шэн 長生, изначальное имя неизвестно.

Ван Чу-и 王處一 (1142—1217), *цзы* Юй-ян 玉陽, *хао* Сань-ян 傘陽, изначальное имя неизвестно.

Хао Да-тун 郝大通 (1140—1212), *цзы* Тай-гу 太古, *хао* Гуан-нин 廣寧, изначальное имя Хао Шэн 郝昇. Иногда упоминается как Хао Линь 郝璘 или Хао Тянь-жань 郝恬然.

Сунь Бу-эр 孫不二 (1119—1182), *хао* Цин-цзин 清靜, изначальное имя Сунь Фу-чунь 孫富春. Иногда упоминается как Сунь Юань-чжэнь 孫瑗禎 или как Сунь Сянь-гу 孫仙姑 [18, р. 48].

После установления пяти обществ Ван Чун-ян вместе с четырьмя учениками — Ма Дань-яном, Тань Чан-чжэнем, Цю Чан-чунем и Лю Чан-шэном — направился на запад, очевидно намереваясь возвратиться в Шэньси, однако остановился в Наньцзине, на постоялом дворе некоего г-на Вана. «Цзинь лян чжэн цзун цзи» делает остановку в Наньцзине неслучайной: согласно источнику, Ван Чун-ян выполняет обещание, данное «наставникам и Совершенным» (*ши чжэнь* 師真) — «когда Девять круговращений [киновари] завершатся, прибыть в Южную столицу (Наньцзин 南京) и в окружении друзей отправиться на [острова] Пэн[лай] и Ин[чжоу]» [4, с. 36].

Перед смертью Ван Чун-ян подвергал своих учеников различным испытаниям. Однажды он приказал развести в комнате сильный огонь, сказав Ма Дань-яну и Тань Чан-чжэню остаться внутри, где жар от огня был просто невыносим. Цю Чан-чунь и Лю Чан-шэн должны были оставаться снаружи, где свирепствовала непогода. Он не позволял тем, кто внутри, выйти наружу, а тем, кто был снаружи — войти внутрь. Через некоторое время Лю Чан-шэн не выдержал и сбежал [27, с. 735; 14, р. 49]. По мнению исследователей, испытание, которому Ван Чун-ян подверг своих учеников, указывает на метод умерщвления плоти, выражавшийся в крайней степени аскетизма, игравшем в раннем учении Цюаньчжэнь важную роль на пути самосовершенствования. Современные исследователи считают, что этот метод был заимствован школой Цюаньчжэнь у возникшего столетием ранее буддийского направления Dhūta (кит. *тоу то* 頭陀, «отшельник»), также получившей в эпоху Цзинь известность под названием «нищенствующий чань» (*кан чань* 糠禪). Как ука-

зывает П. Марсон, «Понятия отречения и отрешенности от мира происходят из индийского буддизма. В Дхута практика самоограничения была изложена в двенадцати заповедях радикального аскетизма «Двенадцать методов дхута» (*ши эр тоу то фа 十二頭陀法*)» [32, р. 1138]. Согласно «Буддийскому словарю», это двенадцать видов самоограничения, которые практикуются буддийскими монахами:

1. Пребывать [в] безлюдных местах (*цзай а лань жэ чу 在阿蘭若處*);
2. Постоянно ходить [к домам мирян] просить пищу (*чан син ци ши 常行乞食*);
3. Просить пищу согласно порядку [расположения домов милостынедателей] (*цы ди ци ши 次第乞食*);
4. Придерживаться правила одной трапезы [в день] (*шоу и ши фа 受一食法*);
5. Количественно ограничивать пищу (*цзе лян ши 節量食*);
6. После полудня не осмеливаться вкушать [даже] жидкой [пищи] (*чжун хоу бу дэ инь цзян 中後不得飲漿*);
7. [Носить] лоскутные одеяния [из] сшитой ветоши (*чжо би на и 著弊衲衣*);
8. Ограничиваться тремя одеяниями (*дань сань и 但三衣*);
9. Проживать среди могил (*чжун цзянь чжу 塚間住*);
10. Останавливаться под деревьями (*шу ся чжи 樹下止*);
11. Восседать [под открытым небом на] росистой земле (*лу ди цзо 露地坐*);
12. Всегда сидеть, [никогда] не ложась [для отдыха] (*дань цзо бу во 但坐不臥*) [35, с. 535a]¹.

Основателем этого направления считается ученик буддийского наставника Цяня 謙 из Шимэня 石門, монах Сю-янь (Сю-янь хэ-шан 修演和尚) из Дуншань 東山 (пров. Цзянси), известный также как аскет Лю (Лю дао чжэ 劉道者). Сю-янь прославился тем, что летом ночевал голым на улице, чтобы его искушали комары, а также не брил бороду и не мылся сорок лет, а всю одежду, которую жертвовали ему, он раздавал бедным. Как указывает П. Марсон, в 1280 г. школа Дхута была официально признана как Учение великой Дхуты (Да Тоуто цзяо 大頭陀教) [32, р. 1139—1140]. Историограф Юань Хао-вэнь в тексте «Погребальной стелы господина Юя, великого наставника Пурпурной пустоты» (*Цзы-суй да-ши Юй гун му бэй 紫虛大師于公墓碑*) отметил, что школа Цюаньчжэнь взяла лучшее из буддизма и даосизма, а их практика умерщвления плоти не отличается от великого подвижничества, порезов и отрезания носов школы Дхута [37, с. 464]. Второй патриарх школы Цюаньчжэнь Ма Дань-ян утверждал, что «самая большая радость — это Дхута» (*да сяо си тоу то 大笑喜頭陀*) [38, с. 440], что свидетельствует

¹ Автор выражает благодарность с.н.с. отдела Дальнего Востока ИВР РАН к.и.н. Ю.В. Болтач за любезно предоставленный перевод данной словарной статьи. Подробно об аскетическом совершенствовании в буддизме см.: [36].

о почитании методов этой школы среди последователей Цюаньчжэнь, которые также вели строгий, аскетический образ жизни, чему есть множество примеров в жизнеописаниях последователей этой школы, см.: [14, p.39—56; 39; 40; 41; 42; 43; 44].

Например, в одном из стихотворений Ма Дань-ян приносит клятву держаться до смерти в самозаточении в хижине (*хуань ду* 環堵), заменив студёную воду летом и огонь зимой на «огонь» — *ци* сердца и «воду» — *ци* почек, соединяющихся в «Киноварной печи» (*дань лу* 丹爐) собственного тела для очищения и преобразования духа-*шэнь* — «свинца» и дыхания-*ци* — «ртути», чтобы взрастить бессмертие.

誓死赤脚夏不飲水冬不向火

我今誓死環堵內，夏絕涼泉。
冬鄙紅煙。
認正丹爐水火緣。
師恩欲報勤修養，鍊汞烹鉛。
行滿功圓。
做个蓬瀛赤脚仙。

**Клянусь до смерти ходить босиком, в жару не пить воду,
в холод не греться у огня**

Я сегодня клянусь до смерти
проживать в убогой лачуге (*хуань ду* 環堵),
В жару отказаться от студёного родника.
В холод пренебрегать дымом красного [пламени].
Считать правильным связь воды и огня
в Киноварной печи.
За милость учителя желая воздать,
прилежно совершенствовать и возвращать,
Очищать «ртуť» и кипятить «свинец».
[Когда добродетельные] дела [будут] выполнены,
а заслуги достаточны,
Я стану одним из босоногих бессмертных
Пэн[лая] и Ин[чжоу]
[8, с. 493]¹.

¹ Сравни пер. С. Эскилдсена [14, p. 41].

Ван Чун-ян подвергал своего главного ученика Ма Дань-яна еще более странным испытаниям. Приблизительно за месяц до своей кончины он купил на рынке четырех карпов и вываривал их в чане с водой вместе с двумя *цзинями* (примерно 1 кг.) баранины. После того, как мясо и рыба, простояв больше месяца, протухли, даос поставил это блюдо перед своими учениками и приказал им съесть его. Все ученики, кроме Ма дань-яна, отказались, сославшись на данный ими обет не употреблять в пищу рыбу и мясо. Ма Дань-ян же, напротив, согласился, сославшись на то, что не может послушаться учителя. Тогда Ван Чун-ян вынудил его съесть большой кусок тухлого мяса и продолжал кормить им в течение нескольких дней [5, с. 582; 14, р. 49—50]. С. Эскилдсен видит в этих испытаниях некое «подобие дидактическим уловкам наставников чань» [14, р. 50]. Интересные предположения о символике этих действий высказывает японский исследователь даосизма Хатия Кунио. Как считает Хатия, четыре карпа олицетворяют четырех учеников Ван Чун-яна. Карп обитает в воде и, следовательно, может считаться *иньским* существом (т.к. вода считается символом женского космического начала *инь*). Баранина — мясо овцы — по-китайски *ян* 羊, что созвучно произношению другого иероглифа — *ян* 陽, означающего мужское космическое начало. Таким образом, как предполагает Хатия, тушеная баранина и рыба выступают символами процесса «внутренней алхимии», в котором формируется «истинная сущность» человека, через гармонизацию и соединение ее «двойных аспектов» — *янского* (духа-*шэнь* 神) и *иньского* (дыхания-*ци* 氣) [33, с. 139]. Согласно жизнеописанию, в котором рассказана эта история, Ван Чун-ян приготовил такое отвратительное блюдо, чтобы накормить Ма Дань-яна, однако, как и в предположениях обоих исследователей, остается неясным, зачем мясо и рыба перед этим должны были стать непригодными в пищу.

Мы можем предположить, что испорченная еда являлась символом мирского тела, которое может стать как разлагающимся трупом, так и сосудом для внутриалхимического преобразования, в котором сольются воедино *инь* и *ян*. Возможно, таким образом, Ван Чун-ян, находясь на пороге смерти, хотел указать своим ученикам на альтернативу человеческого выбора, который уже сделал он сам — закончить свой жизненный путь как «тухлое мясо» или посвятить свою жизнь через нелегкий путь самосовершенствования достижению бессмертия духа, под которым в школе Цюаньчжэнь понималось становление небожителем-*сянем* 仙.

Заметим, что иероглифы тех самых «ингридиентов» блюда Ван Чун-яна — «рыба» (*юй* 魚) и «баранина» (*ян* 羊) — вместе образуют иероглиф «сянь» 鮮 — «рыбешка», что также обыгрывается в поэзии наставников Цюаньчжэнь. В стихотворении «Получил наставления от учителя Мэна» (Мэн ши-фу сюнь хуэй 蒙師父訓誨) из собрания поэтических произведений

«Сияние, излучаемое духом Дань-яна» (*Дань-ян шэнь гуан цань 丹陽神光燦*) Ма Дань-ян называет себя, Тань Чу-дуаня, Лю Чан-шэна и Цю Чан-чуня — учеников, оставшихся у смертного одра Ван Чун-яна, «четырьмя мелкими рыбешками» (*сы сяо сянь 四小鮮*) [45, с. 491; 32, р. 1130, п. 39], заимствуя образ «мелкой рыбешки» из 60 чжана «Дао Дэ цзина»: «Править большим царством так же хлопотно, как готовить мелкую рыбешку» [46, с. 474]. В выбранной им метафоре Ма Дань-ян играет на созвучии слов «рыбешка» (*сянь 鮮*) и «небожитель» (*сянь 仙*). Однако иероглиф «сянь» 鮮 означает еще и «свежий». Таким образом, мы считаем, что, приготовив тухлую рыбу, Ван Чун-ян хотел показать, что «четыре свежие рыбешки» могут стать «четырьмя тухлыми рыбешками» или четырьмя небожителями-сянями.

В четвертый день первого лунного месяца десятого года эры *Да-дин* (22 января 1170 г.), что приходится на циклические знаки *гэн-инь*, Ван внезапно сообщил ученикам, что собирается на встречу с наставниками и Совершенными, и трое оставшихся с ним учеников стояли у изголовья его ложа. Наставник сказал: «Дань-ян уже обрел Дао, Чан-чжэнь уже понимает Дао и мне незачем беспокоиться [о них]. Чан-шэн и Чан-чунь еще не обладают [Дао]. Чан-чунь в обучении должен слушать распоряжения Дань-яна. Чан-чжэнь должен заботиться о Чан-шэне» [27, с. 735; 14, р. 49]. После этого ученики попросили оставить для них стих, в качестве последнего наставления. Ван ответил, что уже оставил им стих на этот случай, записав его на стене «Обители даоса Люя» (*Люй дао жэнь ань*). Затем Ван Чун-ян назначил своим преемником Ма Дань-яна и дал ему последние наставления, повелев отправиться в Шэньси проповедовать его учение. После этого наставник написал для своих учеников прощальную поэму под названием «Об узах не мирской семьи» (*Цзе у вай цинь 結物外親*) [7, с. 275; 5, с. 583], закрыл глаза и умер.

В «Записях об истинной линии преемства [школы] Золотого лотоса» говорится, что Ван Чун-ян являлся своим последователям и после смерти своего физического тела: «После смерти он беседовал о сокровенном под мостом Цзюньи и “увлек за собой сердце” почтенного Цзана. У горного ручья в Люцзяне он вылечил болезнь господина Чжана, преподнес ему лекарство. Иногда он танцевал на другом берегу озера Куньмин. Иногда декламировал [стихи] в окрестностях гор Чжуннаньшань. Все это доказывает, что он не умер» [4, с. 36].

Похоронив наставника в Наньцзине (совр. Кайфэн), Ма Дань-ян, Тань Чан-чжэнь, Цю Чан-чунь и Лю Чан-шэн направились в Чанъань, где встретились с одним из первых учеников Ван Чун-яна — Ши Чу-хоу *史處厚* (*дао хао* Дун-ян *洞陽*; 1102—1174). После этого, миновав Чжуннань, нанесли визит в Люцзян. Обустроив новое место погребения, ученики отправились за «бессмертными костями» (*сянь гу 仙骨*) наставника. Легенды гласят, что когда они открыли

крышку гроба, то увидели, что его тело не претерпело разложения и выглядело как живое. Где бы они ни останавливались в пути, каждый раз, когда ученики хотели расплатиться за ночлег и еду, хозяин постоянного двора сообщал, что за все уже заплатил даосский монах, который приходил до них. Ученики попытались догнать даоса, но безуспешно. Когда они попросили описать его внешность, то поняли, что это было воплощение духа Ван Чун-яна [Там же]. Еще одно чудесное появление духа Ван Чун-яна произошло, согласно «Записям об истинной линии преемства [школы] Золотого лотоса», в пятнадцатый день десятого лунного месяца двадцать третьего года эры *Да-дин*. В этот день в округе Вэньдэн проводился торжественный ритуал-цзяо. Внезапно среди пятицветных облаков показалась огромная белая черепаха с цветком лотоса на спине, на котором восседал Ван Чун-ян. Через некоторое время он улегся на бок и черепаха отправилась в обратный путь. Начальник уезда Ни-ман Ку воочию наблюдал это событие. Он возжиг благовонья и почтительно поклонился Ван Чун-яну. Впоследствии жители трех округов с восхищением рассматривали изображающую чудесное явление даоса картину, которую нарисовал местный художник [Там же].

Когда ученики перенесли гроб с телом наставника в Люцзян, они перезахоронили его на том самом месте, где он сжег свою хижину. В 1172 г. они основали рядом небольшой скит, который был назван Цзуань 祖庵 (Обитель патриархов). В 1182 г. на его территории была установлена мемориальная стела, на которой Ма Дань-яном было высечено первое изображение Ван Чун-яна, дополненное небольшим стихотворением, под заглавием «Стихотворные строки к изображению Ван Чун-яна» (*Ван Чун-ян хуа сян ши кэ 王重陽畫像詩刻*) [Там же, с. 36—37; 14, р. 123]. В двадцать восьмом году эры *Да-дин* (1188 г.) по высочайшему указанию цзиньского императора Ши-цзуна 世宗 (правил 1161—1189 гг.) Цю Чан-чунь был назначен ответственным за возведение на месте хижины небольшого храма. Одновременно с этим государь распорядился установить в зале изображения трех патриархов Цюаньчжэнь — Люй Чунь-яна (Люй Дун-биня), Ван Чун-яна и Ма Дань-яна. Этот храм был назван «Патриарший дворик» (Цзутин 祖庭), а в 1197 г. по высочайшему указу цзиньского императора Чжан-цзуна 章宗 (правил 1190—1208 гг.) переименован в монастырь Одухотворенной пустоты (Линсюйгуань 靈虛觀). В 1238 г. монастырь был переименован в честь основателя школы в дворец Чун-яна (Чунъянгун 重陽宮), а в 1244 г. получил название Великий дворец десяти тысячелетнего долголетия Чун-яна (Да Чун-ян ваньшоу гун 大重陽萬壽宮), под которым известен по сей день. Несмотря на то, что монастырь был осквернен во время «культурной революции», после реконструкции он является действующей монашеской обителью школы Цюаньчжэнь. Могильный курган, где был захоронен

Ван Чун-ян, до сих пор находится на его территории. Почетные титулы Ван Чун-яну начали присваивать еще юаньские правители. В 1269 г. император Ши-цзу 世祖 (правил 1260—1294 гг.) пожаловал даосскому наставнику титул «Совершенный владыка Чун-ян, открывший и распространявший [учение] Полного совершенства» (Чун-ян Цюаньчжэнь кай хуа чжэнь цзюнь 重陽全真開化真君), а в 1310 г. юаньский император У-цзун 武宗 (правил 1308—1311 гг.) повелел величать его «Всепомогающий владыка-повелитель Чун-ян, открывший и распространявший [учение] Полного совершенства» (Чун-ян Цюаньчжэнь кай хуа фу цзи ди цзюнь 重陽全真開化輔極帝君) [2, с. 61].

Традиционные биографические источники позволяют заключить, что образ жизни, который вел Ван Чун-ян, впоследствии стал частью религиозной доктрины и монашеского уклада школы Цюаньчжэнь. На начальном этапе своего развития школа Цюаньчжэнь представляла собой небольшое религиозное сообщество, воплощающее идеал «не-мирской семьи» — группу сотоварищей, которые заботятся и поддерживают друг друга на стезе самосовершенствования. Впервые, с появлением школы Цюаньчжэнь, в даосизме ставится проблема противопоставления смертного физического тела и бессмертной внутренней природы (*чжэнь син бу сы* 真性不死). Высшим единением с Дао считалось обретение «Тела Закона» (кит. *фа шэнь* 法身, санскр. *Дхармакайя*) из Пустоты-отсутствия, в чем заметно влияние буддизма. В то же время, тело выступает сосудом для пестования духа, «залом Полного совершенства», что подчеркивает необходимость «одновременного совершенствования внутренней природы и жизненной силы». Для достижения духовного бессмертия Ван Чун-ян требовал от своих учеников радикального изменения их образа жизни — отказа от семьи, нищенства и строгого аскетического подвижничества, в чем отчетливо прослеживаются параллели со школой Чань. Стремление к спасению всех живых существ через практику нравственного самосовершенствования указывает на сакрализацию в учении Ван Чун-яна конфуцианской этики. Школа Цюаньчжэнь демонстрировала преемственность идей и ранних даосских движений — упор на индивидуальное совершенствование, спиритуализация представлений о бессмертии и поклонение Трем Чистым божествам школы Шанцин, использование методов «внутренней алхимии» субтрадиции Чжун-Люй и исполнение даосских ритуалов предшествующих школ. Все это свидетельствует о синкретическом характере данного учения, осуществившего доктринальный синтез на даосской основе¹.

¹ Данный тезис был выдвинут ранее Е.А. Торчиновым в монографии «Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания» [49, с. 364—365]. Пример культового синкретизма в современных обителях школы Цюаньчжэнь см.: [50, с. 76].

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

ДЦБВ — Даоцзяо бэйвэнь цзыляо ку (Хранилище материалов с даосских стел). 道教碑文資料庫 [Электронный ресурс] Веб-сайт электронной библиотеки даосских стел. URL: <http://www.daobei.info> (дата обращения 1.04.2022).

ДЦЦШЛ — Дао цзя цзинь ши люэ (Даосские надписи на бронзовых [сосудах] и каменных [стелах]). Сост. Чэнь Юань, Чэнь Чжи-чао, Цзэн Цин-ин. Пекин: Вэньу чубаньшэ, 1988. 道家金石略 / 陳垣, 陳智超, 曾慶瑛. 北京: 文物出版社, 1988年.

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.

ЮБ — Юнлэгун бихуа (Настенные росписи дворца Вечной радости) / Сост. Сяо Цзюнь. Пекин: Вэньу чубаньшэ, 2008. 永樂宮壁畫 / 蕭軍. 北京: 文物出版社, 2008年.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Белая И.В. «Десять увещеваний» Ма Дань-яна как источник по истории даосской школы Цюаньчжэнь // Вестник РГГУ. Серия Востоковедение. Африканистика. М., 2012. № 20 (100). С. 249—259.

2. Лю Чжи-сюань, Се Си-чань. Цзинь лян чжэн цзун сянь юань сян чжуань (Иллюстрированные жизнеописания, [повествующие] о происхождении небожителей-сяней правильной линии преемства [школы] Золотого лотоса). 劉志玄, 謝西蟾. 金蓮正宗仙源像傳 [ЧХДЦ. Т. 47. С. 54—68].

3. Белая И.В. Поучения Изначальной владычицы Сунь Бу-эр: даосское учение для женщин. Москва: Издательство «Ганга», 2020. 352 с.

4. Цинь Чжи-ань. Цзинь лян чжэн цзун цзи (Записи о правильной линии преемства [школы] Золотого лотоса). 秦志安. 金蓮正宗記 [ЧХДЦ. Т. 47. С. 29—53].

5. Чжао Дао-и. Ли-ши чжэнь сянь ти дао тун цзянь суй бянь (Продолжение «Всепроникающего зеркала совершенных и небожителей-сяней минувших времен, воплотивших Дао-Путь»). 5 цз. 趙道一. 歷世真仙體道通鑑續編 [ЧХДЦ. Т. 47. С. 579—616].

6. Филонов С.В. Золотые книги и нефритовые письма: даосские письменные памятники III—VI вв. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2011.

7. Ван Чжэ. Чун-ян Цюаньчжэнь цзи (Собрание [поэтических произведений] Чун-яна о Полном совершенстве). 13 цз. 王嘉. 重陽全真集 [ЧХДЦ. Т. 26. С. 273—358].

8. Ма Юй. Цзянь у цзи (Собрание [поэтических произведений] «О постепенном пробуждении»), 2 цз. 馬鈺. 漸悟集 [ЧХДЦ. Т. 26. С. 493—521].

9. Desreux C., Kohn L. Women in Daoism. Cambridge: Three Pines Press, 2003.

10. Е И-цзин. Цюаньчжэнь ньюгуань Сунь Бу-эр цзи «Сунь Бу-эр юань-цзюнь фаюй» чжи яньцзю (О даоске школы Цюаньчжэнь Сунь Бу-эр и сочинении «Поучения Изначальной владычицы Сунь Бу-эр»): Дис. ... магистра. Науч. руководитель — проф. Дин Хуан / Государственный университет Чэнгун. [Тайбэй], Минь го 92 [2003]. 185 с. 葉

怡菁。全真女冠孫不二及《孫不二元君法語》之研究：碩士論文。指導教授為丁煌/國立成功大學。[台北]，民國92年[2003]。185頁。

11. Цзинь-юань Шу. Цюаньчжэнь цзяо цзу бэй (Стела патриарху учения Цюаньчжэнь). 金源璣。全真教祖碑 [ДЦЦШЛ. С. 451].

12. Лю Цзу-цянь Чжуннаньшань Чун-ян цзу ши сянь цзи цзи (Записи о следах [деяний] небожителя-сяня, наставника-патриарха Чун-яна с гор Чжуннаньшань). 劉祖謙。終南山重陽祖師仙跡記 [ДЦЦШЛ. С. 461].

13. Ли Дао-цянь. Ци чжэнь нянь пу (Погодовые хроники Семи совершенных). 李道謙。七真年譜 [ЧХДЦ. Т. 47. С. 69—76].

14. Eskildsen S. The Teachings and Practices of the Early Quanzhen Taoist Masters. Albany: State University of New York Press, 2004.

15. Ван Чжэ. Чун-ян цзяо хуа цзи (Собрание [поэтических произведений] Чун-яна об учении и преобразованиях). 3 цз. 王嘉。重陽教化集 [ЧХДЦ. Т. 26. С. 359—382].

16. Чжао Дао-и. Ли-ши чжэнь сянь ти дао тун цзянь хоу цзи (Дополнение ко «Всепроникающему зеркалу совершенных и небожителей-сяней минувших времен, воплотивших Дао-Путь»). 6 цз. 趙道一。歷世真仙體道通鑑續編 [ЧХДЦ. Т. 47. С. 617—663].

17. Idema Wilt L. The Resurrected Skeleton: From Zhuangzi to Lu Xun. New York: Columbia University Press, 2014.

18. Komjathy L. Cultivating Perfection: Mysticism and Self-transformation in Early Quanzhen Daoism. Leiden—Boston: Brill, 2007.

19. Liu Yang. Imagery of Female Daoists in Tang and Song Poetry. Ph.D. diss. University of British Columbia, Vancouver, 2011.

20. Ма Да-бянь. Чун-ян фэнь ли ши хуа цзи сюй (Предисловие к «Собранию [поэтических произведений] Чун-яна о десяти преобразованиях разделенными грушами») 馬大辨。重陽分梨十化集序 [ЧХДЦ. Т. 26. С. 383].

21. Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М.: Наука, 1994.

22. Ши Цзянь-у. Чжун-Люй чуань дао цзи (Сборник [бесед] о передаче Дао от Чжуна к Люю) // Цюаньчжэнь би яо (Тайное и важнейшее [учения] Полного совершенства). Гл. ред. Сюй Чжао-жэнь. Пекин: Чжунго жэньминь дасюэ чубаньшэ, 1992. (Библиотека «Восточное искусство взращивания Дао»). 施肩吾。鍾呂傳道集 // 全真秘要。徐兆仁主編。北京：中國人民大學出版社，1992年。（東方修道文庫）。

23. Ступени в Небо. Два трактата Бессмертных Чжун-ли Цюаня и Люй Дун-биня об алхимическом Дао. Пер. с кит., предисловие и примечания: Л.И. Головачёвой. М.: Ганга, 2021.

24. Ван Чун-ян. Чун-ян фэнь ли ши хуа цзи (Собрание [поэтических произведений] Чун-яна о десяти преобразованиях разделенными грушами). 王重陽著。重陽分梨十化集 [ЧХДЦ. Т. 26. С. 383—391].

25. Лю Чжэнь. Ху чжун бе ю жи юэ тянь — нэй дань инь юй «ху» чжи юань юань цзи «Ху тянь син го нью дань ши цзэ фа» («В чайнике есть солнце и луна, небо и...»: тайный смысл [термина] внутренней алхимии «чайник» от истоков до метода «Десяти правил женской алхимии [с помощью которых обретается] плод внутренней природы Волшебного мира») // Цзунцзяосюэ яньцзю (Журнал «Изучение религий»). 2001, № 2.

С. 31—34. 劉真. 壺中別有日月天: 內丹陰語«壺»之淵源及«壺天性果女丹十則法» // 宗教学研究, 2001年, № 2. 頁31—34.

26. Komjaty L. Sun Buer: Early Quanzhen Matriarch and the Beginning of Female Alchemy // NAN NÜ, № 16 (2), 2014. P. 171—238.

27. Инь Чжи-пин. Цин-хэ чжэнь-жэнь бэй ю юй лу (Записи речей совершенного человека Цин-хэ [во время] путешествия на Север). 4 цз. 尹志平. 清和真人北游語錄 [ЧХДЦ. Т. 26. С. 725—752].

28. Ма Юй. Дань-ян чжэнь-жэнь юй лу. (Записи речей совершенного человека Дань-яна). 馬鈺. 丹陽真人語錄 [ЧХДЦ. Т. 26. С. 403—408].

29. Тай-шан Лао-цзюнь нэй жи юн мяо цзин (Чудесная книга-основа о ежедневной внутренней практике, [по традиции] Высочайшего Старого владыки). 太上老君內日用妙經 [ЧХДЦ. Т. 19. С. 5].

30. Белая И.В. Образы «Инь фу цзина» в даосском учении Цюаньчжэнь // Общество и государство в Китае. Т. XLII. Ч. 1. М.: ИВ РАН, 2012. С. 354—365.

31. Хатия Куню. Кингэн дзидай-но до:кё: :ситидзин кэнкю: (Даосизм в эпохи Цзинь и Юань: исследование Семи совершенных). Токио: Кюко сёин, 1998. 蜂屋邦夫. 金元時代の道教:七真研究. 東京:汲古書院, 1998年.

32. Marsonne P. Daoism under the Jurchen Jin Dynasty // Modern Chinese Religion Vol. I—II Song—Liao—Jin—Yuan (960—1368 AD). Ed. by J. Lagerwey & P. Marsonne. Leiden—Boston: Brill, 2015. Vol. II, P. 1111—1159.

33. Хатия Куню. Киндай до:кё-но кэнкё: :О: Тё:ё: то Ба Танъё (Исследование даосизма в эпоху Цзинь: Ван Чун-ян и Ма Дань-ян). Токио: Кюко сёин, 1992. 蜂屋邦夫. 金代道教の研究:王重陽と馬丹陽. 東京:汲古書院. 1992年.

34. Чжан Бан-чжи. Сюань мэнь ци чжэнь сян (Изображения Семи совершенных [школы] Врата в сокровенное). 張邦直. 玄門七真像 [ДЦБВ] (1293 г.). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.daobei.info/玄門七真像/> (дата обращения: 1.04.2022).

35. Пульгё сачжон (Буддийский словарь) / Авт. Унхо Ёнха. Сеул: Тонгук ёккёнвон, 1998. 8+978+[4]+106 с. 佛教辭典. 耘虛龍夏. 서울: 1998年.

36. Болтач Ю.В. «Главы о зарождении стремления к деяниям совершенствования» корейского буддийского наставника Вонхё // Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство: Пятые Доржиевские чтения. СПб.: Гиперион, 2013. С. 139—148.

37. Юань Хао-вэнь. Цзы-суй да-ши Юй гун му бэй (Погребальная стела господина Юя, великого наставника Пурпурной пустоты). 元好問. 紫虛大師于公墓碑 [ДЦЦШЛ. С. 464].

38. Ма Юй. Дун сюань цзинь юй цзи (Собрание [поэтических произведений] «Золото и нефрит из Пронизанного сокровенным»), 10 цз. 馬鈺. 洞玄金玉集 [ЧХДЦ. Т. 26. С. 411—478].

39. Белая И.В. О развитии женского монашества в даосской школе Цюаньчжэнь в эпохи Цзинь и Юань: Ч. 1: Пу-ча Дао-юань // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». М., 2017, № 2 (8). С. 19—29.

40. Белая И.В. О развитии женского монашества в даосской школе Цюаньчжэнь в эпохи Цзинь и Юань: Ч. 2: Во-лэ Шоу-цзянь // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». М., 2017, № 3 (9). С. 16—23.

41. Беляя И.В. О развитии женского монашества в даосской школе Цюаньчжэнь в эпохи Цзинь и Юань: Ч. 3: Ао-дунь Мяо-шань // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». М., 2017, № 4 (10) Ч. 1. С. 9—18.
42. Беляя И.В. «Небожительница с шапкой из волос»: о жизни и даосских деяниях Тянь Сянь-гу // Вопросы философии. М., 2022. № 4. С. 179—203.
43. Беляя И.В. Смени шелковое платье на нищенскую рясу: о женском подвижничестве в даосской школе Цюаньчжэнь // Пути Поднебесной: сб. науч. тр. Вып. IX. Минск: МГЛУ, 2022. С. 6—14.
44. Eskildsen S. Asceticism in Ch'üan-chen Taoism. В.С. Asian Review. № 3—4, 1990. P. 153—191.
45. Ма Юй. Дань-ян шэнь гуан цань (Сияние, излучаемое духом Дань-яна). 馬鈺。丹陽神光燦 [ЧХДЦ. Т. 26. С. 479—492].
46. Лао-цзы. Дао дэ цзин (Трактат о Пути и Доблести). Пер. Г.А. Ткаченко // Люйши чуньцю (Весны и осени господина Люя). Пер. Г.А. Ткаченко. М.: Мысль, 2001. С. 459—477.
47. Ма Юй. Ван Чун-ян хуа сян ши кэ (Стихотворные строки к изображению Ван Чун-яна). 馬鈺。王重陽畫像詩刻 [ДЦЦШЛ. С. 431].
48. Чжан Бан-чжи. Чун-ян цзу ши чжи ту (Портрет наставника-патриарха Чун-яна) 張邦直。重陽祖師之圖 [ДЦБВ] (1293 г.). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.daobei.info/重陽祖師之圖/> (дата обращения: 1.04.2022).
49. Торчинов Е. А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. 2-е изд., доп. СПб.: Лань, 1998.
50. Филонов С.В. Введение в даологию. Учебное пособие. Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2010.

П.Д. Ленков

Российский государственный педагогический
университет им. А.И. Герцена

ПОЗДНЕДАОССКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И МЕТАФОРИЧЕСКИЙ ЯЗЫК ВНУТРЕННЕЙ АЛХИМИИ В СВЕТЕ СТРУКТУРАЛИСТСКОГО ПОДХОДА (ПО ТЕКСТУ «ЧУН-ЯН ЧЖЭНЬ-ЖЭНЬ ШОУ [МА] ДАНЬ-ЯН ЭР ШИ СЫ ЦЗЮЭ»)



Введение: антропология, космология и внутренняя алхимия

Во всех традиционных религиях можно обнаружить тесную взаимосвязь между антропологическими и космологическими представлениями и религиозными практиками. С одной стороны, картина мира и человека, разработанная в данной традиции и данной культуре и закреплённая в текстах традиционной идеологии, используется адептом соответствующего учения психопрактически. Причём, как мы уже отмечали, «это не будет только лишь “использованием”». Речь вполне может идти о практике как способе актуализации данной картины мира, иными словами о “переводе” традиционной космографии и антропографии во внутреннее пространство опыта» [1]. С другой стороны, сами практики оказывают влияние на становление и изменение картины мира данной традиции, что находит отражение, прежде всего, в текстовом творчестве адептов традиции.

Каждая традиционная культура обладает своим собственным языком описания практик. Так, в китайских психофизических практиках (“внутренняя алхимия”, цигун, тайцзицюань и др.) используются «все основные понятия-символы (включая числовую, или нумерологическую, символику) китайской

традиционной культуры, связанные, прежде всего, с т.н. древнекитайской натурфилософией, “И цзином” и даосизмом (или с представлениями, генетически восходящими к даосизму). Это: *инь* и *ян* («женское» и «мужское» начала, базовая бинарная оппозиция традиционной китайской культуры), у *син* («пять элементов», или «пять процессов»), восемь триграмм, 64 гексаграммы и т.д. Все эти понятия-символы кодируют определенную картину мира» [Там же]. Как мы отмечали, «все вышеперечисленные понятия-символы суть ключевые единицы этого языка описания. Однако данная система понятий-символов — отнюдь не только язык описания. Посредством данной системы (точнее, ее конкретного “школьного” варианта) адепт осуществляет, перефразируя Уоллеса, “психотехническую реорганизацию опыта”. Практикуя “внутреннюю алхимию” (...), адепт трансформирует посредством данной системы понятий-символов мир собственного опыта. Тем самым он трансформирует и самого себя, приобретая “новую когнитивную структуру” и “новую трансформированную идентичность”» [Там же].

Вышеназванная взаимосвязь между традиционными космологическими и антропологическими представлениями и религиозными практиками отражена в специальном языке, используемом адептами традиции. Изучение этого языка, разумеется, необходимо исследователю, потому что историк религиозной традиции имеет дело, прежде всего, с письменными памятниками. Однако в случае изучения даосизма и даосской алхимии значение исследования «технического языка» возрастает, поскольку язык этих текстов имеет весьма своеобразное происхождение. Термин «внутренняя алхимия» (*нэй дань* 內丹, букв. «внутренний эликсир», *лянь ци* 煉氣(炁), букв. «переплавка/рафинирование *ци*»), по существу своему, обозначает разновидность даосских психосоматических практик. И. Робине, крупный исследователь даосизма, определяет этот термин так: «Внутренняя алхимия, или *нэй дань*, является техникой просветления, чьи самые ранние письменные записи датируются восьмым веком. Она обращается как к рациональности, которая дает порядок миру, так и к тому, что превосходит рациональность: невыразимому, Тотальности. Ее основными инструментами являются триграммы «И цзина» (Книга перемен) и ряд ключевых метафор, некоторые из которых являются алхимическими по природе, откуда название, “Внутренняя алхимия”» [2, р. 1]. Человеческое тело понималось адептами методов *нэй дань* как микрокосм, то есть точное подобие и уменьшенная копия мира. Согласно Е.А. Торчинову, внутренняя алхимия ставила себе целью «создание эликсира в самом теле адепта из его соков и сил посредством разнообразных приемов созерцания, дыхательных упражнений и визуализаций тонких энергетических структур тела-микрокосма» [3, с. 41—42]. Таким образом, термин «внутренняя алхимия» обозначает своеобразную систему психофизических практик, направленных на преобразова-

ние психики и тела адепта в направлении создания бессмертного тела и просветленного сознания. Алхимией эта система практик именуется прежде всего потому, что она использует специфический язык, заимствованный из так называемой «внешней алхимии» (*вай дань* 外丹).

«Внешняя алхимия» была нацелена на создание эликсира бессмертия в лабораторных условиях. Важнейшими веществами, использовавшимися алхимиками, были киноварь, свинец, ртуть и серебро. В качестве эликсира бессмертия могло использоваться трансмутированное («превращенное») золото. Истоки внешней алхимии, по-видимому, восходят к попыткам создания эликсиров бессмертия, которые поощряли древнекитайские императоры, например, Цинь Ши-хуанди и У-ди (так называемый «придворный даосизм» в эпохи Цинь и Хань (221 г. до н.э.—начало I в. н.э.)). Свой сформировавшийся вид «внешняя алхимия» приобрела уже в эпоху раздробленности Китая (IV—VI вв.), когда происходило становление раннедаосских школ.

Однако алхимический язык, заимствованный *нэй дань* у *вай дань*, — это не только некоторый набор терминов и выражений, но это еще и определенные языковые структуры. Как отмечают Ф. Прегадио и Л. Скар: «Различные более ранние практики были включены в *нэй дань* с модификациями, такие как дыхательные техники (например *тай си*, или эмбриональное дыхание), поглощение эссенций Пяти Агентов¹ во внутренних органах и формы медитации, такие как *цзо ван* и *нэй гуань*. *Вай дань* также дала *нэй дань* богатый запас терминов: имен и секретных наименований веществ, инструментов и операций и, что более важно, бинарную модель алхимического процесса, основанную на соединении Истинного Свинца и Истинной Ртути» [4, р. 482]. Образно выражаясь, «внутренняя алхимия» позаимствовала от «внешней» не только лексику, но и своего рода грамматику (т.е. принципы отношений между языковыми единицами).

Именно потому для изучения текстов по *нэй дань*, и в особенности для изучения их языка, представляется весьма плодотворным применение структуралистского подхода и соответствующих методов. Здесь мы хотим обратить внимание читателей на то, что этот подход и эти методы были впервые

¹ Пять Агентов (Five Agents) — имеется в виду у *син* 五行 — одна из основополагающих категорий китайской философии, переводы этого термина разнообразны, вот некоторые из наиболее часто встречающихся: «пять элементов», «пять стихий», «пять действий», «пять фаз», «пять рядов». В большинстве контекстов более близки к оригинальному смыслу последние два варианта перевода. У *син* — это прежде всего универсальная классификационная схема, согласно которой все основные параметры мироздания имеют пятичленную структуру. В китайских традиционных науках используется несколько порядков у *син*, основополагающими выступают следующие два: (1) «дерево» — «огонь» — «почва» — «металл» — «вода» (порядок порождения), (2) «почва» — «дерево» — «металл» — «огонь» — «вода» (порядок преодоления).

детально разработаны в рамках языкознания, а уже из него заимствованы представителями других дисциплин, в том числе социальной и культурной антропологии.

Известнейшим адептом этого подхода и разработчиком исследовательского метода стал французский антрополог К. Леви-Строс. В работе 1945 г. Леви-Строс формулирует важнейший принцип, в виде вопроса: «Мы действительно вынуждены задать себе вопрос: не представляют ли различные стороны социальной жизни (включая искусство и религию), при изучении которых, как нам уже известно, можно пользоваться методами и понятиями, заимствованными у лингвистики, явления, чья природа аналогична природе языка?» [5, с. 52]¹. И еще: «С более обоснованной теоретической точки зрения, язык представляет собой также условие культуры в той мере, в какой последняя обладает строением, подобным строению языка. И то, и другое означает с помощью оппозиций и корреляций, другими словами, логических операций. Таким образом, язык можно рассматривать как основу, предназначенную для возведения на ней структур порой более сложных, чем он, но аналогичных ему, структур, соответствующих культуре, взятой в ее различных аспектах» [5, с. 55—56].

А вот что Леви-Строс говорит о фонологической революции в лингвистике: «Она не только обновила перспективы лингвистики: столь всеобъемлющее преобразование не могло ограничиться одной отдельной дисциплиной. Фонология по отношению к социальным наукам играет ту же обновляющую роль, какую сыграла, например, ядерная физика по отношению ко всем точным наукам. В чем же состоит этот переворот, если попытаться выяснить его наиболее общие следствия? На этот вопрос ответ нам дает один из крупнейших представителей фонологии — Н. Трубецкой. В программной статье (“Современная фонология” — П.Л.) он сводит в конечном счете фонологический метод к четырем основным положениям: прежде всего, фонология переходит от изучения *сознательных* лингвистических явлений к исследованию их *бессознательного* базиса; она отказывается рассматривать *члены* отношения как независимые сущности, беря, напротив того, за основу своего анализа *отношения* между ними; она вводит понятие *системы*: “Современная фонология не ограничивается провозглашением того, что фонемы всегда являются членами системы, она обнаруживает конкретные фонологические системы и выявляет их структуру”; наконец, она стремится к открытию *общих законов*, либо найденных индуктивным путем, либо “выведенных логически, что придает им абсолютный характер”. Таким образом, социальной науке впервые удастся выявить необходимые отношения» [7, с. 38—39].

¹ Отметим, что сама идея об аналогии религии и языка была высказана задолго до Леви-Строса, например, филологом и религиоведом Фридрихом Максом Мюллером (см. [6, с. 18—21, 41—42 и др.]).

Леви-Строс применил лингвистическую модель в социокультурной антропологии, и первой, по мнению П. Рикёра, была выявлена аналогия между фонологическими системами и системами родства [5, с. 50]. Мы уже говорили о том, что эту модель (назовем ее условно «моделью Соссюра — Трубецкого — Леви-Строса») можно применить и в процессе изучения письменных культур, и, в частности, письменных культур тех стран, где распространена (Китай, Япония), или была распространена (Корея, Вьетнам, тангуты) восточноазиатская иероглифика [8, с. 304]. В указанной статье нами было введено понятие «иероглифическая структура», и продемонстрирована возможность его научного применения на материале китайских традиционных психофизических практик.

В китайской письменной культуре в качестве структурной единицы и, одновременно, модели выступает иероглиф, или подобная ему структура, например, триграмма «И цзина», а в качестве мельчайшей единицы — черты, из которых состоят иероглифы и триграммы. Каждая триграмма (*гуа* 卦) состоит из трех черт (*яо* 爻), это система из трех элементов.

Иероглифы устроены несколько сложнее триграмм. В составном китайском иероглифе (т.н. фоноидеограмме) всегда есть несколько частей, как правило, две — левая и правая, верх и низ, охватываемая и охватывающая. Однако каждый из этих двух элементов сам по себе является базовым иероглифом или графемой и может состоять из многих черт. Таким образом, всякий сложный иероглиф суть система из двух элементов. А вся система образует три уровня: черта — графема — сложный иероглиф. Итак, двоичные и троичные структуры — основа китайской систематики и коррелятивистики. Подчеркнем: **речь идет не о том, что традиционные тексты, например, даосские, используют иероглифы и триграммы, а о том, что иероглифы и триграммы воплощают в себе ментальные/когнитивные структуры, которые лежат в основе традиционных текстов.**

Большое значение в китайской культуре имеют бинарные структуры — пары взаимосвязанных понятий и/или образов. Они часто встречаются в даосских текстах. Между некоторыми из таких понятий и/или образов мы обнаруживаем отношения взаимной комплементарности (взаимодополнительности), например, природа (внутренняя природа, природная сущность; *син* 性) и жизненность (жизненная сила; *мин* 命). В других случаях мы встречаем в тексте противопоставления, построенные по модели бинарной оппозиции (самая известная — оппозиция *инь-ян*).

Эти модели активно используются в даосских текстах, некоторые из которых целиком выстроены на основе всевозможных корреляций. В даосских сочинениях нашли отражение своеобразная даосская космология (и прежде всего космография) и не менее своеобразная антропология (особенно

антропография)¹. Космография и антропография связаны самым тесным образом, поскольку, во-первых, человек понимается как часть космоса, и, во-вторых, как уже было сказано выше, тело человека трактуется адептами даосизма как микрокосм — подобие и уменьшенная копия макрокосма («Небо и Земля»). В фокусе даосской антропографии — энергетические структуры и процессы в теле-микрокосме. С.В. Филонов, рассматривая концепцию тела в раннем религиозном даосизме эпохи Шести династий, говорит об «особом семиотическом пространстве», обозначаемом им как «антропологический космос» [9]. «Это пространство представляет собой топографию “внутреннего ландшафта” человека в том виде, в каком его воспринимало даосское религиозное самосознание» [Там же, с. 27]. С.В. Филонов отмечает, что именно на фундаменте этой топографии «строились и функционировали даосские методы самосовершенствования» [Там же].

Примеров коррелятивных отношений между космографией и антропографией в даосских текстах великое множество. Например, в «Записях речей Совершенного человека Дань-яна» (*Дань-ян чжэнь-жэнь юй лу 丹陽真人語錄*) говорится: «[В „Книге-основе о чистоте и покое“ (*Цин цзин цзин 清靜經*) сказано]: “Человек может постоянно пребывать в чистоте и покое, Небо и Земля полностью все возвращают”. То, о чем говорят “Небо и Земля”, не означает Небо и Землю, что покрывает и несет на себе все сущее снаружи тебя, это указывает на Небо и Землю внутри тебя. То, что у человека выше диафрагмы — это Небо, а то, что ниже диафрагмы — это Земля. Если небесное *ци* нисходит, земные каналы прочищаются, сверху донизу пронизываются гармонией, эссенция-*цзин* и дыхание-*ци* сами укрепляются» [10, с. 91—92].

Отметим, что есть еще один элемент всякой традиционной идеологии, рассматриваемой системно, — учение об обществе и, в частности, социография. Даосская социография также теснейшим образом связана с космографией, ибо устройство небесного мира весьма схоже с миром земным. Согласно китайским астрономо-астрологическим представлениям, существовала корреляция между звездами на небе и чиновниками на земле, между видимыми небесными областями и известными географическими районами. Так, например, Полярная звезда (*Бэй цзи 北極*, букв. «Северный предел/полюс») в китайской астрологии символизировала императора (отсюда ее другое название *Ди син 帝星*, букв. «Император»), а в астрономии именно она была точкой отсчета для измерения расстояний между другими небесными телами [11, р. 139]. Область

¹ И даосская космография, и даосская антропография суть порождения китайского мировосприятия, однако их нельзя полностью отождествлять, поскольку всегда были (1) существенные различия между «народными» и «элитарными» представлениями, (2) различия между картиной мира в «трех учениях» (даосизме, буддизме и конфуцианстве), (3) различия между некоторыми «школьными» вариантами.

постоянной видимости в ночном небе для людей, живущих в северном полушарии, рядом с центром которой находится Полярная звезда, называлась Центральный дворец (Чжун гун 中宮). Астеризмы, расположенные рядом с Полярной звездой и звезды внутри них олицетворяли окружение императора: императрицу, наложниц, наследника престола и других детей императора, секретарей, придворных, персонал, верховного судью, балдахин, расположенный над тронном. Две цепочки звезд, которые окружают эти астеризмы, символизируют стены вокруг императорского дворца. Вместе с астеризмами, которые они окаймляют, эти две звездные цепочки именуются «Пурпурная таинственная область (Цзы-вэй юань 紫微垣) [Ibid.]. Примеры можно было бы умножить, но и этих достаточно.

Итак, мы видим коррелятивную систему: космография, социография и антропография связаны друг с другом и как бы отражаются друг в друге. Эти взаимосвязи отражены в даосской религиозной традиции. В позднем варианте этой традиции, представленном в школе Цюаньчжэнь, к этому добавляется принципиальный «синкретизм» учения этой школы. Школа Цюаньчжэнь («Всеобъемлющая истина»)¹ или Цюаньчжэнь цзяо («Учение всеобъемлющей истины» 全真教) была основана в XII в. Ван Чун-яном 王重陽 (1113—1170). Учение этой школы с самого момента ее основания отличалось установкой на идеологический синкретизм/синтез — объединение теории и практики трех учений — буддизма, конфуцианства и собственно даосизма. Соответственно, ключевая особенность текстов этой школы заключается в том, что для них характерно использование как собственно даосских, так и буддийских, и конфуцианских терминов. Причем речь идет не только о языке описания религиозной доктрины и практик совершенствования, но и о самих практиках (психофизических техниках) [12, с. 149]. Таким образом, мы можем обнаружить в текстах этой школы не только коррелятивную систему космографии, социографии и антропографии, но и присутствие трех языков описания — буддийского, конфуцианского и даосского. И вот тут-то обнаруживается, что именно антропографическая терминология и символика

¹ В современных синологических работах встречается ряд вариантов перевода названия школы. Например, И.В. Белая переводит наименование Цюаньчжэнь как «Целостность и совершенство» (см.: [10, с. 12]) или как «Полное совершенство» см. [13, с. 68—69]. Преобладающим в отечественной науке остаются близкие по смыслу варианты «Совершенная истина», «Всеобъемлющая истина», «Универсальная истина». Вот некоторые варианты перевода на английский: Completion of Authenticity, Complete Reality, Complete Perfection (см. [14, р. 814]). Не имея возможности в рамках этой работы подробно разбирать проблему перевода наименования школы, объясним наш выбор. Он связан с тем, что центральная идея школы, как она была сформулирована основателем Ван Чун-яном, заключается в принципе истинности трех учений — даосизма, буддизма и конфуцианства, воплощенной во всей своей полноте именно в учении и практике школы Цюаньчжэнь.

в целом, и алхимический язык в частности, — один из маркеров даосскости текста. Далее мы продемонстрируем эту коррелятивную систему на примере короткого текста, приписываемого основателю школы Ван Чун-яну, и озаглавленного «Двадцать четыре наставления, переданных [Ван] Чун-яном [Ма] Дань-яну» (*Чун-ян чжэнь жэнь шоу [Ма] Дань-ян эр ши сы цзюэ 重陽真人授丹陽二十四訣*, далее — ЧЧШДЭЦ)¹.

Анализ текста «Двадцать четыре наставления, переданных [Ван] Чун-яном [Ма] Дань-яну»

Текст ЧЧШДЭЦ представляет собой довольно короткий и информационно сконденсированный диалог между наставником Ван Чун-яном и одним из его учеников — Ма Дань-яном. Ключевые понятия в тексте расположены в виде числовых списков. Вначале понятия-образы выстроены парами, затем идет ряд одиночных понятий, затем — тройки (*сань мин 三命, сань цай 三才*), девятка (*цзю син 九星*), пятерки (*у юэ 五岳, у ган 五剛*), четверки (*сы ши 四時, сы чжи 四肢, сы да 四大*), семерка (*ци фань 七返*). Парных понятий/образов больше всего (16 пар понятий, или даже более).

Начинается текст со следующих пар отождествлений: начало/первопредок (*цзу 祖*) и основа/предок (*цзун 宗*)², «изначальный дух» (*юань шэнь 神*) и «изначальная жизненная энергия/пневма» (*юань ци 元氣*), «природа» (*син 性*) и «жизненность» (*мин 命*), корень и стебель, дракон и тигр. Ван Чун-ян рассматривает несколько пар понятий/образов, которые он истолковывает друг через друга: «Основа — это природа, начало — это жизненность, [они и] называются “началом и основой”», «Природа — это изначальный дух, жизненность — это изначальная пневма, [они и] называются “природой и жизненностью”», «Корень (*гэнь 根*) — это природа, жизненность — это стебель (*ди 蒂*)», «Дух — это дракон, пневма — это тигр», «Свинец — это изначальный дух, ртуть — это изначальная пневма, [они и] называются “свинцом и ртутью”» [15, с. 8076]. Чуть ниже в тексте встречается еще одна пара — «гость» и «хозяин»: «[Ма] Дань-ян спросил: “Что означает [выражение] «гость и хозяин пробуждаются?»» Патриарх-основатель ответил: “«Гость» — это жизненность, «хозяин» — это природа. Осознающего/различающего истинное и ложное называют «пробудившимся», того, кто сам проявляет ум и сообразительность, называют «пробужденным»» [Там же].

¹ Перевод текста см. в последней части данной публикации.

² Бином *цзунцзун 祖宗* имеет значения: «основатель рода (династии) и следующий предок/законный наследник»; «предки», т.е. *цзу* обозначает первопредка, а *цзун* — следующего в линии родства/преемственности. *Цзу* также имеет значение «начало», «исток», а *цзун* — «основа», «суть», «корень», «главное».

Если мы выстроим эти пары в виде таблицы, то получим следующую схему соответствий:

Таблица 1

начало	жизненность	изначальная пневма	стебель	тигр	ртуть	гость
основа	природа	изначальный дух	корень	дракон	свинец	хозяин

Далее Ван Чун-ян продолжает перечислять пары понятий/образов, но уже связанные с органами/подсистемами человеческого тела: «Металлический/Золотой князь¹ — это сердце, Желтая сваха² — это селезенка³», «Младенец⁴ — это печень, Молодая девушка⁵ — это легкие, [они и] называются “младенцем” и “молодой девушкой”», «дракон — это природа-син, т.е. почки, змея — это чудесная пневма/жизненная энергия-ци⁶ в сердце, она не отдельна от природы» [15, с. 807в].

Отдельного внимания заслуживает следующая пара соответствий: «сердце-сознание — это обезьяна, мысль — это лошадь»⁷ [15, с. 807б]. Здесь сердце-сознание отождествляется с обезьяной⁸. Интересно, что это сравнение —

¹ Металлический/Золотой князь (*цзинь гун* 金公) — в даосских текстах обозначение свинца. *Цзинь гун* также может быть синонимом *цян бай* 鉛白 (свинцовые белила, основной карбонат свинца) [16, с. 62.3].

² Желтая сваха (*хуан по* 黃婆) — этот образ в даосских и традиционных медицинских текстах соответствует внутреннему орбу (термин Поркерта) *пи* 脾 («селезенка»), однако в ТКМ селезенке «приписываются не только некоторые функции, которые в западной медицинской теории принадлежат не только селезенке, но и поджелудочной железе, желудку и двенадцатиперстной кишке, но и функции, описанные в западной медицине недостаточно» [17, с. 140].

³ Термин *пи* 脾 может включать также поджелудочную железу.

⁴ Младенец (*ин эр* 嬰兒) — в алхимических текстах обозначение свинца.

⁵ Молодая девушка (*ча нью* 姹女) — в алхимических текстах обозначение ртути. Любопытно, что современный даосский автор, специалист по внутренней алхимии, Тянь Чэн-ян приводит совершенно иные соответствия: «молодая девушка» соотносится с триграммой *ли* 離 («огонь»), с сердцем и духом-*шэнь* (*синь шэнь* 心神), а «младенец» — с триграммой *кань* 坎 («вода»), с почками и энергией-*ци* (*шэнь ци* 腎炁) [18, с. 96].

⁶ Чудесная пневма (*цзя ци* 嘉炁) — иероглиф *цзя* 嘉 также можно перевести как «счастливый», «радостный». Таким образом, все словосочетание можно перевести как «энергия счастья», «энергия радости». Весьма любопытно, что эта энергия соотносится в тексте со змеей.

⁷ Невольно вспоминается фраза из песни Олега Газманова: «Мои мысли мои скакуны».

⁸ Отметим, что здесь использован иероглиф *юань* 猿, обозначающий именно «человекообразную обезьяну». Об этих аналогиях (мысли — лошади, сердце — обезьяна) также см. в [19, с. 191—193].

устойчивый образ индийской религиозно-философской литературы, и, вероятно, он проник в китайскую культуру вместе с буддизмом. Эта пара понятий — сердце-сознание и мысль — относится к психологической/когнитивной сфере, остальные из вышеперечисленных — к соматической.

Расположим пары понятий/образов, имеющих отношение к соматической сфере, в виде таблицы, добавив в крайнем правом столбце типичные для алхимического языка значения выражений из крайнего левого столбца:

Таблица 2

Металлический князь	сердце	свинец
Желтая сваха	селезенка	ртуть?
Младенец	печень	свинец
Молодая девушка	легкие	ртуть

Если мы теперь соединим эти две таблицы, то получим следующую:

Таблица 3

начало	жизненность	изначальная пневма	стебель	тигр	ртуть	гость	селезенка	легкие
основа	природа	изначальный дух	корень	дракон	свинец	хозяин	сердце	печень

Из этой таблицы мы можем увидеть, что два органа — сердце и печень — связаны с природой-син и изначальным духом-шэнь, и два — селезенка и легкие — с жизненностью-мин и изначальной пневмой-ци. Они могут быть поняты или как параллельные символы, или как вместилища природы и духа.

Однако в тексте также утверждается, что «природа — это и есть почки», а «чудесная жизненная энергия» пребывает в сердце, она не отдельна от природы». Прежде всего обратим внимание на то, что в терминах «изначальная пневма/жизненная энергия» и «чудесная пневма/жизненная энергия» использованы разные написания иероглифа *ци*. Далее, отметим, что, и согласно даосским представлениям, и в соответствии со взглядами традиционной китайской медицины, почки служат вместилищем жизненности. Так, У Шоу-ян 伍守陽 (Чун-суй-цзы 沖虛子, 1574—ок.1644), даосский подвижник более позднего времени (учился у наставников школы Лунмэнь, представитель течения У-Лю 伍柳派), говорил: «Дух — это и есть природа,

он хранится в сердце, и неотделим от сердца; пневма — это и есть жизненность, она изначально наличествует в почках, и неотделима от почек»¹ [20, с. 835]. Эта фраза полностью согласуется с основным текстом, который мы рассматриваем, и который отражен в таблицах выше. Однако как же тогда понимать утверждение Ван Чун-яна о том, что «природа — это и есть почки», а «чудесная жизненная энергия-ци пребывает в сердце, она не отдельна от природы»?

Если исходить непосредственно из текста, то это утверждение можно понять таким образом: «чудесная *ци*» — совсем не то же самое, что «изначальная *ци*»; «чудесная *ци*» отождествляется с «природой» и пребывает в сердце. В целом же можно сказать, что в этой фразе осуществляется как бы переворот относительно того, что было сказано ранее: было «дракон — природа — сердце», стало «дракон — природа — почки» и «змея — чудесная *ци* — сердце». Вот какие соображения тут можно высказать: (1) змея может рассматриваться как маленький дракон, в таком случае пара «дракон — змея» — это противопоставление по возрасту/состоянию, (2) змея в индийской традиции — символ энергии кундалини, вполне возможно, что этот образ через посредство буддийских тантрических текстов проник в Китай, и попал в даосский лексикон, некоторым образом на эту возможность указывает отождествление змея = чудесная энергия-*ци*. Однако если в индийской тантрической йоге кундалини, как правило, соотносится с нижним энергетическим центром (*муладхара*), то в тексте Ван Чун-яна «змея-энергия-*ци*» связана с «сердцем»². Все вышесказанное, разумеется, не более чем предположение.

Далее в тексте Ван Чун-ян проводит очень любопытное отождествление четырех великих элементов, заимствованных из индобуддийской космологии (*махабхута*) и пяти стихий традиционной китайской натурфилософии, а также четырех великих элементов и частей человеческого тела:

«Патриарх-основатель ответил: [Выражение] “У Неба есть земля, вода, огонь, ветер” [подразумевает] металл, дерево, воду, огонь и землю; [выражение] “У человека есть земля, вода, огонь, ветер” [подразумевает], что сердце — это огонь, эссенция-*цзин* — это вода, жизненная энергия *ци* — это ветер, тело — это земля, вот это и есть «земля, вода, огонь, ветер» [15, с. 808a].

¹ 神卽性，是心中所有，固不離於心；炁卽命，是腎中本有，固不離於腎。

² В системе чакр сердцу соответствует *анаката*. Андрей Сафронов сообщил мне во время одной из конференций, что в некоторых индийских йогических текстах встречается соотнесение *муладхара-чакры* с сердцем (или, точнее описание сердечного центра как *муладхары*. Речь идет о сочинении «Горакша-паддхати» (позднетантрическое произведение традиции Шива-свародайя) и в «Йога-ратна-мале» (комментарий к «Хеваджра-тантре»). См.: [21].

Таблица 4

земля	вода	огонь	ветер
тело	эссенция-цзин	сердце-сознание	пневма-ци

«Дань-ян спросил: [Что означает выражение “У неба есть три начала, и у человека есть три начала”?]

[Патриарх-основатель ответил:] “У Неба есть три начала: солнце, луна и звезды; у Земли есть три начала: *и*, *бин*, *дин*¹; у Человека есть три начала: эссенция-цзин, дух-шэнь и жизненная энергия-ци”. И еще сказал: “Глаза — это окна, рот — это дверь, сердце и почки — это солнце и луна. Помимо этого за пределами тела ничего не найти”» [Там же].

Отметим, что каждая из частей мироздания (Небо, Земля, Человек) представлена здесь как состоящая из трех «начал», и таким образом мы получаем девятку, и вся конструкция в целом напоминает о квадрате из девяти ячеек (вспомним диаграмму *ло шу* 洛書, также именуемую ныне «магическим квадратом», которую принято соотносить с «девятью дворцами» или «девятнадцатью дворцами» (*цзю гун* 九宮). И, кроме того, девятка, как известно, символизирует «полноту ян».

Таблица 5

Небо:	солнце	луна	звезды
Земля:	<i>и</i>	<i>бин</i>	<i>дин</i>
Человек:	эссенция-цзин	дух-шэнь	жизненная энергия-ци

Можно заметить, что все ответы Ван Чун-яна строятся на соответствиях — соответствиях между парами понятий, включающих и алхимические (ртуть—свинец, Металлический/Золотой князь—Желтая сваха, Младенец—Молодая девушка), и общесимволические (основа—начало, корень—стебель, хозяин—гость, дракон—тигр²), тройками понятий (три начала Неба — три начала Земли — три начала Человека), четверками понятий (четыре великих элемента Неба — четыре великих элемента Человека).

Есть в тексте и непарное понятие — Дао-Путь. «Дань-ян спросил: “Что называют Дао”? Патриарх-основатель ответил: “Корневая основа природы

¹ Циклические знаки из числа «небесных ствол» (*тянь гань* 天干).

² Оппозиция дракон—тигр также регулярно встречается в текстах по «внутренней алхимии», однако первоначальный контекст этой пары не является специфически алхимическим.

и жизненности, изначально не имеющая приобретения или убытка, настолько великая, что ее невозможно измерить/постичь, настолько сокровенная, что ее невозможно выразить в словах, это и есть Дао» [15, с. 807в].

Семиотическим центром в системе понятий-образов, выстроенной Ван Чун-яном, выступают понятия-образы, связанные с человеком, в соответствии с китайским представлением о человеке как связующем звене между Небом и Землей: это пары понятий «изначальный дух» — «изначальная жизненная энергия/пневма» и «природа» — «жизненность». Понятия-образы из алхимического языка немногочисленны и применяются как метафоры-эквиваленты двух вышеупомянутых пар. Интересным моментом является включение в систему соответствий «четырех великих элементов», заимствованных из индобуддийской космологии. Причина этого обстоятельства вполне очевидна — установка Ван Чун-яна на синкретизм/синтез, стремление объединить принципы и практику трех учений — даосизма, буддизма и конфуцианства. Заметим, что в коротеньком тексте ЧЧШДЭЦ упоминается несколько авторитетных сочинений, одно из которых — буддийская «Алмазная сутра» (*Цзинь ган цзин 金剛經, Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутра*). С. Эскилдсен отмечает, что Ван Чун-ян был особенно хорошо знаком с двумя буддийскими махаянскими текстами — «Алмазной сутрой» (*Цзинь ган цзин*) и «Сутрой сердца» (*Синь цзин*) [22, р. 6]. Поэтому включение им в список основных понятий школы, нуждающихся в разъяснении, термина «четыре великих элемента» представляется вполне логичным.

Отметим, что для школы Цюаньчжэнь с самого момента ее возникновения была характерна трактовка алхимических терминов и выражений (а) как метафорического языка и (б) как метафор именно внутренней работы, «духовного делания» (в терминологии Цюаньчжэнь — *сю син 修行*). Так, в данном тексте Ван Чун-ян, разъясняя выражение «выделять [свинец] и добавлять [ртуть, используя] периоды огня» (*чоу тянь хо хоу 抽添火候*), истолковывает его совершенно метафорически: «[Ма] Дань-ян спросил: Что значит “выделять [свинец] и добавлять [ртуть, используя] периоды огня”. Патриарх-основатель ответил: [Нужно] удалить все загрязнения, все отвлекающие мысли, затем дух-шэнь и энергия-ци¹ будут пребывать в постоянстве, изначальная природа будет незамутненной, это и называется “выделять [свинец] и добавлять [ртуть, используя] периоды огня”» [15, с. 808а].

Другой пример — разъяснение Ван Чун-яном выражения «семь оборотов/перегонок»:

¹ Дух-шэнь и энергия-ци (*шэнь ци 神氣*) — здесь мы переводим два иероглифа как два понятия, но теоретически возможен их перевод и одним понятием — как «духовная энергия-ци». Мы выбрали именно такой вариант, исходя из принципа параллелизма двух пар: свинец—ртуть и дух-шэнь—энергия-ци.

«Дань-ян спросил: Что означает выражение “семь высочайших оборотов/перегонок”¹? Учитель ответил: “Первая — говорить поменьше и возвращать внутреннюю пневму-ци. Вторая — оберегать² природу сердца-сознания и возвращать эссенциальную ци (цзин-ци)³. Третья — быть скромным в пище и возвращать ци крови. Четвертая — сдерживать гнев-злобу и возвращать ци легких. Пятая — употреблять правильные еду и питье и возвращать ци желудка. Шестая — поменьше размышлять [о том, о сем] и возвращать ци печени. Седьмая — уменьшать плотские желания и возвращать ци сердца”» [15, с. 808a].

Здесь мы видим, что алхимическое выражение «семь перегонок» истолковывается (1) как обозначающее внутреннюю работу и психосоматические аскетические практики, которые (2) приносят пользу на телесном уровне (пневма-ци, эссенция-цзин, ци крови, ци легких, ци желудка, ци печени, ци сердца). И это полностью соответствует базовому принципу Цюаньчжэнь — *син мин шуан сю* 性命双修 («параллельное возвращение природы и жизненности»)⁴.

В высшей степени показательно завершение текста, где приводятся цитаты из даосских, конфуцианских и буддийских сочинений, что демонстрирует параллелизм трех языков описания — буддийского, конфуцианского и даосского. Однако последний фрагмент, вероятно, представляет собой более позднее добавление, сделанное учениками и/или последователями Ма Дань-яна.

«Двадцать четыре наставления, переданных [Ван] Чун-яном [Ма] Дань-яну» (перевод)⁵.

Ма Дань-ян спросил патриарха-основателя [Ван] Чун-яна: Что означают [выражения] «начало и основа», «природа и жизненность», «корень

¹ «Семь высочайших оборотов/перегонок»: *тайшан ци фань* 太上七返.

² Оберегать (*цзе* 戒) — как существительное имеет значения «обет», «заповедь», «воздержание», как глагол — «быть бдительным», «держаться осторожно (осмотрительно, внимательно)», «соблюдать обеты (заповеди, предписания)».

³ Эссенциальную ци (*цзин ци* 精氣) — здесь мы переводим два иероглифа как единый бином (по аналогии с последующими *сюэ ци* (ци крови), *фэй ци* (ци легких) и т.д.) одним понятием — как «эссенциальная ци» («эссенция-ци», но возможен перевод и двумя понятиями: «эссенция-цзин и пневма-ци»).

⁴ Е.А. Торчинов отмечал: «Принцип “одновременного совершенствования природной сущности и жизненности” (*син мин шуан сю*), предложенный в XI в. Чжан Бо-дуанем, со времени Ван Чун-яна становится центральным положением даосской психофизиотехники» [23, с. 254].

⁵ Перевод с китайского выполнен автором настоящей статьи по оригиналу текста, содержащегося в «Дао цзане», см. [15].

и стебель», «дракон и тигр», «свинец и ртуть», «нож и нефритовая дощечка»¹, «Металлический/Золотой князь и Желтая сваха», «Младенец и Молодая девушка», «дракон и змея», «сердце-сознание — обезьяна и мысль — лошадь», «гость и хозяин пробуждаются», «высочайшее (самое высокое)», «три драгоценности», «девять звезд», «пять твердынь», «три начала», «удалять [свинец]» и «добавлять [ртуть, используя] периоды огня», «золото и киноварь», «покинуть три мира», «семь переворотов», «идти, стоять, сидеть, лежать»?

Патриарх-основатель ответил: Основа — это природа, начало — это жизнь, [они и] называются «началом и основой».

Дань-ян попросил объяснить: Что называют «природой и жизненностью»?

Патриарх-основатель ответил: Природа — это изначальный дух, жизненность — это изначальная пневма, [они и] называются «природой и жизненностью».

Дань-ян спросил: Что называют «корнем и стеблем»?

Патриарх-основатель ответил: Корень — это природа, жизненность — это стебель.

Дань-ян спросил: Что такое «дракон и тигр»?

Патриарх-основатель ответил: Дух — это дракон, пневма — это тигр. Это и есть природа и жизненность.

Дань-ян попросил объяснить: Что такое «свинец и ртуть»?

Патриарх-основатель ответил: Свинец — это изначальный дух, ртуть — это изначальная пневма, [они и] называются «свинцом и ртутью».

Дань-ян спросил: Что называют «Металлическим/Золотым князем и Желтой свахой»?

Патриарх-основатель ответил: Металлический/Золотой князь — это сердце, Желтая сваха — это селезенка.

Дань-ян спросил: Что называют «Младенцем и Молодой девушкой»?

Патриарх-основатель ответил: Младенец — это печень, Молодая девушка — это легкие, [они и] называются «Младенцем» и «Молодой девушкой».

Дань-ян спросил: Что такое «сердце-сознание — обезьяна и мысль — лошадь»?

Патриарх-основатель ответил: Сердце-сознание — это обезьяна, мысль — это лошадь.

¹ Нож и нефритовая дощечка (*дао гуи* 刀圭) — вообще-то, термином *даогуи* может обозначаться один предмет — мерная аптекарская ложечка (инструмент лекаря и алхимика), но в данном фрагменте все понятия парные, мы переводим эти иероглифы как слова, обозначающие два предмета.

Дань-ян спросил: Что означает [выражение] «гость и хозяин пробуждаются»?

Патриарх-основатель ответил: «Гость» — это жизненность, «хозяин» — это природа. Осознающего/различающего истинное и ложное называют «пробудившимся», того, кто сам проявляет ум и сообразительность, называют «пробужденным».

Дань-ян спросил: Что называют «драконом и змеей»?

Патриарх-основатель ответил: Дракон — это природа, т.е. почки, змея — это чудесная жизненная энергия/пневма-*ци* в сердце, она не отдельна от природы.

Дань-ян спросил: Что называют «двумя [списками] драгоценностей»?

Патриарх-основатель ответил: Есть внутренние и внешние «драгоценности». Внешние драгоценности — это Дао-Путь, Канонические тексты и Учителя. Внутренние три драгоценности — это эссенция-*цзин*, энергия/пневма-*ци* и дух-*шэнь*.

Дань-ян спросил: Что называют «высочайшим»?

Патриарх-основатель ответил: «Самое» (*тай*) — это предел большого, «высокое» (*шан*) — это крайний предел ценности, [это и] называют «самым высоким» («высочайшим»).

Дань-ян спросил: Что называют «покинуть семью» (= стать монахом)?

Патриарх-основатель ответил: Тому, кто покинул семью (= постригся в монахи), не мешает ни одна из десяти тысяч привязанностей, [его] собственный дух просветлен, вот это и называется «покинуть семью» (= стать монахом).

Дань-ян спросил: Что значит «совершенствование и практика»?

Патриарх-основатель ответил: «Совершенствование» (*сю*) — это свой истинный путь, «практика» (*син*) — это природа и жизненность, [это и] называют «совершенствованием и практикой».

Дань-ян спросил: Что значит «жить вечно и не умирать»?

Патриарх-основатель ответил: Когда эта истинная природа не находится в беспорядке, ни одна из десяти тысяч привязанностей не мешает, [дух] не уходит и не приходит, это и называется «жить вечно и не умирать».

Дань-ян спросил: Что называют Дао?

Патриарх-основатель ответил: Корневая основа природы и жизненности, изначально не имеющая приобретения или убытка, настолько великая, что ее невозможно измерить (постичь), настолько сокровенная, что ее невозможно выразить в словах, это и есть Дао.

Дань-ян спросил: Что называют «чистотой»?

Патриарх-основатель ответил: Есть чистота внутренняя и внешняя. Внутренняя чистота — это [такое состояние, когда] в сердце-сознании не

возникают всевозможные помыслы; внешняя чистота — это [такая] чистота, когда объекты¹ не загрязняют [сознание].

Дань-ян спросил: Что такое «Три повелителя/жизненные силы»²?

Патриарх-основатель ответил: В «Книге Желтого дворика» (*Хуан тин цзин* 黃庭經)³ сказано: «Хранимая/накапливаемая эссенция-цзин — Изначальный Небесный достопочтенный⁴, хранимый/накапливаемый дух-шэнь — Высочайший Владыка Дао⁵, хранимая/накапливаемая пневма-ци — Высочайший Старец⁶, [они и] называются “Тремя повелителями/жизненными силами”»⁷. Если после этого искать «Трех повелителей», то это — напрасная

¹ Объекты (букв. «пылинки», *чжу чэнь* 諸塵) — исходно буддийский термин (*вишая*): шесть типов объектов соответствующих органов чувств (органа зрения — глаз, органа слуха — ушей, органа обоняния — носа и т.д.).

² «Три повелителя» (*сань мин* 三命) — многозначное понятие, которое может обозначать как трех даосских божеств, так и внутренние соматические энергии; в данном тексте оно истолковывается как метафорическое наименование «трех драгоценностей» (*сань бао* 三寶), т.е. как термин психофизических практик школы Цюаньчжэнь, обозначающий три энергии (или три состояния энергии) — *цзин*, *ци*, *шэнь*. Однако, поскольку в тексте обыгрывается и первое из вышеуказанных значений, мы оставляем оба перевода. См. также [24, с. 74].

³ «Книга Желтого дворика» (*Хуан тин цзин* 黃庭經) — знаменитый даосский текст, входивший в книжное собрание даосской школы Высшей чистоты (Шанцин 上清). Подробнее см.: [9, с. 142—303]. Существует два основных варианта книги с аналогичными названиями: «Нефритовая Книга Желтого дворика и внутренних Лучезарностей» (*Хуан тин нэй цзин юй цзин* 黃庭內景玉經) и «Нефритовая Книга Желтого дворика и внешних Лучезарностей» (*Хуан тин вай цзин юй цзин* 黃庭外景玉經) (подробнее см.: [9, с. 146—159, 181]. Кроме того, существует еще один вариант «Книги Желтого дворика», который называется «Книга Желтого дворика и средних Лучезарностей, [по традиции] Высочайшего» (*Тай-шан хуан тин чжун цзин цзин* 太上黃庭中景經) [9, с. 148].

⁴ Изначальный Небесный достопочтенный (*Юаньши Тянь-цзунь* 元始天尊) — один из главных персонажей даосского пантеона, иначе именуемый Первоначальным Паньгу (*Цяньшэнь Паньгу чжэнь жэнь* 前身盤古真人); глава группы божеств сферы Нефритовой Чистоты (*Юй цин* 玉清).

⁵ Высочайший Владыка Дао (*Тайшан Дао цзунь* 太上道君) — один из главных персонажей даосского пантеона, иначе именуется Небесный достопочтенный Духовная Драгоценность (*Лин бао Тянь-цзунь* 靈寶天尊), или Всенебесным Иерархом (*Тун тянь Цзяо цзу* 通天教祖); глава группы божеств сферы Высшей Чистоты (*Шанцин* 上清).

⁶ Высочайший Старый владыка (*Тайшан Лао-цзунь* 太上老君) — один из главных персонажей даосского пантеона, также именуется Небесным достопочтенным, [владеющим] Дао-Путем и Силой-Дэ (*Дао дэ Тянь-цзунь* 道德天尊), и Высочайшим Патриархом Дао (*Тайшан Дао цзу* 太上道祖), — обожествленный легендарный основатель даосизма Лао-цзы, глава группы божеств сферы Великой Чистоты (*Тай цин* 太清).

⁷ Вероятно, это не точная цитата, но вольный парафраз.

трата времени. Дух и энергия тождественны/идентичны, Высочайшие¹ снова и снова оставляют [открытыми] широкие врата для того чтобы преобразовать человека². Дао вечно наличествует, в [этих] трех. Государь Дун-хуа³ — это сердце, Изменяющий/преображающий всех духов десяти сторон света Владыка⁴ — это почки, помимо этих [двух, повелителей] невозможно найти. На небе есть девять звезд, у человека есть девять отверстий; у неба есть четыре времени [года], у человека есть четыре великих [элемента]; у неба есть земля, вода, огонь, ветер, у человека есть сердце, эссенция-цзин, энергия-ци, тело; у неба есть пять твердынь⁵, у земли есть пять твердынь, у человека есть пять твердынь; у неба есть три начала, и у человека есть три начала.

Дань-ян спросил: Что такое «девять звезд»?

Патриарх-основатель ответил: «Девятью звездами» называют семь изначальных звезд Северного ковша и две звезды, [которые называются] Левый помощник⁶ и Правый поддерживающий⁷.

Дань-ян спросил: Что такое «девять отверстий»? Что означает [выражение] «у земли есть пять твердынь»?

Патриарх-основатель ответил: [Пять твердынь земли] — это пять [священных] гор: Хэн[-шань]⁸, Хэн[-шань]⁹, Тай[-шань]¹⁰, Хуа[-шань]¹¹, Сун[-шань]¹².

¹ Исходя из контекста, предполагаем, что имеются в виду все «три повелителя/жизненные силы».

² 太上再留方便之門轉化人.

³ Государь Дун-хуа (Дун-хуа Ди-цзюнь 東華帝君), Владыка Дун-хуа — этот персонаж встречается уже в сочинениях школы Шанцин, другое его имя — небесный канцлер Цин-тун (Отрок-в-Зеленом). Дун-хуа (букв. «Восточный цветок» или «Восточный цветущий») — наименование его резиденции, как указывает Филонов, «она может обозначаться и иначе, например — Дун-хай (Восточное море), но в любом случае в ее названии содержится эксплицитное указание на Восток. Полное имя Цин-туна — Дун-хай-ван Цин-хуа Сяо-тун-цзюнь 東海王青華小童君» [9, с. 74].

⁴ Изменяющий/преображающий всех духов десяти сторон света Владыка (Хуа ши фан чжу лин да-ди 化十方諸靈大帝) — другое имя этого божества — Небесный достопочтенный Великий Единственный, избавляющий от несчастий (Тай-и цзю ку Тянь-цзунь 太乙救苦天尊). Тай-и 太乙 (Великий Единственный) — даосское божество, известное с весьма раннего времени, в частности, один из главных богов шанцинского пантеона [9, с. 122, 228, 401—406].

⁵ Пять твердынь (у ган 五剛): термин ган обозначает сплошную — янскую (мужскую, сплошную) линию в триграмме.

⁶ [звезда] Левый помощник (Цзо-фу 左輔) — другое название: Дун-мин 洞明星, одна из двух дополнительных звезд в созвездии Бэйдоу 北斗 (Северный Ковш).

⁷ [звезда] Правый поддерживающий (Ю-би 右弼) — другое название: Инь-юань 隱元星, одна из двух дополнительных звезд в созвездии Бэйдоу 北斗 (Северный Ковш).

⁸ Хэн-шань 恒山 — горы в пров. Шаньси.

⁹ Хэн-шань 衡山 — горы в пров. Хунань.

¹⁰ Дай-шань 岱山 — другой вариант наименования г. Тай-шань 泰山, в пров. Шаньдун.

¹¹ Хуа-шань 華山 — горы в пров. Шэньси.

¹² Сун-шань 嵩山 — горы в пров. Хэнань.

Пять твердынь человека — это печень, желчный пузырь, селезенка, легкие, почки.

Дань-ян спросил: Что означает [выражение] «у неба есть четыре времени [года]»?

[Патриарх-основатель ответил]: Весна, лето, осень, зима.

[Патриарх-основатель ответил]: У человека есть четыре времени, четыре конечности, четыре великих [элемента].

Дань-ян спросил: Что означает [выражение] «у неба есть земля, вода, огонь, ветер, и у человека есть земля, вода, огонь, ветер»?

Патриарх-основатель ответил: [Выражение] «у неба есть земля, вода, огонь, ветер» [подразумевает] металл, дерево, воду, огонь и землю; [выражение] «у человека есть земля, вода, огонь, ветер» [подразумевает], что сердце — это огонь, эссенция-цзин — это вода, жизненная энергия ци — это ветер, тело — это земля, вот это и есть «земля, вода, огонь, ветер».

Дань-ян спросил: [Что означает выражение «у неба есть три начала, и у человека есть три начала»?]

[Патриарх-основатель ответил:] У неба есть три начала: солнце, луна и звезды; у земли есть три начала: и, бин, дин; у человека есть три начала: эссенция-цзин, дух-шэнь и жизненная энергия ци. И еще сказал: Глаза — это окна, рот — это дверь, сердце и почки — это солнце и луна. Помимо этого за пределами тела ничего не найти.

Дань-ян спросил: Что значит «выделять [свинец] и добавлять [ртуть, используя] периоды огня»?

Патриарх-основатель ответил: [Нужно] удалить все загрязнения, все отвлекающие мысли, затем дух-шэнь и энергия-ци будут пребывать в постоянстве, изначальная природа будет незамутненной, это и называется «выделять [свинец] и добавлять [ртуть, используя] периоды огня».

Дань-ян спросил: Что означает выражение «покинуть семью» (= стать монахом)?

Патриарх-основатель ответил: Если человек может постоянно пребывать в чистоте и покое, то Небо и Земля полностью все возвращают¹. Тот, кто обладает мастерством совершенствоваться в истинной добродетели, и есть «покинувший семью» (= монах).

Дань-ян спросил: Что означает выражение «семь высочайших оборотов/перегонок»?

Учитель ответил: Первая — говорить поменьше и возвращать внутреннюю пневму-ци. Вторая — оберегать природу сердца-сознания и возвращать эссенциальную ци. Третья — быть скромным в пище и возвращать ци крови.

¹ Цитата из «Книги-основы о чистоте и покое» (Цин цзин цзин 清靜經) [ДЦ, т. 17, с. 168].

Четвертая — сдерживать гнев-злобу и взращивать *ци* легких. Пятая — употреблять правильные еду и питье и взращивать *ци* желудка. Шестая — поменьше размышлять [о том, о сем] и взращивать *ци* печени. Седьмая — уменьшать плотские желания и взращивать *ци* сердца.

Сюй Шэнь-вэн¹ разъясняет: «Если [у человека] эссенция-*цзин* и дух-*шэнь*² не пребывают в раздражении, [он] плюется мало (т.е. бережет слюну — П.Л.), сконцентрирован и совершенствуется, то в этом как раз и заключается стремление совершенномудрых людей трех учений. Когда обычный человек/мирянин уходит в монахи, отказывается от [мирской] славы и отбрасывает выгоду, забывает о своих чувствах и отбрасывает желания, то [у него] сердце-сознание опустошается, если сердце-сознание опустошается, то энергия-*ци* пребывает в равновесии, если энергия-*ци* пребывает в равновесии, то дух-*шэнь* чист, если дух-*шэнь* чист, то добродетель-Дэ и Путь-Дао порождаются». Конфуций говорит: «Гуманность, долг/справедливость, благопристойность, мудрость, правдивость. Если человек занимается самосовершенствованием, то, практикуя гуманность, не пренебрегают [другими людьми], практикуя долг/справедливость, не загрязняются (т.е. не занимаются грязными низкими делами), практикуя благопристойность, не проявляют высокомерия, практикуя мудрость, не стремятся показать свое превосходство, практикуя правдивость, не лгут»³. В «Алмазной сутре»⁴ сказано: «Арана-самадхи⁵ — это самое высокое из состояний, доступных людям. Человек, занимающийся совершенствованием, очищает свое сердце-сознание и проявляет свою [духовную] чистоту»⁶.

¹ Сюй Шэнь-вэн 徐神翁 — Сюй Шоу-синь 徐守信 (1032—1108), известный даосский наставник эпохи Сун. Сочинение, в котором рассказывается о Сюй Шэнь-вэне и содержатся его изречения, — «Сюй цзин чун хэ сянъшэн Сюй Шэнь-вэн юй лу» 虛靜冲和先生徐神翁語錄 [ДЦ, т. 32, с. 395—410] (№ 1271). Однако слова, которые приведены в нашем тексте, в этом сочинении мы не нашли.

² Здесь также можно перевести *цзин ци* 精氣 как единый бином.

³ По-видимому, это не цитата, а свободный парафраз высказываний Конфуция из «Лунь юя». Во всяком случае, нам не удалось найти эту фразу в точно таком виде.

⁴ «Алмазная сутра» (Цзинь ган цзин 金剛經, Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутра) — одна из наиболее популярных в Китае буддийских махаянских сутр, относится к классу сутр Праджняпарамиты.

⁵ Арана-самадхи (у чжэн сань мэй 無諍三昧) — согласно определению Дин Фу-бао, такое состояние сосредоточения, когда человек пребывает в состоянии пустотности (кун ли 空理, санскр. *шуньята*) и у него нет конфликтов с другими живыми существами [25, т. 2, с. 2175в].

⁶ Строго говоря, цитатой из «Алмазной сутры» здесь является только первая фраза. В оригинале так: «Будда сказал: “Я достиг [состояния] арана-самадхи, самым первым из людей, стал первым архатом, освободившимся от желаний” (佛說我得無諍三昧,人中最為第一,是第一離欲阿羅漢)». Поскольку в тексте Ван Чун-яна опущены начало и конец фразы, вся она приобретает несколько иной смысл.

Совершенный человек Цзинь¹ сказал: «Очищение сердца-сознания и успокоение мыслей — это путь в рай, беспорядок в мыслях и замусоренность (невозделанность) сердца-сознания — это врата в ад»². Учитель [Ма] Дань-ян сказал: «Если хочешь узнать, как подняться на Небо и как спуститься в Преисподнюю, то [знай, что] и хорошее, и дурное находится в [твоем] сердце-сознании»³. Мэн-цзы сказал: «Я искусен во возвращении своего всеобъемлющего *ци*, поэтому [я] не вывожу из равновесия [свое] сердце-сознание»⁴. Высочайший⁵ сказал: «Если тот, кто ушел в монахи, не смирил своего сердца, то и по прошествии ста лет [он] не достигнет срединности/центрированности»⁶. Совершенный человек [Ван] Чун-ян сказал: «Если тот, кто ушел в монахи, не смирил своего сердца, то [он] снова и снова будет встречаться с мирскими узами, и [он] будет утрачивать Путь-Дао и добродетель-Дэ». В «Книге о природе и жизненности» сказано: «Очищение сердца и противостояние [своим страстям] — вот основа десяти тысяч вещей». В каноническом тексте сказано: «Когда порождается сердце-сознание, природа уничтожается, когда прекращается деятельность сердца-сознания, природа проявляется. Прекращение деятельности сердца-сознания — вот сокровище»⁷. [И еще] в каноническом тексте сказано:

¹ Совершенный человек Цзинь (Цзинь чжэнь жэнь 晉真人) — Цзинь Дао-чэн 晉道成, жил в эпоху Северная Сун. Его изречения содержатся в сочинении «Записи изречений Совершенного Цзиня» (Цзинь чжэнь жэнь юй лу 晉真人語錄). Об этом сочинении см. [26, с. 362—363].

² Интересно, что эту фразу порой относят к известным высказываниям минского философа Ван Ян-мина 王陽明 (1472—1529), жившего много позже Ван Чун-яна и, очевидно, цитировавшего того же самого Совершенного Цзиня.

³ Цитата из стихотворения-*цы* Ма Дань-яна (Ма Юя) «Обуздать внутренних (букв. находящихся в сердце-сознании) демонов» (на мелодию «Садик наполнился благоуханием») (Мань тин фан, Цзян синь мо 滿庭芳, 降心魔). Исходя из того, что здесь приведены слова Ма Дань-яна, который в тексте выше выступает в качестве ученика, задающего вопросы наставнику (Ван Чун-яну), можно предположить, что весь фрагмент, начиная со слов «Сюй Шэнь-вэн разъясняет...», — более позднее добавление к основному тексту.

⁴ В оригинале («Мэн-цзы», глава «Гун-сунь Чоу», часть первая, статья вторая) встречается только первая часть фразы: «Я искусен во возвращении своего всеобъемлющего духа (*ци*)...» (во шань ян у хао жэнь чжи *ци* 我善養吾浩然之氣). Заканчивается фраза Мэн-цзы совершенно иначе (привожу в переводе В.С. Колоколова): «Я умею воспитывать мой беспредельный дух тем, что знаю слово». См.: [27, с. 48].

⁵ Высочайший — по-видимому, здесь имеется в виду Высочайший Старый владыка (Тай-шан Лао-цзюнь) (см. выше).

⁶ Откуда эта цитата, пока установить не удалось. Отметим, что Лао-цзюню, как даосскому божеству, приписывается множество текстов.

⁷ Данная цитата, возможно, представляет собой парафраз следующих слов из текста «Тай-шан да тун цзин» 太上天通經: 心生性滅, 心滅性現, 如空無象, 湛然圓滿. См.: 太上天通經註, комментарии Ли Дао-чуня 李道純 [ДЦ, т. 2, с. 711—712 (105)].

«Все мудрецы (бодхисаттвы?)¹ прежде всего стремятся к прояснению сердца-сознания. Сердце-сознание в основе своей суть Дао-Путь, Дао-Путь и есть сердце-сознание, за пределами сердца-сознания нет Дао-Пути, за пределами Дао-Пути нет сердца-сознания»².

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

ДЦ — Дао цзан (Сокровищница Дао). В 36 т. Пекин, Шанхай, Тяньцзинь: Вэньчубаньшэ, Шанхай шудянь, Тяньцзинь гуцзи чубаньшэ, 1988. 道藏. 北京, 上海, 天津: 文物出版社, 上海書店, 天津古籍出版社, 1988年. 36冊.

ЦВДШ — Цзан вай дао шу (Даосские книги, не вошедшие в «Дао цзан»). В 36 т. Ред. Ху Дао-цзин, Чэнь Яо-тин, Дуань Вэнь-гуй, Линь Ван-цин. Чэнду: Башу шушэ, 1994. 藏外道書. 胡道靜, 陳耀庭, 段文桂, 林萬清主編. 成都: 巴蜀書社, 1992年. 36冊.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Ленков П.Д. Традиционные буддийские и даосские психофизические практики: перспективы антропологического подхода // Розенберговский сборник: востоковедные исследования и материалы / Ред.-сост. Т.В. Ермакова, Институт восточных рукописей РАН. СПб.: Издательство А. Голода, 2014. С. 131—137.

2. Robinet I. The World Upside Down: Essays on Taoist Internal Alchemy. Ed. and translated by Fabrizio Pregadio. Mountain View, CA: Golden Elixir Press, 2011.

3. Торчинов Е.А. Даосизм. «Дао-Дэ цзин». 2-е изд. / Пер. Е.А. Торчинова. СПб.: «Азбука-Классика», «Петербургское Востоковедение», 2004.

4. Scar L., Pregadio F. Inner Alchemy (*Neidan*). In Daoism Handbook, edited by Livia Kohn. Leiden: E. J. Brill, 2000. P. 464—497.

5. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Медиум, 1995.

6. Мюллер Ф.М. Введение в науку о религии: Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале — марте 1870 года / Пер. с англ., предисловие и комментарии Е.С. Элбакян. Под общей редакцией А.Н. Красникова. М.: Книжный дом «Университет»; Высшая школа, 2002.

7. Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Эксмо-Пресс, 2001.

8. Ленков П.Д. Семиотические аспекты исследования традиционных психофизических практик в Китае: иероглифические структуры // Психотехники и измененные состояния сознания. Сб. материалов Третьей международной научной конференции (19—21 марта 2015 г., Санкт-Петербург) / Отв. ред. и сост. С.В. Пахомов. СПб.: Издательство РХГА, 2016. С. 303—312.

¹ Здесь используется слово *сянь* 賢, исходно конфуцианское понятие, которое однако в ряде китайских переводов буддийских текстов может выступать быть переводом буддийского термина «бодхисаттва».

² Найти источник этой цитаты нам также пока не удалось. Фан Ли-тянь, например, считает, что это текст самого Ван Чун-яна [28].

9. Филонов С.В. Золотые книги и нефритовые письма: даосские письменные памятники III—VI вв. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2011. 656 с.
10. Белая И.В. Поучения Изначальной владычицы Сунь Бу-эр: Даосское учение для женщин. М.: Ганга, 2020. 352 с.
11. Ho Peng Yoke. Chinese Mathematical Astrology. Reaching out to the stars. L., N.Y.: Routledge Curzon, 2003.
12. Ленков П.Д. Структурно-герменевтический метод исследования религиозно-философских текстов и перспективы его применения к изучению позднедаосских синтетических сочинений (на примере текста *Лун мэнь синь фа*, XVII в.) // Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность. 2019. №5. С. 149—160.
13. Белая И.В. Раннее учение Цюаньчжэнь: источники и исследования // Общество и государство в Китае. Т. LI. Ч. I. М.: Институт востоковедения РАН, 2021. С. 68—99.
14. The Routledge Encyclopedia of Taoism. 2-Volume set. Ed. by Fabrizio Pregadio. Oxford, NY: Routledge, 2008.
15. Ван Чун-ян. Чун-ян чжэнь жэнь шоу [Ма] Дань-ян эр ши сы цзюэ (Двадцать четыре наставления, переданных [Ван] Чун-яном [Ма] Дань-яну). 王重陽。重陽真人授丹陽二十四訣 [ДЦ. Т. 25. С. 807—810] (№ 1181).
16. Ши яо эръя (Синонимический словарь минеральных лекарственных веществ). 石藥爾雅 [ДЦ. Т. 19. С. 61—66] (№ 926).
17. Поркерт М. Теоретические основания китайской медицины: системы соответствия. Пер. с англ. М.: Саттва, 2006. 336 с.
18. Тянь Чэн-ян. Чжунхуа даоцзя сюляньсюэ (Учение о совершенствовании и очищении в китайском даосизме). Пекин: Цзунцзяо вэньхуа чубаньшэ, 1999. В 2 т. 986 с. 田誠陽。中華道家修煉學。北京:宗教文化出版社, (上下), 1999年。986頁。
19. Белая И.В. «Небожительница с шапкой из волос»: о жизни и даосских деяниях Тянь Сянь-гу // Вопросы философии. М., 2022. № 4, С. 179—203.
20. У Шоу-ян. Тянь сянь чжэн ли чжи лунь («Откровенные рассуждения об истинных принципах небесных бессмертных-сяней» с добавленным комментарием). 伍守陽。天仙正理直論增註 [ЦВДШ. Т. 5. С. 777—832] (№ 127).
21. Сафронов А.Г. Йога: история идей и взглядов. Харьков: ФЛП Коваленко А.В., 2021.
22. Eskildsen S. The Teachings and Practices of the Early Quanzhen Taoist Masters. Albany: State University of New York Press, 2004. 274 p.
23. Торчинов Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиозного описания. СПб.: Андреев и сыновья, 1993.
24. Даоцзяо да цыдянь (Большой словарь даосизма). Пекин: Хуся чубаньшэ, 1995. 北京:华夏出版社, 1995年。
25. Дин Фу-бао. Фосюэ да цыдянь (Большой буддологический словарь). Т. I—II. Шанхай, 1995. 丁福保。佛學大辭典。2冊。上海, 1995年。
26. Белая И.В. Образы «Инь фу цзина» в даосском учении Цюаньчжэнь // Общество и государство в Китае: XLII научная конференция: Ч. 1 / Ин-т востоковедения РАН. М.: Учреждение Российской академии наук Институт востоковедения (ИВ РАН), 2012. С. 354—365.

27. *Мэн-цзы*. Предисл. Л.Н. Меньшикова. Пер. с китайского, указ. В.С. Колоколова / Под. ред. Л.Н. Меньшикова. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. 272 с.

28. *Фан Ли-тянь*. Дао фо худун — и синьсинлунь вэй чжунсинь (В центре взаимодействия даосизма и буддизма — учение о сердце-сознании и внутренней природе) // Чжэсюэ юй вэньхуа (Философия и культура) (журнал). Тайвань, Тайбэй. Т. 25, вып. 12. 1998. С. 1127—1139. 方立天。道佛互動—以心性論為中心（下）。哲學與文化(雜誌)。臺灣，臺北。第25卷12期。1998年。頁1127—1139。

СОЗДАНИЕ БЕССМЕРТНОГО ТЕЛА
ВО ВНЕШНЕМ ПРОСТРАНСТВЕ:
АЛХИМИЧЕСКИЙ ПУТЬ МАСТЕРА
ЗАПАДНОЙ ШКОЛЫ ВАН ДУН-ТИНА
汪東亭 (1839—1917)¹



Что происходит с религиозной традицией, когда подвергаются сомнению её основы? Вторая половина XIX века принесла серьезные проблемы китайской религии, даосизму и самому популярному методу даосского самосовершенствования, внутренней алхимии (*нэй дань* 内丹). Несмотря на это, конец эпохи Цин 清 (1644—1912) был, возможно, одним из самых творческих периодов в истории этого пути. В это время появилось много выдающихся мастеров, разработаны новые концепции и техники, написано много выдающихся алхимических трактатов [1; 2]. Этот расцвет алхимической мысли, вероятно, был вызван необходимостью решать новые задачи, вызванные кризисом традиционной мысли и религии. Многие китайские интеллектуалы полностью отвергали традиционную мысль и особенно — религию, видя в традиции одну из основных причин слабости и отставания Китая. Однако известно и о существовании интеллектуалов, пытавшихся изменить традицию и приспособить её к новой эпохе. Многие известные алхимики, естественно, следовали этому пути. Такие знаменитые мастера, как Чэнь Ин-нин 陳櫻寧 (1880—1969) и Чжао Би-чэнь 趙避塵 (1860—после 1933), пытались объединить внутреннюю алхимию с современными научными концепциями [1; 2]. Другие алхимики выбрали иной путь

¹ Автор выражает признательность Екатерине Игоревне Никулиной за помощь в редактировании статьи.

и реформировали внутреннюю алхимию, исходя из её изначальных концепций и теорий.

В данной статье исследуется учение Ван Дун-тина 汪東亭 (1839—1917), ведущего мастера Западной школы (Сипай 西派) внутренней алхимии и одного из самых выдающихся мыслителей-алхимиков конца имперского периода. Ван был одним из самых известных реформаторов в истории внутренней алхимии этой эпохи, но, в отличие от Чэнь Ин-нина, он не обращался к научным и современным концепциям, которые были связаны с биологией, западной медициной и современными материалистическими теориями [3]. Вместо этого, Ван предложил сформировать новое бессмертное тело, отказавшись от концентрации на физическом теле, объединив подлинное «я» с Подлинным *ян*, находящимся в бесконечном пространстве. Этот подход к самосовершенствованию радикально отличался от традиционных даосских методов внутренней алхимии, основанных на идее трансформации физического тела, или, его основных элементов и опирающихся на веру в то, что человеческое тело содержит внутри себя семя бессмертия.

Следуя традиционным методам, алхимики создают новое бессмертное «я» внутри физического тела, в так называемых Киноварных полях. Всего есть три Киноварных поля — (*дань тянь* 丹田): нижнее (*ся дань тянь* 下丹田), среднее (*чжун дань тянь* 中丹田) и верхнее (*шан дань тянь* 上丹田), расположенных в животе, рядом с сердцем и в голове, соответственно. В них растет и развивается так называемый «совершенномудрый эмбрион» (*шэн тай* 聖胎), до тех пор, пока он не закончит процесс созревания и не покинет физическое тело, превратившись в новое — бессмертное, известное как *янский* дух (*ян шэнь* 陽神).

Ван, однако, утверждал, что человеческое тело настолько испорчено, что его невозможно использовать в алхимической практике. Вместо этого, он считал, что путь к бессмертию заключается в постепенном отказе от физического тела. По его мнению, в безграничном пространстве вокруг нас существует изначальная творческая сила Вселенной известная как Подлинный *ян* (*чжэнь ян* 真陽), и задача алхимика — объединить свое истинное «я» с этим Изначальным *ян*, что достигается за счет формирования бессмертного тела в пространстве, вне физического тела. Алхимик сначала концентрируется на дыхании вне тела, естественным образом следует за ним, после чего забывает о нем и уходит в глубокую концентрацию, и даже в сон. Наконец, он просыпается во сне в его новой бессмертной реальности.

Ван разработал концепцию «двух Небес и четырех *инь-ян*» (*лян чун тянь ди, сы гэ инь ян* 兩重天地, 四個陰陽), описывающую бессмертный и обычные миры, как существующие параллельно друг с другом. Практикующий не только создает новое бессмертное тело вне тела физического, но и стремится

полностью покинуть наш падший мир, забыть о нем, чтобы никогда в него не возвращаться.

Внутренняя алхимия

Внутренняя алхимия — основной метод даосского самосовершенствования, берущий своё начало с эпохи Сун 宋 (960—1279). Алхимическая доктрина утверждает, что человек может использовать фундаментальные составляющие своего тела и разума — эссенцию (*цзин* 精), *ци* 氣 и дух (*шэнь* 神) для создания нового бессмертного тела (*ян шэнь*), изменяя таким образом свою судьбу. Однако в период Мин 明 (1368—1644) и Цин, многие алхимики пришли к выводу, что человеческое тело, состоящее только из *инь*, обречено на смерть и не подлежит трансформации. Алхимическая мысль того периода пыталась найти творческие пути решения этой проблемы.

Практика внутренней алхимии объединяет эссенцию, *ци* и дух, генерируя совершенномудрый эмбрион, который позже трансформируется в бессмертное тело, *янский* дух [4, с. 115—131]. Алхимики понимают этот процесс как возвращение к изначальному состоянию человека до его рождения и сравнивают его с изначальным состоянием Вселенной до создания формы и материи. Предполагается, что процесс самосовершенствования развивается в противоположном космогоническому процессу направлению, а также человеческому зачатию, рождению и взрослению. Поэтому алхимики считают, что практика внутренней алхимии «движется против течения» (*ни* 逆) [4, с. 83—86].

Алхимические трактаты объясняют эту доктрину при помощи триграмм и гексаграмм из «Книги перемен» (*И цзин* 易經). Следуя интерпретации «Книги перемен» в классической алхимической работе «Учение о единой триаде основанное на “Чжоуской Книге перемен”» (Чжоу и *цань тун ци* 周易參同契), даосские алхимики утверждают, что и создание Вселенной, и алхимическая практика могут быть описаны с использованием триграмм *Цянь* 乾 ☰ и *Кунь* 坤 ☷, *Кань* 坎 ☵ и *Ли* 離 ☲ [5]. Полностью состоящие из *янских* и *иньских* линий, триграммы *Цянь* (Небо) и *Кунь* (Земля) символизируют Изначальную пустоту до создания формы и материи. Каноны определяют это состояние как Бывшее Небо (*сянь тянь* 先天). Сотворение Вселенной символизируется триграммами *Цянь* и *Кунь*, обменивающимися своими средними линиями и образующими триграммы *Кань* (Вода) и *Ли* (Огонь). Трактаты определяют это состояние как Поздние Небеса (*хоу тянь* 後天). Человеческая жизнь следует этой же модели.

Алхимическая практика движется в противоположном направлении. Триграммы *Кань* и *Ли* меняются своими средними линиями, и триграмма *Ли* поглощает среднюю линию *ян* из триграммы *Кань*, трансформируясь в чистую

янскую триграмму *Цянь*, что символизирует возвращение к изначальной пустоте и совершенству. Алхимики описывают этот процесс как имитацию зачатия, рождения и взросления человека. Однако, вместо обычного эмбриона и младенца, эта практика формирует совершенномудрый эмбрион и рождает бессмертное тело [4, с. 79—90].

Одной из наиболее отличительных особенностей алхимического самосовершенствования (и даосского в целом) является то, что оно должно изменять не только дух, но и тело практикующего. Алхимики называют это «взаимным совершенствованием внутренней природы и жизни» (*син мин шуан сю* 性命雙修) и противопоставляют этот путь буддийскому пути, который, как считают многие из них, ориентирован исключительно на совершенствование духа [4, с. 103—106].

Алхимическое совершенствование основано на вере в возможность преобразования первичных элементов человеческой природы — эссенции, *ци* и духа — в бессмертное тело. Одно из наиболее распространенных описаний алхимической практики разделяет ее на несколько этапов: очищение себя и установление основы (*лянь цзи чжу цзи* 煉己築基), очищение эссенции и превращение ее в *ци* (*лянь цзин хуа ци* 煉精化氣), очищение *ци* и превращение его в дух (*лянь ци хуа шэнь* 煉氣化神), очищение духа и возвращение в пустоту (*лянь шэнь хуань сюй* 煉神還虛). В течение практики, алхимики постепенно трансформируют свою «посленебесную» форму и материю, возвращаясь «преднебесной» пустоте [4, с. 120—121].

Конкретные методы самосовершенствования могут быть очень разными, но практики большинства школ внутренней алхимии разделяют некоторые основы. Адепт обычно сосредотачивается на нижнем Киноварном поле ниже пупка. На определенном этапе он открывает жизненную точку, известную как Сокровенная застава (*сюань гуань* 玄關), соединяющую его с первоначальным, преднебесным началом, что позволяет Подлинному *ян* проявиться в его теле. Алхимики называют это «Снадобьем» (*яо* 藥), которое адепт собирает при помощи практики Малой Небесной орбиты (*сяо чжоу тянь* 小周天), перемещая его сначала вверх вдоль спины, а затем вниз вдоль передней части тела. Алхимик накапливает это Снадобье и перемещает его в среднее Киноварное поле, расположенное немного ниже сердца, образуя таким образом «эликсир бессмертия». Этот «эликсир» является «зародышем», который алхимик трансформирует в так называемый «совершенномудрый эмбрион», а после этого выращивает его при помощи метода Большой Небесной орбиты (*да чжоу тянь* 大周天), который состоит в циркулировании *ци* вдоль всего физического тела [4, с. 174—206]. В дальнейшем, практикующий перемещает совершенномудрый эмбрион в верхнее Киноварное поле в голове. На следующем этапе, совершенномудрый эмбрион покидает тело, что называется «родами»

(*то тай* 脫胎), в результате которых рождается «бессмертный младенец», и формируется бессмертное тело.

Мастера внутренней алхимии утверждают, что практика должна следовать правильному ритму, который соотносится с космогоническими моделями, описанными в «Книге перемен». Трактаты называют этот ритм «режимом огня» (*хо хоу* 火候) [4, с. 86—87]. Еще одной важной алхимической концепцией является эмбриональное дыхание (*тай си* 胎息) [4, с. 187—190]. Практикующий постепенно меняет способ своего дыхания, и вместо того, чтобы вдыхать и выдыхать воздух при помощи носа и рта, он начинает дышать животом, впитывая таким образом Изначальный *ян*.

Начиная примерно с поздней Мин, некоторые алхимики начали сомневаться в возможности трансформации физического тела в бессмертное тело. Они пришли к выводу, что, по крайней мере, после достижения половой зрелости, человеческое тело состоит исключительно из *инь* и, следовательно, непоправимо испорчено. Они утверждали, что практикующий не может найти Изначальный *ян* самостоятельно и не способен достичь бессмертия, и соответственно, возвратиться к состоянию изначальной пустоты, полагаясь на обычные методы. Такой подход привел к развитию сексуального направления внутренней алхимии [4, с. 155—173]. Сексуальные алхимики утверждали, что для достижения бессмертия алхимик должен полагаться на помощь извне, и в первую очередь, на помощь сексуальных партнеров. Согласно этому учению, мужчина символизируется триграммой *Ли*, состоящей из двух внешних *янских* линий, окружающих среднюю центральную *иньскую* линию. Женщина, с другой стороны, символизируется триграммой *Кань*, которая имеет две внешние *иньские* линии и одну линию *ян* между ними. Следуя алхимической доктрине, мужчина-*Ли* взаимодействует с женщиной-*Кань*, имитируя таким образом циркуляцию *инь* и *ян*. В результате, мужчина поглощает женский *ян* и таким образом восстанавливает изначальную триграмму *Цянь*, достигая бессмертия.

Минский трактат «Совершенная передача учения Золотого эликсира» (*Цзинь дань чжэнь чуань* 金丹真傳), составленный Сунь Жу-чжуном 孫汝忠 (р. 1575), является самым известным и влиятельным из всех сексологических алхимических писаний [4, с. 8—10]. Один из предполагаемых членов линии наследования, предположительно основанной отцом Сунь Жу-чжуна, Сунь Цзяо-луанем 孫教鸞 (1505—1610), Чжэн Пу-шань 鄭樸山, был учителем Ли Си-юэ 李西月 (1806—1856), основателя Западной школы, к которой принадлежал Ван Дун-тин [6, с. 42—44]. Главным нововведением сексуальной алхимии была идея о том, что Подлинный *ян* приходит извне. Во всем остальном, сексуальная алхимия аналогична традиционным алхимическим практикам и следует модели алхимической трансформации, описанной выше. Восполнив

дефицит Изначального *ян* при помощи сексуальных партнеров, алхимик формирует бессмертное тело внутри тела физического, начиная с концентрации на нижнем Киноварном поле.

Будучи согласным с тем, что физическое тело не подлежит трансформации, Ван Дун-тин яростно отвергал сексуальную алхимию. Взамен он выдвинул еще более радикальную идею. Он предположил, что у алхимика нет другого выбора, кроме как полностью отказаться от физического тела как инструмента практики, сосредоточиться на внешнем пространстве и сформировать там бессмертное тело. В результате, он фундаментально реформировал как теорию, так и практику внутренней алхимии.

Западная школа

Ван Дун-тин считается членом Западной школы внутренней алхимии, одной из самых влиятельных алхимических школ материкового Китая и Тайваня с конца XIX века до наших дней [7; 8, с. 19—59]. Он одна из ключевых фигур в истории школы, однако, историчность его связи с основателем школы Ли Си-юэ вызывает сомнения. Вероятно, нам лучше рассматривать его как основателя нового направления внутренней алхимии.

Последователи внутренней алхимии привыкли разделять свою традицию на несколько школ. Наиболее важными школами являются Северная (Бэйцзун 北宗), Южная (Наньцзун 南宗), Центральная (Чжунпай 中派), Восточная (Дунпай 東派) и Западная школы (Сипай 西派). Северная школа была основана Ван Чун-яном 王重陽 (1113—1170) и связана с одной из самых влиятельных традиций даосизма, школой Полного совершенства (Цюаньчжэнь 全真) [9; 10]. Знаменитый алхимик и автор классического алхимического трактата «Главы о прозрении истины» (*У чжэнь пянь* 悟真篇) Чжан Бо-дуань 張伯端 (987?—1082) предположительно основал Южную школу, хотя реальным основателем школы был Бай Юй-чань 白玉蟾 (1194—1229?) [11; 12]. Юаньский алхимик Ли Дао-чунь 李道純 (fl.1288—1292) основал Центральную школу, а Лу Си-син 陸西星 (1520—1601 или 1606) и Ли Си-юэ 李西月 (1806—1856) считаются патриархами Восточной и Западной школ. Помимо этих пяти школ, существуют множество других школ, многие из которых, в частности школы Чжун-Люй 鍾呂 и У-Лю пай 伍柳派 были очень влиятельными [4, с. 4—7]. Эта классификация отражает некоторые важные аспекты алхимической традиции. Она проводит различие между разными методами самосовершенствования и выделяет такие характеристики внутренней алхимии, как важность линий преемства в ее организации. Несмотря на это, данная классификация антиисторичная и описывает историю внутренней алхимии очень искаженно. Например, так называемой Восточной школы никогда не существовало,

поскольку у Лу Си-сина не было ни учителя, ни учеников [4, с. 34—38]. Тем не менее, некоторые школы представляют историческую реальность и имеют историческое значение. Западная школа является такой школой.

Западная школа была основана выдающимся цинским алхимиком Ли Си-юэ. Один из наставников Ли был последователем сексуального направления внутренней алхимии, поэтому многие ученые считают, что и Ли был сексуальным алхимиком. Ли также утверждал, что получил прямую передачу алхимического знания от легендарного бессмертного Люй Дун-биня 呂洞賓 (р. 796 г.), которого он, возможно, встречал на сеансах спиритического письма [6]. Он назвал свою школу «Западной», потому что рассматривал ее как западный приток Великой реки учения Люй — полное название школы — школа Западного притока Великой реки (Дацзян Сипай 大江西派) [4, с. 35—39]. Ли Си-юэ был выдающимся теоретиком внутренней алхимии и автором многочисленных трактатов, в которых он разработал одну из наиболее полных и подробных систем алхимического самосовершенствования. У него было множество учеников, он основал влиятельную школу внутренней алхимии, членами которой были многие выдающиеся мастера последних двух столетий.

Одним из его учеников был богатый купец У Тянь-чжи 吳天秩 (1820—?). У не оставил своих работ, и мы знаем о его жизни и учении из работ его учеников Кэ Хуань-цзина 柯懷經 (н. д.) и Ван Дун-тина, а также ученика Вана Сюй Хай-иня 徐海印 (1896—1970?). У Тянь-чжи получил передачу алхимических знаний от некоего таинственного мастера, предположительно Ли Си-юэ. Позже он организовал группу, обсуждавшую внутреннюю алхимию, и у него было несколько учеников, самые известные из которых — Кэ Хуань-цзин и Ван Дун-тин [13, с. 105].

Ван является центральной фигурой в истории Западной школы. Согласно его автобиографии, он начал интересоваться внутренней алхимией уже в юности, но встретил своего мастера У Тянь-чжи только в возрасте 43 лет [8, с. 280, 13, с. 111]. В возрасте 49 лет Ван написал свой первый алхимический трактат «Основные указания касательно внутренней природы и жизни» (*Син мин яо чжи* 性命要旨). После этого он написал несколько работ, которые заложили основу для последующего развития теории и практики школы. Самые важные его работы: «Дополнительная передача неофициального учения от [Мастера] Ти-чжэнь шань-жэня» (*Ти-чжэнь шань-жэнь цзяо вай бе чуань* 體真山人教外別傳), «Гадания по сердцу от [Мастера] Ти-чжэня» (*Ти-чжэнь синь и* 體真心易), «О единстве трех учений» (*Сань цзяо и гуань* 三教一貫). Практические аспекты его пути самосовершенствования наиболее полно представлены в записи бесед с ним — «Запись высказываний об истинных наставлениях [Мастера] Ти-чжэнь шань-жэня» (*Ти-чжэнь шань-жэнь чжэнь цзюэ юй лу* 體真山人真訣語錄), составленной одним из его учеников, Сюй Хай-инем.

У Вана было много учеников, некоторые из которых, в первую очередь Сюй Хай-инь и Вэй Яо 魏堯, сами по себе были выдающимися мастерами и авторами алхимических трактатов. Сюй и Вэй продолжили развивать и распространять учение Вана, и большинство современных членов школы прослеживают как свое учение, так и линию преемства от Вана и двух его учеников. Среди членов этой школы особого внимания требуют два мастера: Чэнь Юй-чжао 陳毓照 (1926—2012) и Ма Бин-вэнь 馬炳文 (1923—2002). Чэнь Юй-чжао, возможно, самый влиятельный современный теоретик Западной школы, который в своих работах полностью и ясно изложил ее методы и учение. Чэнь также сыграл решающую роль в публикации сочинений школы, в том числе работ Ван Дун-тина, Си Хай-иня и Вэй Яо [8]. Ма Бин-вэнь сыграл решающую роль в популяризации учения школы на Тайване, где она остается одной из самых влиятельных школ внутренней алхимии до наших дней [7].

В отличие от многих алхимических школ, Западная школа представляет собой исторический феномен — мы можем легко проследить линию преемства от Вана к его учителю У Тянь-чжи. Однако у нас нет достаточных исторических данных, которые бы подтверждали связь У и Вана с предполагаемым основателем школы Ли Си-юэ. Ван никогда не называл себя или своего мастера представителями Западной школы, практически не цитировал работы Ли Си-юэ и не рекомендовал их для чтения. Первым, кто заявил, что У был учеником Ли, был ученик Вана Сюй Хай-инь, и у нас есть все основания сомневаться в историчности этого утверждения [14, с. 207—215]. Более того, система самосовершенствования Вана коренным образом отличается от того, что мы можем увидеть в работах Ли Си-юэ. Метод Ван Дун-тина создает новое бессмертное тело вне физического тела, в то время как Ли следует традиционному пути, концентрируясь на нижнем Киноварном поле. Алхимический метод Вана, по всей видимости, восходит к его мастеру У Тянь-чжи и не имеет никакого отношения к учению Ли Си-юэ.

Мы ничего не знаем о происхождении учения У Тянь-чжи. На него, несомненно, оказала влияние школа У-Лю, как мы можем видеть из работ его учеников «Син мин яо чжи» Ван Дун-тина и «Глав о пестовании внутренней природы» (*Ян син нянь* 養性篇) Кэ Хуань-цзина [13, с. 105—107]. Это достаточно парадоксально, потому что метод этой школы является наиболее «классическим», и на нем основаны многие современные системы внутренней алхимии. Согласно этому методу, алхимик концентрируется на физическом теле, постепенно формирует там совершенномудрый эмбрион и совершенствует его в соответствии с этапами практики, описанными выше. Этот метод не имеет ничего общего с радикальной идеей формирования бессмертного тела во внешнем пространстве [15]. Кроме того, У Тянь-чжи считал знаменитый роман «Путешествие на Запад» (*Си ю цзи* 西遊記) одним из самых важных

алхимических писаний. Однако у нас нет оснований утверждать, что его новаторские идеи ведут оттуда своё происхождение. Тем не менее, он и его ученики определенно видели в романе описание концепции создания бессмертного тела вне физического тела [13].

У Тянь-чжи заложил основу нового метода практики, но именно Ван Дун-тин развил его в полноценную систему самосовершенствования. Переломным моментом в развитии его мысли стало написание «Цзяо вай бе чуань» в 1889 году. В этой книге Ван впервые полностью отказался от концентрации на нижнем Киноварном поле или любой другой точке внутри физического тела, вместо этого предложив концентрироваться на пространстве вне тела и создании там бессмертного тела [13, с. 111]. В своих более поздних работах, Ван критиковал свое раннее учение, представленное в «Син мин яо чжи», и в работе Кэ Хуань-цзиня «Ян син пян» даже рекомендовал не читать эти книги [13, с. 107].

Эта статья исследует учение Ван Дун-тина, разработанное им в его поздних работах, начиная с «Цзяо вай бе чуань». Особое внимание уделяется записи его бесед с учениками, «Ти-чжэнь шань-жэнь чжэнь цзюэ юй лу», составленным его знаменитым учеником Сюй Хай-иньем.

Самосовершенствование вне физического тела

Ван Дун-тин был одним из самых заметных реформаторов в истории внутренней алхимии. Его главным нововведением была идея создания эликсира бессмертия вне физического тела, идея, которая имплицитно противоречила основным принципам традиционной даосской алхимической доктрины. Ван утверждал, что все алхимические трансформации не должны иметь с физическим телом ничего общего. Он писал:

金丹之學，自始至終，火候變化，全在外面運用，總與人身毫無干涉。

«Согласно учению о Золотом эликсире, все трансформации режима огня происходят вовне и не имеют ни малейшей отношения к человеческому телу» [16, с. 114].

Метод самосовершенствования Вана достаточно понятен. Нужно только поместить свой дух за пределы тела, что достигается за счет концентрации на дыхании. В «Ти-чжэнь шань-жэнь чжэнь цзюэ юй лу» Ван объясняет это так:

所謂間易者，即神氣合一在外也。神依氣，氣依神，可謂間易之至也。

«Когда говорится о простоте, речь идет всего лишь о соединении духа и *ци* снаружи. Дух опирается на *ци*, а *ци* опирается на дух; можно сказать, что это предельно просто» [8, с. 209].

Концентрация на дыхании — широко распространенная практика, используемая не только в даосизме, но также буддизме, индуизме и многих других традициях. Так, может показаться, что в этом методе нет ничего новаторского.

Тем более, что Ван, как и все алхимики, никогда не мыслил себя реформатором. Тем не менее, учитывая цель и характер алхимической практики, данная идея имеет радикальный характер. Алхимик использует этот метод не только для того, чтобы успокоить свой разум, но и ради изменения своей судьбы и создания нового бессмертного тела. Однако вся идея создания бессмертного тела имеет смысл только в контексте алхимической веры в возможность трансформации физического тела или его фундаментальных элементов, что достигается при помощи воспроизведения процесса зачатия, формирования эмбриона, рождения и взросления.

Но можно ли воспроизвести этот процесс, просто сосредоточившись на дыхании? Как этот процесс может не иметь никакой связи с физическим телом? Метод самосовершенствования Ван Дун-тина содержит в себе намного больше, чем просто концентрация на дыхании. Он связан с переосмыслением фундаментальных алхимических представлений о природе человека, космоса и бессмертия.

Два Неба и четыре *инь-ян*

Одно из главных отличий Вана от традиционных мастеров-алхимиков в том, что он преуменьшает значение космогонии. Его учение основывается на идее, что Бывшее и Позднее Небеса существуют параллельно друг другу, а Изначальная пустота выражает себя в виде пространства вокруг нас.

Традиционно, алхимики описывали рождение Вселенной как преобразование Изначальной пустоты и Бывшего Неба в мир Позднего Неба, формы, материи, десяти тысяч существ [4, с. 73—90]. Лао-цзы выразил эту идею в своем знаменитом высказывании: «Один рождает Двоих, Два рождают Троих, Трое рождают Десять тысяч существ». Двое Небес и две пары *инь-ян* — триграммы Бывшего Неба *Цянь-Кунь* и триграммами Позднего Неба *Кань-Ли* — связаны друг с другом иерархично и последовательно. Бывшее Небо и триграммы *Цянь-Кунь* выражают изначальное состояние пустоты и совершенства, а Позднее Небо и триграммы *Кань-Ли* символизируют мир смерти, материи и десяти тысяч существ [17, с. 117—154].

Учение Вана следует этой идее, и возвращение к Изначальной пустоте является конечной целью практики. В «Ти-чжэнь синь и» Ван, однако, добавляет несколько важных нюансов:

夫虛空有先天天地，又有後天日月。易經有先天乾坤，又有後天坎離。推之，萬物皆是如此。

«В пустоте есть Небо и Земля Бывшего Неба, а также есть Солнце и Луна Позднего Неба, в “И цзин” есть триграммы *Цянь* и *Кунь* Бывшего Неба, а также триграммы *Кань* и *Ли* Позднего Неба. Следуя этой логике, все десять тысяч существ подобны этому» [8, с. 297].

Этот отрывок может выглядеть как описание традиционного даосского взгляда на каждое существо во Вселенной как на микрокосм, который развивается и функционирует по одним и тем же космогоническим и космологическим законам, как и Вселенная в целом. Однако здесь есть две исключительно важные идеи для учения Ван Дун-тина.

Во-первых, он по-новому понимает понятие «пустоты». Пустота содержит как Бывшее, так и Позднее Небо и не связана исключительно с Бывшим Небом, как это обычно понимается традиционно. Пустота трансцендентна как по отношению к Бывшему, так и Позднему небесам. Ван даже как-то сравнил пустоту с Богом и Иисусом Христом [8, с. 281]. Пустота выходит за пределы космологии и остается постоянным источником жизненной силы, без которого не могло бы существовать ни одно существо. Ван понимает пустоту как безграничное и вечное пространство. Оно порождает и Бывшее, и Позднее Небеса, и все космические процессы происходят внутри него. Такая интерпретация понятия «пустоты», возможно, свидетельствует о влиянии западной мысли, хотя Ван никогда не обсуждал и не признавал этого.

Еще одна важная мысль в приведенном выше тексте — взгляд Вана на десять тысяч существ. Он не связывает их только с Поздним Небом. Вместо этого он утверждает, что и Бывшее, и Позднее Небо постоянно присутствуют в жизни бесчисленного множества существ. В «Ти-чжэнь синь и» он объясняет:

這件寶物，自天地人，以及草木鳥獸蚌蚊虻，凡是地球中有形有像者，皆同公用，寸步不能離也。故曰：“十二時中繞身轉”。假如離了一刻，則天地人三才，以及草木鳥獸蚌蚊虻，凡是地球中有形有像者，皆是死的。

«Начиная от триады трех сил Неба, Земли и Человека и заканчивая травой, деревьями, птицами, зверьми, мидиями, комарами и оводами, все существа на “планете Земля”, имеющие форму и образ, совместно пользуются этим сокровищем и не могут отдалиться от него даже на дюйм. Поэтому сказано: “Все сутки оно вращается вокруг тела”. Если отдалиться от него даже на мгновение, то начиная от триады трех сил Неба, Земли и Человека и заканчивая травой, деревьями, птицами, зверьми, мидиями, комарами и оводами, все существа на планете Земля, имеющие форму и образ, будут мертвы» [8, с. 293].

Ван использует здесь термин «планета Земля», что также демонстрирует влияние западной мысли, поскольку этот термин не встречается в традиционной литературе. Все существа на планете относятся к так называемому Позднему Небу; они имеют форму и состоят из материи, а их существование определяется *инь* и *ян* Позднего Неба, которое символизируется триграммами *Кань* и *Ли*.

Что здесь понимается под «сокровищем»? Поскольку Ван пишет, что все существа используют его вместе, это, по-видимому, ни что иное, как пустое пространство вокруг «планеты Земля» и живых существ в нем. Это пространство существовало до того, как существа на планете появились на свет, и продолжит существовать после их смерти. С другой стороны, живые существа не могут существовать без окружающего их пространства, как не могут жить не имея возможности дышать. Однако в идее о том, что живые существа, и особенно человек, так или иначе содержат в себе как Бывшее, так и Позднее Небо, есть еще один аспект — речь также идет о двух разных идентичностях, двух разных «я».

Два «я»

Двое Небес выражают себя как две самости, идентичности, «я» человека. Первое «я» — это обычная идентичность человека и его физическое тело (*сэ шэнь* 色身), дарованное ему родителями. Второе «я» — это так называемое Тело Закона (*фа шэнь* 法身). По мнению Ван Дун-тина у человека есть два «я» и два тела. В «Ти-чжэнь синь и» он объясняет это так:

且言“身”字，若夫修身著，必要知道有兩個身，有一有形有像的色身，有一無形無像的法身。是色身，法身？“孟子”曰：“我者養吾浩然之氣，則塞于天地之間。”首“我”字，指色身之言也，第二個“吾”字，指法身之言也。

«Когда речь идет о теле, те, кто его совершенствуют, должны понимать, что существует два тела. Есть физическое тело, имеющее форму и образ, и есть Тело Закона, не имеющее ни формы, ни образа. Что такое физическое тело и Тело Закона? Мэн-цзы сказал: “Я пестую свой безграничный благородный дух, который спрятан между Небом и Землей”. Первый иероглиф в этой фразе, означающий “я” (*во* 我), относится к физическому телу. Второй (*у* 吾) указывает на Тело Закона» [8, с. 280].

Термин «Тело Закона» происходит из буддизма, где он означает совершенное тело Будды, Дхармакайя. Во внутренней алхимии это обычно синоним *янского* духа, или «тела вне тела» (*шэнь вай шэнь* 身外身), бессмертного тела, которое алхимик стремится создать. Ван, однако, утверждает, что Тело Закона — это одно из двух «я», которые человек имеет еще до его зачатия родителями. Тело Закона спрятано где-то между Землей и Небом, и никто не должен и не может его создать.

Родители даруют нам только временную плоть, которая не является нашим истинным «я». В «Ти-чжэнь синь и» Ван уточняет:

知父母未生身之前這件寶物，早已撞入於內，及父母交罷，精血包羅於外。此時父母性命為性命，而非我自家真性命也。

«Необходимо понимать, что уже перед тем, как родители дали рождение физическому телу, это “сокровище” уже проникло внутрь. В тот момент, когда отец и мать закончили соитие, эссенция-цзин и кровь охватывают его снаружи. В этот момент моя внутренняя природа и жизнь принадлежат моим родителям, а не являются моими собственными подлинными внутренней природой и жизнью» [8, с. 294].

Термины «внутренняя природа» (син 性) и «жизнь» (мин 命) входят в число основных понятий внутренней алхимии. Внутренняя природа соответствует духу и уму, а жизнь (мин) обозначает человеческое тело, жизнь и судьбу. Инь и ян человеческой жизни; и алхимическое совершенствование направлены на то, чтобы взаимно совершенствовать и то, и другое, эти два элемента.

Ван Дун-тин подходит к этим двум понятиям с точки зрения концепции двух Небес и четырех инь-ян. У человека есть две пары внутренней природы и жизни. Первая пара — его собственные внутренняя природа и жизнь, которые существуют до момента зачатия и соответствуют Бывшим Небесам. Вторая пара дарована ему родителями, это внутренняя природа и жизнь родителей, и она относится к Поздним Небесам.

Алхимики обычно рассматривают человеческую жизнь как трансформацию из состояния Бывшего Неба в состояние Позднего Неба. Многие считают, что этот процесс завершается вместе с половым созреванием. Часто утверждается, что нам суждено умереть, потому что наше тело появилось в результате выражения сексуальных (и тем самым относящимся к Бывшему Небу) эмоций наших родителей. Минский алхимик Лу Си-син, например, придерживался данной позиции [4].

Ван, однако, считал, что такое преобразование не происходит и не может произойти в принципе. Обычное «я» всегда соотносится с физическим телом, Поздним Небом, и потому, смертно. Подлинное «я» — Тело Закона — соотносится с Поздним Небом и будет соответствовать ему всегда. Человек обладает двумя «я» одновременно. Так как подлинное «я» имеет преднебесную природу, оно может поглощать истинный преднебесный ян извне, что определяет развитие эмбриона и рост ребенка. В «Ти-чжэнь синь и» Ван пишет:

曰：“父母交媾乃我家一己之孤獨陰，後天有形有之質之濁物。若不得他家外來之純陽，先天無形之真精，而安能成造化乎？”

Мастер сказал: «Когда родители совершают соитие, они дают рождение одинокому инь “моего дома”, мутной субстанции Позднего Неба, которая имеет форму и состоит из материи. Разве возможно осуществить созидание и трансформацию, не получая извне Чистый ян “другого дома”, подлинную бесформенную сущность Бывшего Неба»? [8, с. 323].

Ван использует здесь термины «мой дом» и «чужой дом», которые часто появляются в сексуальной алхимии, где они обозначают практикующего

и его сексуальных партнеров соответственно [4, с. 27]. Ван интерпретирует эти термины иначе. «Мой дом» — это физическое тело, дарованное мне родителями. Это тело полностью *иньское* с самого начала. «Чужой дом» — это, по-видимому, внешняя пустота, порождающая Изначальный *ян*. Тело Закона — истинное «я» связывает эти два «дома» и воспроизводит циркуляцию *инь* и *ян*, где *инь* — это физическое тело, а *ян* — внешняя пустота.

Эта циркуляция *инь* и *ян* определяют человеческое рождение и развитие. Когда ребенок рождается, он является полностью *иньским*. Постепенно он начинает поглощать *ян* извне до времени полового созревания, когда теряет способность это делать [8, с. 211—212]. Физическое тело может существовать и развиваться только потому, что оно черпает *ян* из внешней пустоты, и это происходит, потому что Тело Закона укоренено в пустоте. Это основа человеческой жизни, а также основа метода самосовершенствования Ван Дун-тина.

Культивирование Тела Закона

Согласно учению о двух Небесах и четырех *инь-ян*, Бывшее Небо проявляет себя как внешняя пустота и подлинное «я». Путь к бессмертию лежит в их объединении. Ван считает, что это достигается за счет культивирования Тела Закона при полном игнорировании физического тела. Ван, как и все алхимики, описывал алхимическую практику как «движение против течения». Однако, в отличие от других мастеров, он не понимал эту концепцию космологически, как преобразование физического тела или его основных элементов. Вместо этого, он утверждал, что алхимик должен полностью покинуть физическое тело. В то время как, обычные люди, включая алхимиков, заботятся о теле, алхимик должен его «убить». В «Ти-чжэнь шань-жэнь чжэнь цзюэ юй лу» он описывает это так:

余問何得殺生？師曰：舍此色身，定在外面，一毫不着即為殺生。殺生即心死也。心死即神活，大死則大活。然欲死心，必先舍身。

«Я спросил, как понимать “убийство живого”? Мастер сказал: “Покинуть это физическое тело, сосредоточиться вовне, не обращать на него даже малейшего внимания — вот что означает ‘убийство живого’. Когда вы ‘убиваете живое’, сердце умирает; когда сердце умирает, дух начинает жить. Великая смерть — это великая жизнь. Но если вы желаете, чтобы сердце умерло, необходимо сначала покинуть это тело» [8, с. 208].

Отказ от физического тела означает изменение фокуса внимания. Практикующий должен перестать обращать внимание на физическое тело, что естественным образом должно пробудить его подлинное «я» и Изначальный дух. Это единственный верный путь к бессмертию, потому что истинное

«я» — Тело Закона — берет свои корни в Изначальной пустоте. В «Ти-чжэнь синь и» Ван Дун-тин объясняет это следующим образом:

究竟人之本初原自虛空中來，必要認得真虛空，方能修得真性命，養成乾元面目，露出一點真靈。

«В конце концов, человеческая природа изначально происходит из пустоты. Необходимо распознать Подлинную пустоту, и только тогда будет возможно совершенствовать подлинную природу и жизнь, культивировать изначальное Цянь, проявить отблеск подлинного духа-лин» [8, с. 294].

Ван описывает этот процесс как возвращение «настоящего Мастера» и сравнивает «мастера» с главным героем «Путешествия на Запад» Сунь У-куном. В «Ти-чжэнь синь и» он пишет:

僕得師訣，每次下工，即見孫外公當面而來。吾必速急應聲曰：“我認得你，你是我的舊主人，請你到我家中做一個新主人公，我願意退位為賓，好和你同安盧鼎化凡胎”.... 夫外公者，先天一點真陽，是自外來也。

«Я получил от мастера устные наставления, согласно которым, каждый раз, когда я приступаю к практике, я вижу, как передо мной появляется дедушка Сунь. Я должен немедленно обратиться к нему и сказать: “Я тебя знаю; ты мой старый Мастер. Пожалуйста, возвращайся домой, чтобы стать моим новым Мастером. Я готов освободить место хозяина и стать гостем, чтобы вместе с тобой установить печь и котел и преобразовать мой смертный эмбрион”. “Дедушка” — это немного Подлинного ян, приходящего извне» [8, с. 292].

Сосредоточение на подлинном «я» — это больше, чем просто духовное упражнение. Когда человек освобождается от своего прежнего «я» и смертного физического тела, он естественным образом объединяет свою внутреннюю пустоту — Тело Закона — с пустотой окружающего пространства. В «Ти-чжэнь шань-жэнь чжэнь цзюэ юй лу» Ван объясняет:

一定之後，我之法身與虛空同體，天地之虛空與我之虛空相合而通於法界之虛空。虛虛相通，達成一片。混混沌沌，真知其始，莫知其終，人何能不長壽乎？師又曰：“能定一刻，你的主人翁在外邊虛空涵養一刻，你的臭皮囊變成一所空房子，天地真陽就到你色身上越多，你的元神既在外邊得元炁涵養，你的色身又得真陽薰蒸沐浴，身心俱養，故謂之雙修。

«Достигнув глубокого сосредоточения, мое Тело Закона соединяется с [внешним] пространством. Пустота Неба и Земли сливается с моей пустотой и соединяется с пустотой мира высшей реальности (Дхармадхата). Две пустоты сливаются в одну. Темная и неразличимая, истинно известно где она начинается, но неизвестно где она

заканчивается; как можно не достичь долголетия? Мастер также сказал: “Если ты сможешь сконцентрироваться на одном мгновении больше, ты сможешь поддерживать и культивировать старого Мастера во внешней пустоте на одно мгновение больше; вонючий кожаный мешок твоей брэнной плоти станет пустой комнатой, и в твое физическое тело войдет еще больше Подлинного *ян* Неба и Земли, твой Изначальный дух будет культивироваться, впитывая Изначальное *ци* которое придет извне, твое физическое тело будет окурено и будет купаться в Подлинном *ян*. И тело, и сердце будут культивироваться вместе. Поэтому это называется двойным культивированием”» [8, с. 206].

Когда алхимик объединяет свою внутреннюю пустоту Тела Закона с внешней пустотой пространства, его физическое тело становится «пустой комнатой», то есть границы между двумя пустотами исчезают, и они сливаются. Затем он накапливает Подлинный *ян*, который приносит пользу как Телу Закона, так и физическому телу.

Все алхимические процессы, связанные с рождением, ростом, созреванием «совершенномудрого эмбриона», а также с рождением бессмертного тела, происходят во внешнем пространстве вне физического тела. В «Ти-чжэнь синь и» Ван пишет:

丹經所謂“結胎，養胎，脫胎。”三者皆是指個法身言也，皆是玄關之事也。

«Всё, что алхимические писания называют “формированием, культивированием эмбриона, а также родами”, относится к Телу Закона и все связано с Сокровенной заставой».

Ван здесь затрагивает одно из центральных понятий алхимической доктрины: Сокровенная застава [4, с. 182—186]. Сокровенная застава — это точка, соединяющая практикующего с Изначальной пустотой. Алхимики по-разному понимают конкретное расположение этой точки. Некоторые считают, что она соответствует определенной акупунктурной точке в теле, в то время как другие утверждают, что ее расположение меняется в течение практики. Ван помещает ее вне тела.

В своих работах, Ван переосмыслил концепцию двойного культивирования внутренней природы и жизни. В его учении, внутренняя природа соответствует Телу Закона, а жизнь соотносится с внешним пространством. Тело Закона — это подлинный Изначальный дух (*юань шэнь* 元神), который не может существовать независимо от физического тела, пока не трансформируется в бессмертное тело. Алхимик достигает бессмертия, отделяя его от физического тела, «обучая» его существовать самостоятельно. В «Ти-чжэнь шань-жэнь чжэнь цзюэ юй лу» Ван объясняет:

我輩學道之目的，在離去有形之色身。故初下手即要將神放至身外虛空中來，即與色身離而為二之初階也。元神在虛空中多定一分，即丟色身

之力長一分。質言之，即與色身關係少一分。久久功純，法身能長定在外，不復須色身，則與色身全然分為二矣。是為脫胎。

«Цель, ради которой мы изучаем Дао, состоит в том, чтобы покинуть физическое тело. Поэтому, когда мы впервые приступаем к практике, мы должны поместить дух в пустое пространство вне физического тела, и это будет первый этап отделения духа от тела. Чем дольше Изначальный дух пребывает в пустоте, тем больше усиливается его способность покинуть физическое тело, и, говоря простым языком, он имеет все меньше и меньше связи с физическим телом. По прошествии длительного времени практика достигает такого уровня развития, когда Тело Закона становится способным постоянно находиться вовне, не возвращаясь в физическое тело. Затем оно полностью покидает физическое тело. Это то, что называется «родами»» [8, с. 238].

Все алхимические практики направлены на создание бессмертного тела, вместо физического. Однако традиционно алхимики рассматривают это как процесс трансформации и формирования совершенномудрого эмбриона внутри физического тела. Практика завершается «родами», когда эмбрион покидает физическое тело, обычно через макушку, давая рождение бессмертному младенцу.

Ван понимает практику иначе. Никакой такой трансформации не происходит, и никакой совершенномудрый эмбрион не формируется внутри физического тела. С самого начала и до конца алхимическая практика есть не что иное, как постепенный отказ от физического тела. Тело Закона постепенно привыкает к существованию вне физического тела в пустоте безграничного пространства. «Роды» происходят, когда Тело Закона полностью отделяется от физического тела. Таким образом, практикующий завершает формирование бессмертного тела и начинает жить бессмертной жизнью.

Совместное совершенствование двух Небес

Согласно Ван Дун-тину, алхимическое самосовершенствование — это процесс постепенного покидания физического тела. Однако до того, как Тело Закона не научится жить само по себе, практикующий все еще имеет два «я» и не может полностью отказаться от своего физического тела. Поэтому, сосредотачиваясь исключительно на совершенствовании Тела Закона, адепт одновременно совершенствует и физическое тело, улучшая его здоровье и используя его как инструмент самосовершенствования. Ван определяет это как совместное культивирование двух Небес и четырех *инь-ян*.

Однажды, в одной из бесед, записанной в «Ти-чжэнь синь и», Ван сказал следующее:

或曰：先生言，只修先天法身，不修後天色身，假如色身損壞，則法身亦不能獨立。曰：能修法身者，則無走漏矣，而色身自然堅固也。蓋此是修外而兼內，故曰：性命雙修。若言修身，色身業已有了，又何必修乎。

«Кто-то спросил: “Вы, Мастер, говорите, что нужно культивировать только Тело Закона Бывшего Неба, а не физическое тело Позднего Неба. Однако в случае повреждения физического тела, Тело Закона также не сможет продолжать существовать самостоятельно”. Мастер сказал: “У тех, кто культивирует Тело Закона, нет ‘утечки’, и их физическое тело становится здоровым естественным образом. Это совершенствование снаружи, а также совершенствование изнутри. Поэтому сказано: ‘Совместное культивирование внутренней природы и жизни’. Если говорить о культивировании тела, то физическое тело уже сформировано, зачем его культивировать”»? [8, с. 281].

Ван интерпретирует концепцию двойного совершенствования внутренней природы и жизни как двойное совершенствование двух Небес или двух «я» практикующего. Адепту не нужно заботиться о своем физическом теле, так как его формирование завершено. Более того, культивирование Тела Закона во внешнем пространстве позволяет Изначальному *ян* беспрепятственно проникать в физическое тело и, естественно, делать его крепче и здоровее. В «Ти-чжэнь шань-жэнь чжэнь цзюэ юй лу» Ван объясняет:

有兩重天地四個陰陽，即是性命雙修之旨。外面是法身，虛空之位，是先天，是乾坤。裡面是色身，已經破體，故為後天，為坎為離。以我之神氣放在外面之虛空中，則坎離乾坤者合而為一，自有造化矣。余謂我之‘神氣’放到外面虛空中去合一，故施盡在外面，而效驗盡在色身上發現，斯謂之性命雙修。

«Концепция двух пар Неба и Земли и четырёх *инь-ян* являются сущностью взаимного совершенствования внутренней природы и жизни. Под “снаружи” имеется в виду Тело Закона, местонахождение во внешнем пространстве (пустоте.). Это Бывшее Небо, а также триграммы *Цянь* и *Кунь*. Под “внутри” понимается физическое тело; оно уже повреждено (достигло полового созревания); следовательно, это Поздние Небеса, триграммы *Кань* и *Ли*. Когда я помещаю свой дух и *ци* во внешнюю пустоту, триграммы *Кань*, *Ли*, *Цянь*, *Кунь* сливаются, и созидание и трансформация происходят естественным образом. Я вспоминаю свои следующие слова: “Поместите дух и *ци* во внешнюю пустоту, и они сольются в одно. Поэтому, когда прилагаешь усилия вовне, все признаки успеха практики проявляются в физическом теле. Это то, что называется совместным культивированием внутренней природы и жизни”» [8, с. 221].

В этом отрывке, Ван объясняет свой достаточно новаторский подход к двум парам триграмм — триграммам Бывшего Неба *Цянь* и *Кунь* и триграммам Позднего Неба *Кань* и *Ли*. Традиционно алхимики описывали практику как восстановление триграмм Бывшего Неба *Цянь* и *Кунь*, которое происходит при помощи объединения триграмм Позднего Неба *Кань* и *Ли*. Ван использует символику четырех триграмм иначе. Алхимик не восстанавливает триграммы *Цянь* и *Кунь*, так как с самого начала практики концентрируется на Бывшем Небе, то есть на Телѣ Закона. Он помещает свой дух вне тела, заставляя триграммы *Цянь* и *Кунь* сливаться и вызывая «совокупление» между *Кань* и *Ли*. Таким образом, он одновременно культивирует Два Неба и объединяет их в одно. Практически это означает, что он трансформирует физическое тело, делает его более сильным и здоровым естественным образом, не концентрируясь на нем и даже не обращая на него внимания. Более того, он может это сделать, потому что, когда его дух покидает физическое тело, и алхимик фокусируется на внешней пустоте, он соединяется с Изначальным *ян*. В результате, физическое тело естественно впитывает *ян*, что улучшает здоровье практикующего. Трансформация физического тела является побочным эффектом практики создания бессмертного тела во внешнем пространстве.

Кроме того, физическое тело становится важным инструментом алхимической практики. Как побочный эффект, оно меняется на протяжении практики, и в результате, алхимик видит физические признаки своего продвижения и может соответствующим образом корректировать процесс самосовершенствования. В «Ти-чжэнь шань-жэнь чжэнь цзюэ юй лу» Ван объясняет:

以前所說兩重天地四個陰陽，質言之，乃是修法身兼修色身也。工夫盡在法身做，效驗盡在色身見。外面是命功，有勉強而做到自然，則色身自然而然有變化效驗，謂之性理，性理者，不容你去管他，無作無為之自然也。

«Говоря прямо, то, что я ранее назвал “Две пары Неба и Земли и четыре *инь-ян*”, относится к одновременному совершенствованию Тѣла Закона и физического тела. Практикуй исключительное совершенствование Тѣла Закона и наблюдай, как признаки практики появляются в физическом теле. Внешне это практика совершенствования жизни. Она начинается с усилий и постепенно становится естественной. Что же касается физического тела, то оно меняется и демонстрирует признаки успешной практики естественно и спонтанно. Это называется внутренней природой. Внутренняя природа означает не обращать на него [на тело] внимания, действовать спонтанно, согласно принципу недеяния и недействия» [8, с. 221].

Ван очень своеобразно интерпретирует здесь концепцию совместного культивирования внутренней природы и жизни. Внутренняя природа обычно

ассоциируется с духом, а жизнь соответствует телу. Ван связывает внутреннюю природу с недеянием (*у вэй 無為*), с отношением практикующего к своему физическому телу. Соответственно, жизнь он соотносит с деянием (*ю вэй 有為*) (по крайней мере, на ранних стадиях) и культивированием Тела Закона.

Практикующий прилагает усилия, чтобы сформировать свое бессмертное тело из Тела Закона, своего истинного «я». Он не культивирует и даже не обращает внимание на физическое тело, которое тем не менее трансформируется естественным образом. В то же время практикующий использует свое физическое тело как своего рода зеркало, которое показывает прогресс в формировании бессмертного тела.

Размещение духа вне тела

Чтобы соединить свое Тело Закона с внешней пустотой, алхимик должен разместить дух вне тела, что он достигает через концентрацию на дыхании. Он фокусируется на пространстве ниже носа, объединяет там дух и *ци*, воспроизводит циркуляцию *инь* и *ян* и таким образом запускает процесс создания бессмертного тела.

Смысл любой концепции во внутренней алхимии многослоен, и имеет как теоретический, так и практический аспекты. Такая важная концепция как совместное культивирование внутренней природы и жизни, естественно, не является исключением. С точки зрения теории, Ван понимает эту концепцию как совместное культивирование и объединение Тела Закона с внешней пустотой, или как совместное культивирование Двух Небес. Он интерпретирует ту же концепцию как совместное совершенствование сердца и дыхания, или, выражаясь другими словами, как взаимную поддержку сердца и дыхания (*синь си сян и 心息相依*). Он соотносит сердце с внутренней природой (*син*), а дыхание с жизнью (*мин*). В «Ти-чжэнь шань-жэнь чжэнь цзюэ юй лу» Ван объясняет это так:

夫神者,心也, 氣者,命也。經曰:“性之根,根於心, 命之蒂,蒂於息”是也。必要知兩者合一方成造化。蓋兩者合一, 則是兩儀復返一太極, 此之謂性命雙修也。性命雙修, 只是教人心息相依, 不可須兒離也。
[8, с. 249]

«Дух — это сердце; *ци* — это жизнь. Это то, что имеет в виду каноническая книга, говоря: “Что касается корня внутренней природы, то он в сердце; что же касается стебля жизни, то он в дыхании”. Нужно понять, что необходимо объединить их, и только тогда создание и трансформация будут возможны. Когда они соединяются вместе, две силы возвращаются к Великому Пределу. Это то, что называется совместным культивированием внутренней природы и жизни. Для того чтобы прак-

тиковать совместное культивирование внутренней природы и жизни, необходимо научить сердце и дыхание полагаться друг на друга и не позволять им расставаться, даже на мгновение» [8, с. 249].

Чтобы объединить дух и *ци*, алхимик должен сосредоточиться на специфической жизненной точке, соединяющей его с внешней пустотой. В «Ти-чжэнь шань-жэнь чжэнь цзюэ юй лу» Ван пишет:

須知神氣要放到此穴去相依，方是兩重天地，四個陰陽，性命雙修也。

«Необходимо понимать, как только после того, как дух и *ци* помещены в эту жизненную точку и опираются там друг на друга, происходит совместное культивирование внутренней природы и жизни, двух Небес и четырех *инь-ян*» [8, с. 221].

Ван связывает эту важнейшую жизненную точку с Сокровенной заставой и Великим Пределом (*Тай цзи* 太極). В китайской философии под Великим Пределом понимается отправная точка космогонического процесса, когда *инь* и *ян* еще едины, а форма и материя еще не родились. Устанавливая Великий Предел, алхимик тем самым объединяет дух и дыхание и запускает процесс создания своего нового бессмертного тела [4, с. 98—100].

Сосредоточение внимания на дыхании — одна из самых распространенных медитативных практик. Многие традиции самосовершенствования поощряют сосредоточение на естественном дыхании ради успокоения ума. Ван, однако, считает, что на ранних этапах практики спонтанность и естественность вредны, так как для человека нет ничего более естественного, чем умереть. «Естественное» совершенствование ни на йоту не приближает практикующего к преодолению своего смертного «я» и созданию «я» бессмертного. Алхимик «идет против течения» и начинает практику, делая то, что совершенно неестественно для его смертного «я»: он покидает свое физическое тело, перестает думать о нем. Это требует усилий и «делания». Важнейшей частью этого метода является точное расположение жизненной точки, на которой практикующий должен сосредоточиться.

В алхимической традиции существуют различные техники концентрации на дыхании. Многие алхимики советуют сосредоточиваться на ощущении дыхания в области нижнего Киноварного поля ниже пупка [4, с. 182—190]. Однако Западная школа выступала за то, чтобы забыть о физическом теле и основывала свой метод на концентрации на внешнем пространстве. Практически все сочинения школы, включая работы Вана, утверждают, что адепт должен фокусироваться на некоей точке, расположенной немного ниже носа. Следует заметить, что нужно концентрироваться на носовом дыхании, а не на самом носу, поскольку практикующий стремится забыть о физическом теле. Конкретное место, где должен концентрироваться адепт, долго считалось строжайшим секретом и передавалось от мастера к ученику

напрямую. Только недавно один из самых выдающихся современных алхимиков Западной школы Чэнь Юй-чжао, по-видимому, раскрыл точное местонахождение этой жизненной точки: она расположена на пересечении носового и ротового дыхания [8, с. 1331—1340].

Основной техникой концентрации на ранних стадиях является слушание дыхания. В «Ти-чжэнь шань-жэнь чжэнь цзюэ юй лу» Ван объясняет:

吳師講，初做心息相依，各家丹書均有發明，惟獨“西游記”以金箍棒放在耳朵內一像為最好。即使以耳朵聽息也。此種無非入門之權法，真正工夫不過使我之神氣放在外面去和合也。

«Мастер У сказал: “Все алхимические писания объясняют, как заставить дух и дыхание полагаться друг на друга на ранних стадиях практики. Однако только ‘Путешествие на Запад’ выразило это лучше всего с помощью символа золотой дубины, которую Сунь У-кун клал за ухо, что символизирует слушание дыхания. Это не что иное, как наиболее соответствующий метод для начинающих. Настоящая практика заключается всего лишь в том, чтобы просто поместить дух и *ци* вовне, объединив их в гармонию”» [8, с. 218].

Ван в этом отрывке описывает метод совершенствования, который появляется уже в «Чжуан-цзы», где также упоминаются несколько стадий этой практики, начиная с слушания ушами и продолжая слушанием сердцем [18, с. 8—10]. Метод Вана следует этой же модели. Сначала практикующий прислушивается к своему дыханию, находит правильное местонахождение Сокровенной заставы, а затем мысленно следует за дыханием. Постепенно он делает практику все более и более спонтанной, сосредотачиваясь на дыхании, но не пытаясь контролировать его.

Следование дыханию

Найдя правильное местоположение жизненной точки и научившись концентрироваться на ней, практикующий затем продолжает сосредотачиваться на дыхании, не отрываясь от него ни на секунду. На этом этапе он начинает практиковать недеяние и позволяет своему духу следовать за дыханием, не помогая этому процессу, но и не забывая о нем. В «Ти-чжэнь шань-жэнь чжэнь цзюэ юй лу» Ван пишет:

孟子云：“勿忘勿助，”四字曲盡調息之妙也，神息相依，一到均勻，即為勿忘勿助。即到此境，息自沖和。神自然恍惚杳冥矣。此相依得訣之初步。

«Мэн-цзы сказал: “Не забывать, не помогать”. Эти четыре иероглифа полностью раскрывают тайну регулирования дыхания. Дух и дыхание опираются друг на друга. Когда дыхание становится ровным и устойчивым, не забывай о нем и не помогай ему. После достижения этого состояния дыхание есте-

ственным образом становится гармоничным, а дух становится смутным и неясным. Согласно устным инструкциям, это первые шаги практики взаимной поддержки духа и *ци*» [8, с. 209].

Сначала практикующий концентрируется на точке, где пересекаются ночное и ротовое дыхание, сосредотачиваясь на дыхании. Он дышит естественно, не помогая и не забывая о нем. После того, как дыхание станет устойчивым и ровным, он следует ему естественно и спонтанно, пока не войдет в состояние, подобное трансу. При этом дыхание превращается в подлинное дыхание, также известное как эмбриональное (*тай си* 胎息). В «Ти-чжэнь шань-жэнь чжэнь цзюэ юй лу» Ван пишет:

有云“脫胎”者，是脫去凡胎之呼吸也，是化去後天之也。工夫一到，混身，外邊先天真陽進來。進得一份陽，即退得一份陰。

«Под фразой “выйти из утробы” понимается освобождение от дыхания характерного для простых смертных, трансформирование Позднего Неба. Когда практика достигает соответствующей стадии, все тело становится мягким и слабым, и в него входит извне Подлинный *ян* Бывшего Неба. Насколько *ян* входит, настолько *инь* каждый раз отступает» [8, с. 203].

Ван утверждает, что Тело Закона «выходит из утробы», то есть трансформируется в бессмертное тело, только после изменения способа дыхания алхимика. Ван, по-видимому, имеет в виду так называемое «эмбриональное дыхание», под которым алхимики подразумевают дыхание животом или всем телом, заменяющее для практикующего обычное ротовое и носовое дыхание [4, с. 187—190]. В алхимических трактах часто утверждается, что именно такой способ дыхания позволяют практикующему вбирать в себя *ци* и *ян* Бывшего Неба.

Однако в системе Вана алхимик не сосредотачивается на нижнем Киноварном поле, находящемся в брюшной полости, и термин «эмбриональный» в отношении дыхания кажется бессмысленным. Используя эту концепцию, Ван, возможно, имеет в виду, что после помещения духа вне тела, практикующий постепенно начинает напрямую поглощать *ян* Бывшего Неба.

Помимо дыхания, меняется и сознание алхимика. Он входит в состояние глубокой медитации, и его обычное человеческое сознание, которое называется «духом познания» (*ши шэнь* 識神), трансформируется в сознание Бывшего Неба, так называемый Изначальный дух. Только после изменения как дыхания, так и духа адепт становится способным объединить внутреннюю пустоту Тела Закона со внешней пустотой пространства.

В «Ти-чжэнь шань-жэнь чжэнь цзюэ юй лу» Ван объясняет:

神放在外面，不是真空。若懂得心息相依在外邊，呼吸斷絕，氣息大定，內外寂靜，然身心不動，那就是真空了。一到真空，就有造化，外邊真陽就到你身上，包你的法身，養你的色身。

«Размещение духа вовне — это еще не настоящая пустота. Если ты понимаешь принцип взаимной поддержки ума и дыхания, твои обычные вдыхания и выдыхания прекратятся, дыхание-*ци* будет стабилизировано, внутри и снаружи будет тихо и спокойно. Таким образом, тело и сердце будут неподвижны. Это и есть подлинная пустота. Достигнув подлинной пустоты, произойдут создание и трансформация. Внешний Подлинный *ян* достигнет твоего тела, окутает твое Тело Закона, будет питать твое физическое тело» [8, с. 214].

Сосредоточение внимания на дыхании — это только первый шаг практики. Практикующий начинает формировать бессмертное тело, когда обычное дыхание прекращается и он и входит в состояние глубокой концентрации, транса и забвения.

Забвение

Согласно методу самосовершенствования Ван Дун-тина, практикующий формирует бессмертное тело в пустоте и постепенно покидает физическое тело. Есть два фундаментальных аспекта этого метода, связанных с двумя разными пониманиями концепции пустоты. Первый — это внешнее пространство, к которому практикующий подключается, концентрируясь на дыхании. Он почти буквально «покидает» физическое тело, возвращая свою новую жизнь во внешнем пространстве. Вторая часть — духовная и связана с внутренней природой. Алхимик делает свой разум пустым и чистым, входя в состояние забвения и забывая о физическом теле, дыхании, бессмертии, себе и об окружающем мире.

Ван выделяет несколько стадий забвения. Сначала алхимик входит в состояние неясности и рассеянности похожее на транс. Затем он засыпает и, наконец, входит в состояние глубокой концентрации. Именно таким образом, по мнению Вана, практикующий объединяет две пустоты — пустоту своего духа и Тела Закона с пустотой внешнего пространства.

Забвение — это древняя техника самосовершенствования, о которой уже упоминал Чжуан-цзы. Знаменитый танский даос Сыма Чэн-чжэнь 司馬承禎 (647—735) разработал целую систему медитации, основанную на идее забывания, и подробно описал ее в своей знаменитой работе «О пребывании в забвении» (*Цзо ван лунь* 坐忘論). Согласно методу Сыма, практикующий постепенно «забывает» о физических и духовных элементах своей природы, чтобы окончательно соединиться с Дао [19].

Согласно учению Ван Дун-тина, алхимик начинает прибегать к забвению практически с самого начала. Поместив дух вне тела и сосредоточившись на дыхании, он через какое-то время начинает забывать об обоих.

В «Ти-чжэнь шань-жэнь чжэнь цзюэ юй лу» Ван пишет:

起初做法，微知其出入，務須放在外面虛空中，不可絲毫着於口鼻。能相依片刻，即自忘息，忘息你亦任他去，師曰：“起初總要用些意一二日後，就不要用意，自然會依。久後則成自然，不須用意。一靜自然會依，再進一步，即如恍惚杳冥矣”。

«Вначале метод практики состоит в том, чтобы слегка наблюдать за дыханием, выходящим из тела и входящим в него. Необходимо поместить дух во внешнее пространство и не обращать внимания на рот и нос. После того, как удастся на короткое время заставить дух и *ци* следовать друг за другом, забудь о дыхании естественным образом. Забыв о дыхании, ты его отпускаешь. Мастер сказал: “Вначале всегда нужно использовать намерение. Через два-три дня не используй намерение, и дух и дыхание естественным образом будут опираться друг на друга. После долгой практики это станет естественной привычкой. Тогда не нужно будет использовать намерение, и как только ты достигнешь успокоения, дух и дыхание будут естественным образом полагаться друг на друга. Если пойти еще дальше, то ты войдешь в такое состояние, как смутность и неясность”» [8, с. 206].

Следование за дыханием естественным образом приводит практикующего к вхождению в своего рода транс, который Ван определяет как состояние смутности и неясности. В «Ти-чжэнь шань-жэнь чжэнь цзюэ юй лу» он объясняет:

能在三五息或七八呼吸即入恍惚之境，無論如何病來都不怕了。自之謂拿得住命寶。恍惚杳冥，從心息相依產生，定又從恍惚杳冥產生。

«Если после трех-пяти вдохов или семи-восьми выдохов, ты сможешь войти в состояние смутности, то какая бы болезнь ни возникла, ее не нужно будет бояться. Говорят, что с этого момента ты можешь контролировать свое жизненное сокровище. Смутность и неясность рождаются из совместной поддержки сердца и дыхания. Концентрация рождается из состояния смутности и неясности» [Там же].

«Смутность» и «неясность» — это древние термины, которые появляются уже в «Лао-цзы» и «Юань ю» [20, с. 136—139]. Они также широко используются в алхимической литературе, часто обозначая рассеянное состояние ума, теряющее ясность и четкость. Неясность по отношению к обычному миру, возможно, означает удаление от него, создание условий для приближения к миру бессмертных.

Это также шаг к возвращению к исходному состоянию ума, которое Ван сравнивает с состоянием младенца. Достижение этого состояния сознания означает замедление процесса старения, «возвращение молодости старику». Это также необходимо для создания и развития бессмертного тела.

В «Ти-чжэнь шань-жэнь чжэнь цзюэ юй лу» Ван пишет:

金丹之道，一死心法耳。心死則神活，要知死者，死人心也，死試神也。活者，活元神也，活道心也。所謂“返老還童”，返此識神，還此不識不知之元神。如如不動，即寂寂常清常靜，若二三歲之孩童，入即不死矣”。又曰：“返成童體，你要知是法身返童體。渾渾噩噩，不識不知，嬰兒之未孩”。

«Путь Золотого эликсира — это всего лишь способ убить “сердце”. Когда умирает сердце, оживает дух. Необходимо понимать, что то, что умирает — это человеческое сердце, дух познания, а то, что оживает, — это изначальный дух, сердце Дао. Это то, что называется “вернуть старость вспять, восстановить молодость”. То, что поворачивается вспять, — это дух познания; то, что восстанавливается, — это Изначальный дух, который ничего не знает, и ничего не понимает. Если таким образом не двигаться, то в безмолвии и покое [сознание] будет постоянно очищаться, постоянно успокаиваться, так что станет подобным [сознанию] двух-трехлетнего ребенка. Войдя в это состояние, ты не умрёшь. Также сказано, что “если ты хочешь восстановить свое детское тело, необходимо понимать, что это Тело Закона возвращается к состоянию ребенка, когда [сознание] становится смутным и неопределенным, ничего не знающим и не понимающим, как у младенца, который еще не вырос в ребенка”» [8, с. 205].

Сознание алхимика становится смутным и неясным, и он, таким образом, восстанавливает чистоту и совершенство Изначального духа и Тела Закона. Практикующий возвращается в состояние, сравнимое с младенчеством, и с этой точки начинает выращивать свое новое бессмертное тело. Он делает это, погружаясь в сон, что многие представители Западной школы считают необходимым этапом на пути к глубокой концентрации и забвения.

В «Ти-чжэнь шань-жэнь чжэнь цзюэ юй лу» Ван уточняет:

相依之工夫純熟，必轉入神氣相忘，方能入定，苟不能神氣相忘，即不能入定。故此忘字最重要。入睡乃相依最初效驗。但苟或心息不能兩忘，即不能入睡。睡尚不能，況定乎？

«Как только практика взаимной поддержки сердца и дыхания становится достаточно совершенной, необходимо перейти к взаимному забвению духа и *ци*, и только будет возможно войти в глубокую концентрацию. Если ты не можешь достичь состояния взаимного забвения духа и *ци*, ты также не сможешь войти в состояние глубокой концентрации. Поэтому иероглиф “забвение” является самым важным. Засыпание — это признак взаимного забвения духа и *ци* на ранних этапах практики. Однако, если ты не можешь забыть о духе и *ци*, ты также не можешь заснуть. Если даже заснуть ты не в состоянии, то что можно говорить о концентрации!» [8, с. 209].

Засыпая, алхимик постепенно забывает о своем физическом теле, входит в глубокую концентрацию и состояние внутренней и внешней пустоты. Таким образом, он отделяет свое истинное «я» от физического тела. В «Ти-чжэнь шань-жэнь чжэнь цзюэ юй лу» Ван объясняет:

忘即定之境界也。忘愈純，則定愈久；定愈久，則凡息愈化，則神愈圓；神愈圓，則定中胎圓出神。

«Забвение — это уровень концентрации. По мере того, как забвение совершенствуется, концентрация становится все более и более продолжительной, обычное дыхание трансформируется еще сильнее, а дух становится совершеннее. По мере того, как дух становится совершенным, эмбрион завершает в концентрации свое формирование и покидает тело в виде [янского] духа [8, с. 205].

Чем дольше практикующий пребывает в состоянии забвения, тем зрелее становится его дух и совершенномудрый эмбрион, а Тело Закона становится все более и более готовым покинуть физическое тело и начать жить независимо от него.

Собирание Снадобья через не собирание

Ван по-новому интерпретировал многие фундаментальные концепции внутренней алхимии, включая такое понятие, как собирание Снадобья (*цай яо* 採藥). Алхимик, по его мнению, не должен использовать никаких специфических техник для того, чтобы собрать Снадобье. Практикующий всего лишь должен обратить внимания на так называемые признаки (*янъ* 驗), которые указывают на появление Снадобья и немедленно возвратиться к практике забвения, таким образом, собирая Снадобье, не собирая его.

Внутренняя алхимия стремится воспроизвести циркуляцию *инь* и *ян*, и алхимики делают это посредством чередования состояний покоя и движения. Покой — это *инь*; движение — это *ян*. Согласно закону циркуляции *инь* и *ян*, когда *инь* достигает своего предела, оно превращается в *ян*, и наоборот. Момент перехода от *инь* к *ян* имеет решающее значение в алхимической практике. Именно тогда появляется Подлинный *ян*, и в трактатах это называется «возвращением единого *ян*» (*и ян лай фу* 一陽來復). Алхимики обычно сравнивают этот момент с часом Цзы 子 (с 23:00 до 01:00) и зимним солнцестоянием, которые отмечают начало нового календарного цикла, когда *ян* начинает увеличиваться. Этот *ян* и есть так называемое «Снадобье», которое должен собрать алхимик, чтобы создать бессмертное тело [4, с. 109—114].

Алхимики часто связывают появление *ян* с возбуждением сексуальных эмоций. Когда дух человек достигает полного покоя, его *ци* естественным образом возбуждается, что приводит к различным телесным реакциям, известным как

признаки. Есть множество разных признаков, но одним из самых известных является эрекция. Использование эрекции как признака алхимической практики является одной из основных характеристик школы У-Лю, которая, как как упоминалось ранее, оказала значительное влияние на учителя Ван Дун-тина У Тянь-чжи.

Эрекция, которая спонтанно возникает после того, как алхимик успокаивает свой разум и входит в состояние глубокой медитации, указывает на появление Снадобья, которое практикующий должен немедленно собрать. Если ему удастся сделать это вовремя, он может начать формировать совершенномудрый эмбрион. В противном случае это снадобье превращается в семенную жидкость, что естественно может привести к рождению ребенка. Обычно, практикующий собирает Снадобье такими методами, как Малая Небесная орбита. Этот метод состоит в том, что Снадобье перемещают вдоль спины наверх и затем вдоль передней части тела вниз, сохраняя его в нижнем Киноварном поле [15].

Поскольку в системе внутренней алхимии Ван Дун-тина, алхимик не сосредотачивается на Киноварных полях, он, естественно, не использует подобные техники. Вместо этого, Ван понимает циркуляцию *инь* и *ян* как чередование между уходом в забвение и пробуждением, концентрацией на дыхании вовне и спонтанным возвращением к обращению внимания на тело.

Каждый раз, когда практикующий помещает свой дух вовне и концентрируется на дыхании, в физическом теле появляются реакции, которые алхимики называют признаками. Практикующий должен научиться не фиксировать на них свое внимания и продолжать сосредотачиваться на дыхании. В «Ти-чжэнь шань-жэнь чжэнь цзюэ юй лу» Ван уточняет:

如有一分酥軟，一覺得，速即往外扁去依。有一分跳動，一覺得，亦即向外面去依。及至靜而又靜，呼吸漸漸細微，色身漸漸酥軟。靜中如覺色身各處跳動，我還是向相依，須做成自然習慣。

«Если есть небольшая слабость и мягкость в теле, немедленно помещай дух вовне и, полагайся на дыхание, как только это почувствуешь. Если есть небольшая пульсация, немедленно помещай дух вовне и, полагайся на дыхание, как только это почувствуешь. По мере того, как ты становишься все более и более спокойным, дыхание постепенно становится все более и более тонким и незаметным, а физическое тело становится все более и более мягким и слабым. Если в состоянии покоя, ты чувствуешь пульсацию в разных частях тела, снова возвращаясь к практике взаимной поддержки сердца и дыхания. Это необходимо превратить в естественную привычку» [8, с. 246].

Ван отмечает несколько признаков появления Изначального *ян* — ощущение мягкости и слабости или пульсации в разных частях тела. Во всех случаях

алхимик реагирует на эти знаки, возвращаясь к концентрации на дыхании вне тела. Эрекция также является таким признаком, и ответ алхимика тот же.

В «Ти-чжэнь шань-жэнь чжэнь цзюэ юй лу» он говорит:

蓋神氣既合為一，則靜亦一，動亦一。靜則同靜，動則同動。故外陽舉時，神亦知。陽一動，神亦一動，氣亦由靜而動矣，故口鼻既刻有呼吸，我則速往外面，使神氣又合為一。

«Когда дух и *ци* объединяются и становятся “одним”, покой так же становится “одним”, и движение также “одним”. Покой порождает еще большее покоя, а движение порождает еще больше движения. Поэтому, когда внешний *ян* поднимается (есть эрекция), дух тоже знает об этом. Как только *ян* поднимается, дух тоже начинает двигаться, и *ци* переходит из состояния покоя в состояние движения. Поэтому я немедленно ощущаю ротовое и носовое дыхание. Затем я немедленно концентрируюсь вовне и заставляю дух и *ци* соединиться» [8, с. 247].

Эрекция является признаком того, что практикующий поглощает достаточно *ян* извне. Однако это нарушает его медитативное состояние и привлекает его внимание к физическому телу. Алхимик не должен фокусироваться на эрекции. Вместо этого, он возвращается к концентрации на дыхании.

Эрекция становится признаком успешности алхимической практики только в том случае, если она возникает как результат глубокой концентрации.

В «Ти-чжэнь шань-жэнь чжэнь цзюэ юй лу» Ван объясняет:

寂靜陽舉，乃後天色身生理之循環，不是道。入於恍惚杳冥之中而發生陽動，乃是後天之先天也。必須到內外具虛極靜篤，入於大定之中，而發生一陽動，定中忽覺周身酥麻，如露如電，且真陽一到，你心不動，自然地道外邊相依，三五呼吸，寂定如處，方是先天之先天。

«Когда в состоянии покоя и молчании, внешний *ян* поднимается, это является физиологической циркуляцией характерной для физического тела Поздних Небес. Это не Дао. Только если *ян* начинает двигаться после того, как практикующий входит в состояние смутности и неясности, — это является проявлением Бывшего Неба в реальности Поздних Небес. Необходимо достичь состояния пустоты и покоя, чтобы полная пустота была и внутри, и снаружи, и тогда, когда в состоянии великой концентрации, *ян* начнет двигаться. Практикующий внезапно почувствует, как все тело оцепенело и занемело, и только тогда приходит Подлинный *ян*, как молния или роса. В этот момент, не позволяя своему уму двигаться, и дай духу и дыханию естественным образом опираться друг на друга вовне. Если после трех-пяти вдохов ты все еще будешь сосредоточен и безмолвен, как в самом начале, только тогда это будет Бывшее Небо в реальности Бывшего Неба» [8, с. 222].

Ван определяет здесь три стадии концентрации по отношению к эрекции. Появление эрекции после того, как практикующий успокаивает свой ум, не является признаком Подлинного *ян* — это просто естественная физиологическая реакция. Только когда практикующий входит в состояние транса, определяемое как смутность и неопределенность, эрекция становится доказательством появления Подлинного *ян*.

Однако на этом этапе алхимик по-прежнему обращает внимание на свое физическое тело; он не достиг состояния полной внутренней и внешней пустоты, и его дыхание еще не преобразилось. *Ян*, появившийся в его теле в этот момент, недостаточно «чист», и Ван называет его «*ян* Бывшего Неба в реальности Позднего Неба». Только когда адепт входит в состояние глубокой медитации и достигает внутренней и внешней пустоты, такие физиологические реакции, как эрекция, могут означать появление Подлинного *ян* Бывших Небес. Более того, по-настоящему успешная практика вообще не требует эрекции.

В «Ти-чжэнь шань-жэнь чжэнь цзюэ юй лу» Ван объясняет:

工夫做得好的，無有陽舉。凡有陽舉者，盡由不速離開色身所致，非是先天。

«Если практика выполняется хорошо, внешний *ян* не поднимается. Каждый раз, когда поднимается *ян*, это полностью вызвано тем, что практикующий недостаточно быстро покинул свое физическое тело. Это не Бывшее Небо» [8, с. 238].

Физиологические реакции организма, возникающие у практикующего во время практики, имеют двоякое значение. С одной стороны, они показывают, что адепт поглощает Изначальный *ян*. С другой стороны, эрекция также доказывает, что он не полностью отделен от физического тела. Поэтому ему следует немедленно вернуться к сосредоточению на дыхании и внешней пустоте, продолжая свой путь концентрации и забвения и постепенного отдаления от физического тела. Вся практика становится процессом постоянного входа и выхода из стадии забвения. Чем искуснее становится алхимик в этой практике, тем успешнее он становится в отказе от своего физического тела. Это то, что означает принцип «собираения Снадобья через не собирание».

Пробуждение во сне о бессмертии

Алхимический метод Ван Дун-тина основан на постоянном чередовании покоя и движения, уходе в забвение и пробуждении. После выхода из состояния забвения, практикующий возвращается к своему физическому телу и имеет различные физиологические реакции, такие как эрекция. Он постепенно уходит все глубже в забвение и однажды вместо того, чтобы вернуться

в свое физическое тело, он просыпается во сне. Это означает, что практикующий, наконец, покидает свое обычное тело и «я», формирует тело бессмертия и начинает жить бессмертной жизнью в реальном бессмертном мире.

Когда алхимик находится на ранних этапах концентрации, у него нет снов. Однако после долгой практики ему вдруг начинают сниться сны. Это не обычные сны, и Ван называет их «истинными».

В «Ти-чжэнь шань-жэнь чжэнь цзюэ юй лу» он пишет:

煉已純熟，即無夢。無夢之久，忽而有夢，乃真夢也。

«Когда практика самосовершенствования достигает совершенства, снов нет. После того, как долго нет снов, сон вдруг появляется; это истинный сон» [8, с. 213].

Ван Дун-тин не создает бессмертное тело внутри тела физического, и поэтому он не использует многие традиционные алхимические методы. Он также не следует традиционному пути практики, согласно которому эликсир вначале создаётся в нижнем Киноварном поле, где он превращается в совершенномудрый эмбрион, чтобы со временем покинуть физическое тело, обычно через макушку, и превратиться в *янский* дух. В системе Вана, ничего этого не происходит. Алхимик покидает физическое тело тогда, когда он просыпается во сне. В «Ти-чжэнь шань-жэнь чжэнь цзюэ юй лу» он объясняет:

凡行過小周天的，即能出神，不過是陰神，並非是怪事。蓋氣住則神住，神住。則形住。心息相依，打成一片，三者都住了。

«Каждый, кто практикует метод Малой Небесной орбиты, даже если он сможет заставить дух покинуть тело, сформирует только *иньский* дух. В этом нет ничего странного. Когда стабилизируется *ци*, стабилизируется и дух, а затем стабилизируется форма, сердце и дыхание следуют друг за другом, сливаясь воедино. Таким образом, все три стабилизируются» [8, с. 213].

出神即夢中之神化作純陽，起意到何處，即到何處。欲隱則隱，欲顯則顯，悉隨自己意。師曰：“總要夢中之神，做得你主才好”。又曰：“神長定在外邊，積日累日，直至與太虛同體，空中自有出神之景，即可出神。出神即離定，舍定謂之出神景，即見六出紛飛是也。初出神，須在定時多，出時少，又須由近及遠，一步一步來的，到老成之後，即不要緊了”。

«Дух покидает тело, когда во сне превращается в чистый *ян*. Захотев куда-либо добраться, он туда добирается. Захотев скрыться, он скрывается; захотев раскрыться, он раскрывается. Он делает все по своей воле. Мастер сказал: “Вы всегда должны делать дух сна своим хозяином”. Он также сказал: “Когда дух долгое время сосредоточен снаружи, он день и ночь накапливает [Подлинный *ян*], пока не соединится с Великой пустотой. Тогда в пространстве появляется видение духа, покидающего

тело, так что вы можете позволить своему духу покинуть тело. Когда дух покидает тело, вы выходите из состояния концентрации. Отказ от концентрации называется видением духа, покидающего тело, поэтому вы видите силуэт снежинок, летящих повсюду. В начале, когда ваш дух покидает тело, вы должны больше времени оставаться в концентрации и меньше времени покидать тело. Вы также должны шаг за шагом идти от ближнего к дальнему. Когда *янский* дух будет полностью сформирован, это уже не будет имеет значения» [8, с. 213].

Ван постоянно описывает свой метод внутренней алхимии как процесс обучения истинного «я» жизни в подлинном мире пустоты, без необходимости полагаться на обычный физический мир. Практика завершается, когда адепт оказывается в мире снов. Это не обычный сон, а проявление реального божественного мира. Заключительный этап практики состоит в сновидении, в котором дух практикующего привыкает жить в новом бессмертном мире, пока он не станет готовым полностью покинуть обычный мир и шаг за шагом уйти в далёкие миры, чтобы никогда не возвращаться.

Заключение

Обычно даосы играют роль специалистов по наведению связей между обычным и трансцендентным мирами. В их мировоззрении обычный и небесный миры связаны между собой; они являются частями одной и той же системы. Несмотря на то, что два мира находятся далеко друг от друга, можно сократить расстояние между ними с помощью соответствующих знаний. Даосские ритуалисты использовали талисманы и реестры (*фу лу* 符籙), чтобы призвать божеств спуститься в обычный мир, чтобы помочь людям. Алхимики делали это посредством самосовершенствования. Трактаты внутренней алхимии раскрывают карту пути к бессмертию. Даосские алхимики использовали свое понимание космогонии, чтобы показать людям путь, который приведет их к восхождению в другой, совершенный мир. Даосизм — это своего рода мост, который и бессмертные, и обычные люди могут перейти в обоих направлениях.

Но где они, эти бессмертные? Действительно ли существует Небесный мир, или даже точнее — миры? Кажется, никто однозначно не доказал существование мира бессмертных. Этот вопрос стал ключевым после того, как Китай столкнулся с современностью, западной наукой и цивилизацией. У Ван Дунтина есть свой ответ на вопрос о существовании бессмертных. В «Ти-чжэнь шань-жэнь чжэнь цзюэ юй лу» он пишет:

人總說仙家即可學，何以世上不見仙，無非是騙人，不足取信云云。此大謬也。蓋理有所窮，故方寸暗然，隨於世俗之見耳。夫仙者化也。魚

化為龍，則飛騰天上，不再入水。又如水蟲千百游泳江中，一朝變蚊子，則飛升空中，不再入水。仙亦猶是也。人既化形為仙，則乘龍跨風，邀游六極，不再入濁世受腥穢矣。何必顯神通，弄法力，以去信於不信者哉！

«Люди всегда спрашивают, что если возможно изучение учения школы бессмертия, то почему же тогда бессмертные не проявляют себя в мире? Не мошенничество ли это? Нет достаточно оснований заставить других поверить в это, говорят они! Это большая ошибка. Их понимание ограничено, и поэтому их разум затемнен, и они следуют банальным пред-рассудкам. Бессмертие — это трансформация. Рыба, превратившись в дракона, взмывает в небо и больше не погружается в воду. Водяные черви, десятками и тысячами кишачие в реках, однажды превратившись в комаров, взмывают в небеса и больше не погружаются в воду. Также и с бессмертными. Когда люди трансформируют свою форму (тело) и становятся бессмертными, они ездят верхом на драконах и осед-лывают фениксов, стремятся парить во всех шести пределах и больше не входят в грязный [бренный] мир, не страдают от его вони и нечистот. Зачем им раскрывать свои магические способности и демонстрировать свои силы, чтобы неверующие поверили в них»? [8, с. 234].

В понимании Вана бессмертные не показывают себя обычному миру, потому что они радикально изменились, трансформировались. Они принадлежат к другому, совершенному миру. Зачем им возвращаться к нашему миру грязи и скверны? Более того, бессмертные не раскрывают себя именно потому, что полностью изменили свою природу и стали жителями другой Вселенной. Сам факт их отсутствия в какой-то мере доказывает их успешность.

Однако это также показывает, что этот «мост», соединяющий два мира, сломан. Человек либо продолжает жить в обычном мире смертных, либо решительно движется в совершенный мир трансцендентности. Два мира совершенно разделены, и почти ничего — ни космогония, ни небесная иерар-хия — их не связывает. Это и есть путь самосовершенствования Вана. Пока другие алхимики шаг за шагом переходят этот мост, он предложил сразу прыгнуть в мир пустоты. Поэтому практикующий помещает дух вне тела и сосредотачивается на дыхании только для того, чтобы тут же забыть о нем и уйти в сон, забвение и окончательное пробуждение в сновидении в другой реальности. Путь самосовершенствования Вана прост. Это не что иное, как путь выбора. В эпоху кризиса и разрушения традиционного общества и куль-туры Ван поставил перед будущими практикующими выбор: продолжать путь смерти или выбрать путь жизни. Конкретные техники его метода суще-ственны, но вторичны. Суть его пути в том, чтобы делать выбор, постоянно выбирая пустоту, выбирая трансцендентность, выбирая жизнь вместо смерти.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Goossaert V. The Taoists of Peking, 1800—1949: A Social History of Urban Clerics. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 1997. 284 p.
2. Liu Xun. Daoist Modern: Innovation, Lay Practice, and the Community of Inner Alchemy in Republican Shanghai. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2009. 396 p.
3. Ли Фэн-мао. Сяньсюэ дули юй цзунцзяо синьцзин: 1949 нянь ицянь Чэнь Ин-нин юй Ли Ю-цзе де кайфа чжи лу (Отделение учения о бессмертии и новые тенденции в [развитии] религии: путь открытости Чэнь Ин-нина и Ли Ю-цзе до 1949 года) // Даньдао шицзянь: цзиньдай жэньвэнь юй кэцзи сяньюдэ яншэн вэньхуа (Осуществление на практике пути внутренней алхимии: культура поддержания жизни на стыке современной гуманитарной культуры и науки). Гл. ред. Ли Фэн-мао. Тайбэй: Чжэнда чубаньшэ, 2013. 443 с. 李豐林. 仙學獨立與宗教新境—1949年以前陳撝寧與李玉階的開放之路 // 李豐林編. 丹道實踐：近代人文與科技相遇的養生文化。台北：政大出版社，2013年。443頁。
4. Mozi I. The Literati Path to Immortality: The Alchemical Teachings of Lu Xixing. St. Petersburg, FL.: Three Pines Press, 2020. 239 p.
5. Pregadio F. The Seal of the Unity of the Three. Vol. 1: A Study and Translation of the Cantong qi, the Source of the Taoist Way of the Golden Elixir. Mountain View: Golden Elixir Press, 2011. 324 p.
6. Хо Кэ-гун. Нэйдань цзема: Ли Си-юэ сипай нэйданьсюэ яньцзю (Декодирование внутренней алхимии: Изучение алхимического учения Западной Школы Ли Си-юэ). Пекин: Жэньминь чубаньшэ, 2008. 560 с. 霍克功. 內丹解碼：李西月西派內丹學研究。北京：人民出版社，2008年。560頁。
7. Сяо Цзинь-мин. Нэйдань Сипай цзай Тайвань дэ чуаньянь (Передача учения Западной школы внутренней алхимии на Тайване) // Тайвань даньдао дэ чуаньчэн фачжань юй кэсюэ яньцзю (Изучение развития распространения внутренней алхимии на Тайване и её связи с наукой). Гл. ред. Сяо Цзинь-мин. Тайпэй: Боян вэньхуа, 2013. С. 157—196. 蕭進銘. 內丹西派在臺灣的傳衍 // 蕭進銘編. 臺灣丹道的傳承發展與科學研究。台北：博揚文化，2013年，頁157—196。
8. Чэнь Юй-чжао, Чжан Ли-минь. Даньдао яншэн Даоцзя Сипай цзичэн (Полное собрание работ по пути внутренней алхимии и практик поддержания жизни Западной школы даосизма). Пекин: Чжунго шидай цзинцзи чубаньшэ, 2010. 1591 с. 陳毓照，張利民. 丹道養生道家西派集成。北京：中國時代經濟出版社，2010年。1591頁。
9. Белая И.В. Поучения Изначальной владычицы Сунь Бу-эр. Даосское учение для женщин. М.: Ганга, 2020. 354 с.
10. Komjathy L. Cultivating Perfection: Mysticism and Self- transformation in Early Quanzhen Daoism. Leiden: E. Brill, 2007. 577 p.
11. Торчинов Е.А. Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь). Предисловие, перевод, комментарии. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1994. 346 с.

12. *Гай Цзянь-минь*. Даоцзяо цзиньданы пай Наньцзун каолунь: даопай, лиши, вэньсянь юй сысян цзунхэ яньцзю (Анализ Южного направления школы Золотого эликсира: комплексное изучение линии наследования, истории, литературы и мысли). Шанхай: Шанхай шэхуэй кэсюэ вэньсянь чубаньшэ, 2013. 1114 с. 蓋建民。道教金丹派南宗考論：道派，歷史，文獻與思想綜合研究。上海：社會科學文獻出版社，2013年。1114頁。

13. *Сяо Цзинь-мин*. Ваньцин даньцзя У Тянь-чжи юй Ван Дун-тин дэ «Си ю цзи» нэйдань сюэ ици «Сунь У-кун» цзи «Жу-и цзинь ган бан» шо вэй кэсинь дэ таньтао (Обсуждение алхимического учения из «Путешествия на Запад» у поздецинских алхимиков У Тянь-чжи и Ван Дун-тина при использовании «Сунь У-куна» и «Посоха с золотыми обручами» в качестве основы) // Шида сюэбао № 2 (65), 2020. С. 99—124. 蕭進銘。晚清丹家吳天秩與汪東亭的《西遊記》內丹學以其[孫悟空]及[如意金箍棒]說為核心的探討。師大學報(65.2), 2020年。頁99—124。

14. *Сяо Цзинь-мин*. Даоцзяо нэйсюэ таньвэй: и нэйдань цзи чжайцзяо вэй кэсинь (Анализ внутреннего учения даосизма при использовании внутренней алхимии и чжай-цзяо ритуалов в качестве основы. Тайпэй: Синьвэньти чубаньшэ, 2015. 471 с. 蕭進銘。道教內學探微：以內丹及齋醮為核心。2015年。471頁。

15. *Дин Чан-чунь*. У Шоу-ян нэйдань сысян яньцзю (Исследование алхимической мысли У Шоу-яна). Чэнду: Ба-шу шушэ, 2007. 281 с. 丁常春。伍守陽內丹思想研究。成都：巴蜀書社，2007年。281頁。

16. *Дун Пэй-вэнь*. Синмин яочжи: даоцзя Сипай Ван Дун-тин нэйдань дянъцзи (Основные указания касательно внутренней природы и жизни: Труды Ван Дун-тина из Западной школы Даосизма). Пекин: Цзунцзяо вэньхуа чубаньшэ, 2012. 302 с. 董沛文。性命要旨：道教西派汪東亭內丹典籍。北京：宗教文化出版社，2012年。302頁。

17. *Ху Фу-чэнь*. Даньдао фацзюэ шиэр цзян (Двенадцать лекций об инструкциях и методах пути внутренней алхимии). Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 2009. 946 с. 胡孚琛。丹道法訣十二講。北京：中國社會科學出版社，2009年。946頁。

18. *Eskildsen S.* Daoism, Meditation, and the Wonders of Serenity: From the later Han Dynasty (25—220) to the Tang Dynasty (618—907). Albany: State University of New York Press, 2015. 396 p.

19. *Kohn L.* Sitting in oblivion: The heart of Daoist meditation. St. Petersburg, FL.: Three Pines Press, 2010. 250 p.

20. *Zheng Kai.* The Metaphysics of Philosophical Daoism. London and New York: Routledge, 2020. 290 p.

ДАОССКО-БУДДИЙСКОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ В ЭПОХУ ШЕСТИ ДИНАСТИЙ (НА ПРИМЕРЕ ДАОССКИХ КАМЕННЫХ СТЕЛ)



Поклонение Лао-цзы и Будде берет свое начало задолго до эпохи Шести династий (Лю-чао 六朝, 220—589), в ранний период проникновения буддизма в Китай в I—II вв.¹ Информацию об этом можно обнаружить в исторических сводках эпохи Восточной Хань (Дун Хань 東漢, 25—220). Известно, что младший брат императора Мин-ди 明帝 (правил 57—75 гг.) Лю Ин 劉英, несмотря на приверженность учению Лао-цзы, спонсировал буддийских монахов. Вторым знаковым случаем можно назвать жертвоприношение, произведенное одновременно Будде и Лао-цзы императором Хуань-ди 桓帝 (правил 146—168 гг.) [2, р. 2]. Необходимо отметить, что в то время эпизоды такого плана возникали именно на государственном уровне и носили единичный характер². В период с III по VI вв. начинается активное развитие и взаимовлияние даосизма и буддизма, что находит свое отражение в изобразительном искусстве рассматриваемого периода. Примером этого взаимодействия является ранняя даосская иконография, которая возникает под влиянием буддийской традиции изобраа-

¹ О сходстве Лао-цзы и Будды см. статью А.И. Кобзева «Лао-цзы и Будда — “совпадение двух в одном” или “раздвоение единого”?» [1].

² Стоит отметить, что жертвоприношение Лао-цзы на родине мудреца в уезде Кусянь было совершено императором Хуань-ди еще до появления организованных школ даосизма. Об оформлении культа Лао-цзы именно на государственном уровне свидетельствует также «Стела, [посвященная] Совершенномудрой матери Лао-цзы» (Лао-цзы шэн му бэй 老子聖母碑), установленная в 153 г. в Бочжоу [3, р. 39—43; 4, с. 108].

жения божеств. Об этом свидетельствует сходство персонажей даосского пантеона того времени с изображениями Будды и бодхисаттв. Первыми примерами даосской иконографии являются даосские каменные стелы, которые начали появляться и распространяться в эпоху Южных и Северных династий (*Нань-бэй-чао* 南北朝, 386—589)¹.

С началом периода Южных и Северных династий Китай раскололся на две части. В то время как северные территории были захвачены северокайскими народами, на юге обосновались остатки цзиньского императорского дома. Вместе с этим произошел раскол и в даосизме, что положило начало формированию двух отдельных направлений учения: северного и южного [12, с. 188]. Южный даосизм, представителями которого считаются школы Высшей Чистоты (Шанцин 上清)² и Духовной Драгоценности (Линбао 靈寶)³, продолжал распространяться в кругах знати и делал акцент, прежде всего, на индивидуальное совершенствование. Северный даосизм, который в основном представляла школа Небесных наставников (Тяньши 天師), наоборот, имел активную социальную, общинную направленность и какое-то время имел довольно большое политическое влияние⁴.

На севере страны попытка пересмотра и преобразования некоторых положений даосизма была предпринята даосским деятелем Коу Цянь-чжи 寇謙之 (365—448), который был приближен ко двору в период Северной Вэй (Бэй Вэй 北魏, 386—535) [17, т. 1, с. 400]. Он занимался искоренением вредных для учения практик, следил за чистотой и правильностью ритуалов, а также

¹ Тема даосских скульптурных стел еще не была затронута в отечественной синологии. Из зарубежных исследований данная тема освещается в статье Чжан Сюнь-ляо «Даосские стелы Северных династий» [5], где подробно разобрано и категоризировано множество стел эпохи Шести династий. В качестве источников изображений и надписей даосских стел использовалась работа Чжан Цзэ-сюня «Исследование текстов на даосских стелах Северной Вэй в регионе Гуаньчжун» [6], а также сборник «Избранные буддийско-даосские стелы эпохи Северных династий» [7]. Помимо этого, немаловажной для исследования является статья «Стела Яо Бо-до как свидетельство даосско-буддийского взаимодействия в ранних текстах Линбао» Стивена Бокенкампа [8], а также статья «Даосская скульптура Северной Вэй из провинции Шэньси» Стэнли Эйба [9].

Буддийские стелы, в отличие от даосских, в отечественной синологии упоминаются и рассматриваются в первом томе «Традиционного искусства Китая» под авторством В.Г. Белозеровой [10]. В статье Лю Шу-фэня «Возвращение государства: о значении буддийской эпиграфики и ее географическое распространение» помимо буддийского искусства, высказаны некоторые предположения касательно неравномерного географического распределения религиозных стел периода Южных и Северных династий [11].

² Подробно об истории и методах совершенствования школы Шанцин можно прочесть в работах С.В. Филонова [13, 14].

³ О школе Линбао см. [15].

⁴ О взаимодействии школы Небесных наставников и школы Высшей чистоты см.: [16].

создал даосские уставные правила, которые структурно и содержательно были похожи на *винаю* — свод правил буддийских общин [12, с. 208]. Пользуясь поддержкой императора Тай-у-ди 太武帝 (408—452), а также министра Цуй Хао 崔浩 (?—450), Коу Цянь-чжи в 444 г. удалось утвердить даосизм государственной религией Северной Вэй [Там же, с. 201]. Коу Цянь-чжи, помимо проведения унификации старых ритуалов, ввел в обиход новые, которые, по всей видимости, испытали влияние буддизма. Они включали в себя обряды возжигания ароматических палочек и свечей, а также чтение вслух священных текстов. После проведенных реформ школа Небесных наставников получила большой толчок к развитию и широко распространилась на севере Китая [17, т. 1, с. 410—411]. Однако после смерти Коу Цянь-чжи в 448 г. реформированному даосизму не удалось закрепиться и лидирующую роль в северной части Китая снова занял буддизм [12, с. 208].

Северная Вэй впоследствии раскололась на два государства — Северную Ци (Бэй Ци 北齊, 550—577) и Северную Чжоу (Бэй Чжоу 北周, 557—581). В Северной Ци прочное положение занял буддизм и в 555 г. по инициативе императора Вэнь Сюань-ди 文宣帝 (529—559) даосизм был признан ложным учением и запрещен. Даосы были либо насильно обращены в буддизм, либо продолжили жить в качестве простых мирян [17, т. 1, с. 427]. В Северной Чжоу даосизм продолжил получать поддержку императорского дома, в особенности школа Лоугуань 樓觀, которая оформилась из реформированного учения Небесных наставников¹ [Там же, с. 429].

Одним из продуктов взаимодействия буддизма и даосизма в эпоху Шести династий являются даосские каменные стелы, которые постепенно начинают появляться и распространяться в V—VI вв. на территории северного Китая². Они представляют собой синтез элементов даосского вероучения с практикой изготовления китайских каменных стел *бэй ши* 碑. Эта практика берет начало еще в эпоху Чжоу, когда памятные надписи на стелах создавались в честь жертвоприношений духам Земли — *шэ* 社 [20, р. 15]. В эпоху Хань надписи на стелах *бэй* стали основными памятными знаками и широко использовались для фиксирования ритуалов, придворных церемоний и военных празднеств [Ibid., р. 20].

Буддийские скульптурные стелы возникают примерно в то же время, что и даосские, однако содержат в себе гораздо меньше информации — из почти пятисот буддийских стел Южных и Северных династий, которые были найдены в районе города Чэнду 成都 провинции Сычуань 四川, надписи присутствуют лишь на двадцати четырех из них [11, р. 322]. К тому же, имея уже

¹ Об истории школы Лоугуань обстоятельно писал С.В. Филонов, см.: [18].

² Другим немаловажным примером буддо-даосского взаимодействия стало создание в эпоху Лю-чао прообраза Даосского канона — основополагающего свода даосских сочинений, см.: [19].

развитую изобразительную традицию, буддизм в этом плане почти ничего не заимствовал из даосизма, в котором изобразительная традиция в это время только начала развиваться и представляла собой совокупность черт буддийского искусства с мелкими отличительными особенностями [5, р. 458]. Исходя из всего вышеперечисленного, в данной статье будут подробно разобраны именно даосские каменные стелы, которые являются самыми ранними примерами даосской иконографии.

Региональное распространение даосских стел

В период Южных и Северных династий создание даосских каменных стел в основном было популярным на севере региона, тогда как на юге Китая традиция изготовления религиозных стел не получила широкого распространения. Китайский исследователь Лю Шу-фэнь, в частности, приводит в пример коллекцию эстампов (*тапянь* 拓片) надписей различных стел «Библиотеки имени Фу Сы-няня» (Фу Сы-нянь *тушугуань* 傅斯年圖書館) тайваньского Института истории и филологии (Чжунъяньюань *шиюйсо* 中研院史語所). Тогда как к эпохе Северных династий относится почти две тысячи эстампов, только семнадцать относятся к стелам, которые были обнаружены на территориях Южных династий [11, р. 322]. Такое большое количественное различие было связано с ограничениями, наложенными на создание стел, существовавшими долгое время на территории южного Китая.

Ещё в последние годы эпохи Восточная Хань, главный министр Цао Цао 曹操 (155—220) в 205 г. издал указ о запрете изготовления стел [Ibid., р. 324]. Это решение было представлено как попытка урегулирования пышных погребальных практик и исправления местных обычаев. Однако, скорее всего, данный указ был связан с опасениями Цао Цао по поводу возможности знати использовать стелы в качестве средства прославления своих союзников, тем самым способствуя формированию неблагоприятных для власти альянсов. Подобные проблемы, по всей видимости, беспокоили и правителей Западной Цзинь, так как в 278 году цзиньский император У-ди 武帝 (правил 265—290 гг.) вновь издал указ о запрете стел [Ibid.]. Согласно «Сун шу» 宋書, император обосновал его необходимость следующим образом:

此石獸碑表，既私褒美，興長虛偽，傷財害人，莫大於此；一禁斷之。其犯者雖會赦令，皆當毀壞。

«Эти каменные животные и надписи на стелах всегда служили личным [интересам], поощряли фальшь, они истощали материальные средства и вредили людям, и не было ничего, [что бы вредило им] больше, чем это. Полностью запрещаю их! Те, кто нарушил [указ], хотя и будут прощены, но все [стелы] будут разрушены» [21, с. 407].

Государственный контроль, по-видимому, ослабел во время существования Восточной Цзинь, так как в это время создание stel вновь стало дозволяться, но только главным аристократическим семьям [11, p. 324]. Тем не менее, в скором времени императорский дом вновь счел необходимым ограничить изготовление stel. Известно, что историограф Пэй Сун-чжи 裴松之 (372—451) предложил императору Ань-ди 安帝 (382—419) регулировать установку stel с помощью указа о необходимости получения разрешения от императорского двора, на что тот согласился [Ibid., p. 325]. В период Южной Ци установка stel снова была запрещена, разрешались лишь каменные колонны, на которых могли указываться имена умерших и их ранги, но не их заслуги при жизни [Ibid.].

Таким образом, в южных регионах на протяжении практически всей эпохи Шести династий создание stel так или иначе ограничивалось. Те, кто желал изготовить стелу, должны были либо заранее получить разрешение императора, либо же им вообще запрещалось это делать. Поэтому, кроме ряда находок из западной части современной провинции Сычуань, об изготовлении даосских stel на юге Китая нам известно крайне мало [5, p. 440]. Тем не менее, на некоторых стелах периода Северных династий, как будет рассмотрено впоследствии, можно обнаружить влияние южно-китайской даосской традиции, в особенности школы Линбао [Ibid., p. 59].

В северной части Китая, после ее захвата северными народами, создание stel никак не регулировалось. Здесь даосские стелы получают распространение уже под конец эпохи Шести династий. Найденных на данный момент stel не так много, до нас дошло около ста экземпляров того времени. Множество находок было обнаружено в сёлах современных провинций Шаньси, Шэньси и Хэнань. Наибольшее количество даосских stel было найдено на территориях между реками Цзин 涇 и Вэй 渭 в провинции Шэньси [5, p. 445]. Таким образом, малое количество памятников и их сравнительно небольшое географическое распределение говорит о том, что практика создания даосских stel в период Лю-чао носила непродолжительный и региональный характер.

Общая характеристика и типология даосских каменных stel

Даосские стелы представляют собой вертикальные каменные плиты, на которых высечены изображения божеств и надписи, адресованные этим божествам. В китайской традиции они чаще всего обозначаются терминами *бэйсян* 碑像, *сянбэй* 像碑, или *цзаосянбэй* 造像碑 [2, p. 2]. Стоит отметить, что определение даосским стелам можно дать в узком и широком смысле. В узком смысле даосские скульптурные стелы — это стелы с изображениями только

даосских божеств. В то же время, многие из фигур, изображенных на стелах, причисляемых к даосской традиции, имеют сильное сходство с буддийскими божествами: они одеты в буддийское монашеское одеяние, а на их голове изображена *ушниси* (*жоуцзи* 肉髻) — символ достигнутого просветления [9, р. 71]. Об этих, а также других характерных чертах, указывающих на принадлежность вышеописанных фигур к буддийской традиции, будет подробнее сказано ниже. Поэтому в широком смысле даосские стелы — это стелы с изображениями как даосских, так и буддийских божеств.

Как считается, традиция изготовления даосских религиозных стел зародилась благодаря влиянию буддийского изобразительного искусства, которое в V—VI вв. активно развивалось за счет распространения в то время пещерной скульптуры [5, р. 437]. Она была представлена в основном массивными пещерными монастырями, которые в то время строились на территориях современных провинций Шаньси 山西, Ганьсу 甘肅 и Хэнань 河南. Китайское буддийское пещерное искусство оказало большое влияние и, можно сказать, послужила фундаментом для возникновения даосской иконографии.

Изначально полагалось, что даосские божества являются олицетворением различных аспектов космического процесса, а их тела находятся в вышних небесных сферах, тем самым скрытые от глаз простых людей. Поэтому ранняя даосская традиция не предполагала какого-либо изображения божеств [8, р. 57]. Однако, ускоряющееся распространение буддизма в Китае и знакомство с буддийской иконографией, видимо, побудило даосов, несмотря на совершенность и невообразимость истинных тел даосских святых, все же воплощать их облик в материальных объектах, основываясь на собственных предположениях о внешности и характере этих божеств. Для этого приверженцы даосизма адаптировали традиционную китайскую стелу и добавили в нее свои религиозные элементы, с помощью которых истолковывали собственное учение [5, р. 457].

Несмотря на то, что еще до II в. существовали изображения облика значимых фигур, связанных с даосизмом, как например Матушки-владычицы Запада (*Си-ван-му* 西王母), они не использовались в культовой практике [21, р. 71]. Лишь начиная с V в. приверженцы даосизма стали изготавливать стелы с изображениями в качестве объектов для поклонения и совершения подношений. Инициаторы создания стелы назывались донаторами (*гунъянжэнь* 供养人) [5, р. 437]. Это могли быть члены одной семьи или общности людей. В даосизме изготовление стел было связано с концепцией воздаяния за хорошие и плохие поступки, называвшейся *цаосян гундэ* 造像功德 («[обретение] заслуг и добродетелей [путем создания] скульптурных изображений») [Ibid., р. 519]. Данная процедура расценивалась как праведное деяние, которое

являлось для донаторов возможностью получения божественного благословения и обретения долголетия [17, р. 463]. Стелы, в отличие от массивных буддийских пещерных ниш, не требовали колоссального труда для их изготовления, а также были весьма универсальны и удобны в использовании. Они могли устанавливаться как в домах, так и на улице, а также перемещаться по мере необходимости [5, р. 439].

Буддийское искусство в отдельных случаях тоже испытывало влияние даосской традиции. К примеру, в росписях пещер № 249 и № 285 храмового комплекса Могао изображены даосские культовые фигуры и божества, такие как Владычица Запада, Владыка Востока (*Дун-ван-гун* 東王公), Фу-си 伏羲 и Нюй-ва 女媧 [17, р. 461]. Однако, в случае с даосским искусством, буддийское вероучение сыграло более фундаментальную роль и заложило первооснову традиции изображения даосских божеств. Поэтому ранние даосские изображения, за исключением мелких черт, почти ничем не отличались от буддийских.

Даосские каменные стелы в соответствии с различными признаками могут подразделяться на несколько типов. Во-первых, касательно внешнего облика изображенных божеств, выделяют чистые (*дао цзаосянбэй* 道造像碑) и синкретические даосские стелы (*фо-дао цзаосянбэй* 佛道造像碑, или *шуаницзяо бэй* 雙教碑). На чистых даосских стелах изображались только даосские божества, тогда как на синкретических стелах изображались как даосские, так и буддийские божества [5, р. 482]. Во-вторых, по характеру взаимоотношений между донаторами, стелы также подразделяются на домашние (*цзятин цзаосянбэй* 家庭造像碑) и общинные (*и-и цзаосянбэй* 邑義造像碑) [Ibid., р. 483]. В первом случае донаторы представляют собой членов одной семьи, тогда как общинные стелы устанавливались религиозными объединениями, именуемыми *и-и* 邑義 или *хэ-и* 合邑. Изначально так назывались буддийские общины, которые начали появляться в начале IV в. и быстро росли в количестве. Однако, по всей видимости, в эпоху Южных и Северных династий такие общности формировались и среди приверженцев даосизма, на что указывают упоминания вышесказанных объединений на чистых даосских общинных стелах Фэн Шэнь-юя 馮神育 (505 г.) и И Шуан-ху 綺雙胡 (526 г.). По форме даосские стелы подразделяются на широкие и низкие, а также на высокие и узкие. Первые обычно использовались в домашних условиях за счёт своей компактности. Вторые в основном устанавливались на открытом воздухе [Ibid., р. 457].

Исходя из информации, представленной в таблице ниже (Таблица 1), из пятидесяти семи рассмотренных даосских стел Северных династий можно выделить двадцать четыре синкретических, тридцать домашних и шестнадцать общинных.

Таблица 1

Даосские стелы периода Северных династий¹

Название стелы	Упомянутые имена божеств	Дата	Тип стелы
Стела Вэй Вэнь-лана 魏文朗	–	424	домашняя, синкретическая
Стела Ван Бо-аня 王伯安	Владыка Лао	490	–
Стела Яо Бо-до 姚伯多	Августейший Старый владыка	496	домашняя
Стела Лю Вэнь-лана 劉文朗	–	499	домашняя
Стела Фу Жуна 傅溶	–	499	домашняя
Стела Ян А-шао 楊阿紹	–	500	домашняя
Стела Ян Мань-хэя 楊縵黑	–	500	домашняя
Стела Фэн Шэнь-юя 馮神育	–	505	общинная
Стела Чжу Ци 朱奇	–	512	домашняя, синкретическая
Стела У [Хун]-бяо 吳[洪]櫟	–	512–515	домашняя, синкретическая
Стела Чжан Сян-[дуя] 張相隊	Небесный Достопочтенный	513	домашняя
Стела Чжан Луань-го 張亂國	–	514	домашняя
Стела Цзяо Цая 焦采	–	515	домашняя
Стела Тянь Лян-куаня 田良寬	–	512–517	общинная, синкретическая
Стела 60-ти членов общины	–	517	общинная, синкретическая
Стела 70-ти членов общины	–	516–518	общинная, синкретическая
Стела Чжан Ань-ши 張安世	–	519	домашняя, синкретическая
Стела Тянь Цина 田青	–	519	общинная, синкретическая
Стела Чжан Цянь-ду 張乾度	–	519	общинная, синкретическая

¹ Таблица основана на списке стел, предложенного в работе Чжан Сюнь-ляо [5, р. 470].

Продолжение таблицы 1

Название стелы	Упомянутые имена божеств	Дата	Тип стелы
Стела приверженца даосизма	–	519–520	общинная, синкретическая
Стела И Шуан-ху 錡雙胡	–	520	общинная
Стела 20-ти членов семьи	–	522–523	домашняя
Стела И Ма-жэня 錡麻仁	–	521–522	домашняя
Стела Жу Чжи 茹氏	–	522–523	общинная, синкретическая
Стела Ти Цюй-жэня 楊麴仁	Лао-цзы, Шакьямуни	522–523	синкретическая
Стела Ши Лу-шэна 師錄生	Татхагата	523	общинная, синкретическая
Стела Цю Чэнь-шэна 仇臣生	Татхагата	524	домашняя, синкретическая
Стела Го Фа-ло 郭法洛	–	526	общинная
Стела Пан Шуана 龐雙	Высочайший Старый владыка, Высочайший Владыка Дао	527	общинная, синкретическая
Стела У [Хун]-бяо 吳[洪]櫟	–	527	домашняя
Стела Ван А-шаня 王阿善	–	527	домашняя
Стела трех даосских и буддийских божеств	–	528	синкретическая
Стела [...] Дао-чэна □道成	–	530	домашняя
Стела Фань Ну-цзы 樊奴子	–	532	домашняя, синкретическая
Даосская стела	Высочайший Изначального ци, наставник Чжан Лин, наставник Инь	508–534	–
Стела У [...] -по 吳□迫	–	534	–
Стела Мао Ся 毛遐	–	535	синкретическая
Стела Люй Гуй-ли 呂貴裡	–	535	синкретическая
Стела Цай Хун-би 蔡洪陛	Высочайший Старый владыка	548	общинная
Стела Синь Янь-чжи 辛延智	Татхагата	548	общинная, синкретическая

Продолжение таблицы 1

Название стелы	Упомянутые имена божеств	Дата	Тип стелы
Стела Цзя Вэнь-сяня 佳文賢	–	554	синкретическая
Стела Цян Ду-лэ 強獨樂	–	557	домашняя, синкретическая
Стела Цзян А-лу 絳阿魯	–	559	общинная, синкретическая
Стела Ма Лоу-цзы 馬婁子	Владыка Лао	561	домашняя
Стела Фу Лань-дэ 輔蘭德	–	561	домашняя
Стела Ли Тань-синя 李曇信	Шакьямуни, Высочайший Старый владыка	563	домашняя, синкретическая
Стела Сюй До-цзиня 許多謹	Высочайший Старый владыка	564	домашняя
Стела Яо Дао-чжэня 姚道珍	Владыка Лао	564	–
Стела Цзян Цзуаня 姜纂	Владыка Лао	565	домашняя
Стела Ду Чун[...] 杜崇□	Владыка Лао	567	домашняя
Стела Цюань Хэ 全荷	Небесный Достопочтенный	567	домашняя
Стела Цай Чжэнь-ху 蔡振虎	Владыка Лао	569	–
Стела женщин чистой веры (цинъ синъ нуй 清信女)	–	570	домашняя, синкретическая
Стела Ли Юань-хая 李元海	Изначальный Небесный Достопочтенный	572	домашняя
Стела И Ма-жэня 騎馬仁	Владыка Лао	573	–
Стела Мэн А-фэя 孟阿妃	Владыка Лао	576	домашняя
Стела Ван Да-жэня 王大人	–	578	общинная

Изначально количество синкретических стел было невелико. Если не брать во внимание стелу Вэй Вэнь-лана 魏文朗 (424 г.), которая единственная в списке была изготовлена до того, как на буддизм в Северной Вэй начались гонения, синкретические стелы появляются лишь начиная с 512 г., все более распространяясь. Хотя домашних стел было изготовлено больше, чем общинных, среди последних синкретические стелы встречаются чаще всего, что обусловлено большей неоднородностью верований крупных общностей. Среди

домашних стел тоже встречаются синкретические, что говорит о том, что разнотипность верований могла существовать и в рамках одной семьи. Хорошим примером этому является стела Чжу Ци 朱奇 (512 г.), где один из членов семьи вместе с женой указаны как донаторы даосского изображения (даосянчжу 道像主), в то время как остальные члены семьи выступают донаторами буддийского изображения (фосянчжу 佛像主) [6, с. 154].

Характеристика изображений и надписей на стелах

Даосские скульптурные стелы состоят из двух основных компонентов: изображений и надписей. Надписи на стелах несут в себе ценную историческую информацию об устройстве общества и религиозных верованиях рассматриваемого периода. Изображения дают нам представление о том, каким в эпоху Шести династий представлялся облик божеств приверженцам обоих религий. Изображения и надписи, таким образом, дополняют друг друга, и их стоит объединять в одно комплексное исследование.

Изображения божеств чаще всего располагались в верхней части какой-либо из сторон стелы, в основном в неглубокой арочной нише. Эти ниши по своей форме напоминают крупные буддийские пещерные ниши *цзао кань* 鑿龕 и, по сути, являются их миниатюрными копиями [5, р. 438]. Ранние изображения даосских божеств на стелах очень мало чем отличались от произведений буддийского пещерного искусства того времени. Например, по бокам главного божества часто изображались двое слуг, а само божество обычно сидело в медитативной позе лотоса. Вдобавок к этому, фигуры божеств и слуг имеют внешнее сходство с изображениями будд и бодхисаттв, о чем свидетельствуют продолговатые уши с оттянутыми мочками. На многих ранних стелах руки даосских божеств зачастую вытянуты в *мудре* (*шоу инь* 手印)¹. В отличие от буддийского вероучения, в даосизме жесты рук обычно использовались для общения и взаимодействия с божествами, духами, а также для исцеления болезней. Этот заимствованный элемент буддийского ритуала в дальнейшем был окончательно адаптирован и систематизирован даосами в эпоху Тан, когда буддийские жесты рук были совмещены с даосскими космологическими положениями и стали называться *шоу цзюэ* 手訣 («секретные [жесты] рук») [23, р. 252].

Постепенно добавлялось все больше и больше специфических черт, которые отличали даосских божеств от буддийских. Первой и главной отличительной чертой изображений даосских божеств является одежда. В отличие от буддийских божеств, которые изображались в монашеских одеяниях,

¹ В буддизме *мудры* являются особыми жестами рук, помогающими созерцанию [22, с. 450].



Рис. 1. Изображения даосского и буддийского божества на стеле Ши Лу-шэна [7, р. 56—57]

даосские божества обычно изображались одетыми в традиционный китайский костюм времен Хань (*шэнь* и 深衣) [5, р. 463]. В пример можно привести даосскую стелу Ши Лу-шэна 師錄生 (523 г.), где отчетливо видно, что фигура на задней стороне одета в *шэнь* и, на что указывает широкий пояс, тогда как фигура на лицевой стороне одета в одежду без пояса, больше напоминающую буддийскую (Рисунок 1).

Также на головах даосских божеств часто присутствовал даосский головной убор (*дао цзинь* 道巾, *дао гуань* 道冠), на котором могли изображаться две пересекающиеся линии в форме креста, или, в некоторых случаях, в форме иероглифа *шань* 山 (Рисунок 2) [Ibid.]. Всё это отличалось от традиционно изображавшейся на голове Будды *уиниши*.

Касательно внешности, большинство изображенных на стелах даосских божеств имеют усы или бороду (Рисунок 3). В пример можно привести стелы



Рис. 2. Изображение даосского божества в квадратном головном уборе на стеле И Ма-жэня [5, р. 465]



Рис. 3. Изображение божества с бородой на стеле Фу Лань-дэ [5, р. 460]



Рис. 4. Изображения божества и двух слуг с табличками на стеле Лю Вэнь-лана [5, р. 461]

Ци Шуан-ху 綺雙胡 (520 г.), И Ма-жэня 綺麻仁 (521 г.) и Фу Лань-дэ 輔蘭德 (561 г.), где отчетливо видны черты лица изображенных фигур. Буддийские фигуры редко изображались с волосами на лице [5, р. 459].

Еще одной отличительной чертой является наличие у изображенных даосских фигур религиозного инвентаря (Рисунки 4—5). Главные божества могут держать в руках метелку *чэньфу* 塵拂 (иногда называют веером) или ритуальную табличку [Ibid.]. Таблички могут держать и слуги по бокам божеств, как можно видеть по изображению на стеле Лю Вэнь-лана 劉文朗 (499 г.). Однако табличка, которую держит главное божество, немного отличается по форме от двух других. По мнению китайского исследователя Чжан Сюнь-ляо, центральной фигурой используется именно нефритовая табличка *гуй* 圭, тогда как слуги держат деревянные таблички *ху* 笏, которые использовались в основном людьми низкого ранга.

Что касается буддийских божеств, то они довольно редко изображались, держа что-либо в руках. Их руки, как правило, вытянуты в буддийских жестах (Рисунок 6) [9, р. 73]. Стоит отметить, что на ранних даосских стелах даосские божества тоже могли изображаться с вытянутыми в *мудрах* руками, как например, на стелах Фэн Шэнь-юя, Чжан Луань-го 張亂國 (514 г.), Тянь Цин 田青 (518—520 гг.) и др.

На стелах могли высекаться изображения не только божеств, но и донаторов (Рисунок 7). В некоторых случаях количество упомянутых на стеле донато-



Рис. 5. Изображение даосского божества с метелкой *чэньфу* или веером [5, p. 465]



Рис. 6. Изображение буддийского божества, держащего руку в *мудре* [24, p. 10].

торов могло достигать нескольких сотен человек, хотя в таких случаях изображений было гораздо меньше ввиду нехватки места на стеле. Например, в надписи на стеле Фэн Шэнь-юя в качестве донатора указана «община из двухсот двадцати человек» [6, с. 153], тогда как изображенных фигур насчитывается чуть больше ста двадцати. Стоит отметить, что изображения донаторов никогда не вырезались в непосредственной близости к божеству и тем более в одной с ним нише. На большинстве стел донаторы обычно изображались снизу ниши, или на боковых сторонах стелы, а их изображения были гораздо меньше, чем изображения божеств.

На даосских стелах также могли изображаться некоторые мотивы, характерные для традиционной китайской стелы. Вверху ниш иногда изображались пере-



Рис. 7. Изображения донаторов на стеле Тянь Цина [7, с. 64]

плетающиеся драконы, а внизу, среди других изображений, могла присутствовать курильница для благовоний, по форме напоминающая *бошаньлу* 博山炉¹. Кроме этого, на стелах могли изображаться различные животные, растения, элементы архитектуры, природные объекты, ритуальные принадлежности и т. п. Из буддийских элементов можно отметить летающих апсар (фэйтянь 飛天)² на стеле Вэй Вэнь-лана [7, с. 1], цветы лотоса на стеле Фу Лань-дэ [Там же, с. 118], а также символ, похожий на лotosовую розетку-диаграмму³ на стеле Ши Лу-шэна [7, с. 90].

Надписи на даосских стелах обычно включают в себя информацию о том, когда она была высечена, имена и титулы изображенных божеств, имена и должности донаторов. В случае с последними, иногда имена и должности указывались прямо рядом с изображениями донаторов, если таковые присутствовали. Также, надписи могут содержать информацию о процессе изготовления стелы, о затраченном на нее времени, причинах создания, о том, чего хотят добиться донаторы установкой стелы, их мольбы и надежды на счастливое будущее и т. д. Главная надпись на стеле обычно одна и адресована ко всем изображенным на стеле божествам. В редких случаях эта надпись могла покрывать несколько сторон стелы, но это обычно происходило из-за того, что размер стелы был слишком мал, чтобы вместить необходимое количество иероглифов [5, р. 438].

Имена изображаемых божеств указывались не на всех стелах, их могли называть просто «каменными изображениями» (*шисян* 石像), иногда ещё использовался термин «великий совершенномудрый» (*да шэн* 大聖) [Ibid., р. 467]. На приведенной выше таблице, в надписях на пятидесяти семи стелах имена даосских божеств упоминаются двадцать один раз. Убрав повторяющиеся упоминания, всего получается десять различных имен: Владыка Лао (Лао-цзюнь 老君), Августейший Старый владыка (Хуан-Лао-цзюнь 皇老君)⁴, Небесный Достопочтенный (Тянь-цзунь 天尊),

¹ *Бошаньлу* 博山炉 — ритуальный сосуд, крышка которого выполнена в форме горных вершин [22, с. 369].

² Апсары — летающие духи; являлись частым элементом буддийского искусства [10, с. 512].

³ Подробнее про лotosовые розетки-диаграммы описано в статье В.В. Вертоградовой [25].

⁴ Традиционно считается еще одним именем Лао-цзы, однако, по мнению Чжан Сюньляо, данное имя может причисляться к другому божеству [5, р. 471]. Данное предположение в первую очередь опирается на трактат «Хуа ху цзин», где описание божества с данным именем не совсем сходится с позиционированием Лао-цзы в данном трактате. Тогда как последний выступает в роли земного просветителя варваров, Августейший Старый владыка указан как «Небесный владыка тридцати шести небесных дворцов» [26, с. 203]. Вдобавок, в начале трактата имя Августейшего Старого владыки не указано среди десяти имен Лао-цзы [Там же, с. 187].

Высочайший Старый владыка (Тай-шан Лао-цзюнь 太上老君), Лао-цзы 老子, Высочайший владыка Дао (Тай-шан Дао-цзюнь 太上道君), Изначальный Небесный Достопочтенный (Юань-ши тянь-цзунь 元始天尊), Высочайший Изначального дыхания-ци (Юань-ци тай-шан 元氣太上), наставник Чжан Лин (Чжан Лин сяньшэн 張陵先生) и наставник Инь (Инь сяньшэн 尹先生).

Хотя и насчитывается десять различных имен даосских божеств, многие из них просто являются другими именами или аватарами Лао-цзы. Таковыми являются имена Владыка Лао, Высочайший Старый владыка и Изначальный Небесный Достопочтенный, которые в даосской литературе взаимозаменяемо употребляются по отношению к Лао-цзы [5, р. 468]. Имя Изначального Небесного Достопочтенного, хотя и относится к одному из трех высших даосских божеств, встречается в «Каноне просвещения варваров» как одно из десяти имен Лао-цзы [26, с. 187].

Из всех десяти имен, наставники Чжан Лин и Инь являются единственными именами, которыми идентифицируются не центральные божества, а слуги. Эти два имени встречаются лишь единожды на задней стороне безымянной даосской стелы Филдовского музея естественной истории в Чикаго. Имя Чжан Лин относится к Чжану Дао-лину 張道陵 (34—156), основателю школы Небесных наставников, а под учителем Инем, вероятнее всего, подразумевается Инь Си [5, р. 479].

Чжан Сюнь-ляо выделяет также одиннадцатое имя — Великое Дао (Да Дао 大道). В то время как в большинстве случаев термин *Да Дао* употреблялся для обозначения основного принципа в даосском вероучении, некоего первоначала и первопричины всего живого, на стеле Синь Янь-чжи 辛延智 (548 г.) Великое Дао обозначается как *шэн* 聖 («мудрец»). Это, по мнению исследователя, указывает на то, что на данной стеле изображен образ Великого Дао (Да Дао сян 大道像) [Ibid., р. 475].

Что касается буддийских божеств, их имена и принадлежность к буддийскому вероучению на даосских стелах указывались крайне редко. Чаще всего их называли просто *шисян*. В надписях на поздних синкретических стелах Цян Ду-лэ 強獨樂 (557 г.), а также на стеле женщин чистой веры (цин синь нюй 清信女, 570 г.) прямо указано на то, что божества именно буддийские (*фо* 佛) [Ibid., р. 481]. На стеле Ли Тань-синя упоминаются бодхисаттвы (*пуса* *шисян* 菩薩石像) [7, с. 140]. Конкретных имён только два: Шакьямуни (*шицзя* 釋迦) на стелах Ян Цюй-жэня [5, р. 468] и Ли Тань-синя [7, с. 140], а также Татхагата (*жулай* 如來) на стелах Ши Лу-шэна [6, с. 173], Цю Чэнь-шэна 仇臣生 (524 г.) [Там же, с. 176] и Синь Янь-чжи [7, с. 138 г.].

Таким образом, даосские каменные стелы с самого начала своего возникновения вобрали в себя многие характерные черты буддийского искусства. Лишь пять упоминаний имен буддийских божеств за весь период Северных

династий говорят о том, что буддийские изображения хоть и встречаются на стелах довольно часто, их идентификация в подавляющих случаях не совершалась.

Визуальный и текстуальный анализ некоторых даосских скульптурных стел

Ранее были указаны основные тенденции развития даосского искусства на каменных стелах, а также разобраны основные характерные черты изображений и надписей, которые вырезались на каменных стелах. Ниже будут подобно рассмотрены самые выдающиеся примеры даосско-буддийского синкретизма, отраженного в даосских стелах эпохи Шести династий.

Самой ранней дошедшей до наших дней даосской стелой является стела Вэй Вэнь-лана, которая была найдена в провинции Шэньси и датируется 424 г. [6, с. 143]. Хотя данная стела указывается в каталогах как даосская синкретическая, среди исследователей до сих пор ведутся споры касательно ее отношения к даосской традиции. В нише на лицевой стороне стелы располагаются две сидящие фигуры (Рисунок 8). Парное изображение такого плана является единственным в своем роде среди всех даосских стел эпохи Южных и Северных династий. Данный мотив был широко распространен в китайском буддийском искусстве V в., так обычно изображались Шакьямуни и Прабхитаратна, сидящие бок о бок, что отсылает к одному из эпизодов «Лотосовой сутры» [27, р. 12]. Однако, на стеле Вэй Вэнь-лана в стилях одежды двух фигур обнаруживаются некоторые существенные различия. Фигура слева одета в ханьский *шэнь и*, тогда как правая фигура изображена в буддийском монашеском облачении. Левая фигура держит в правой руке веер или метёлку *чэньфу*, в то время как кисть правой фигуры вытянута в *абхайя мудре* (*шиувэй инь* 施無畏印)¹. Левые руки обеих фигур вытянуты в жесте *варада мудры* (*юйюань инь* 與願印)². Таким образом, изображение правого божества выполнено строго по буддийским канонам, в то время как левое божество, хотя и имеет сильное сходство с буддийской иконографией, держит в руках ритуальный предмет и одета в традиционные ханьские одежды, что указывает на отношение данной фигуры к даосской традиции.

На задней стороне стелы расположена ниша с одной фигурой божества, которая находится в «позе задумчивости» (Рисунок 9): правая нога перекинута через левое колено, голова наклонена и покоится на правой руке [22, с. 446]. В буддийской традиции в подобной позе обычно изображали Будду Майтрею

¹ «Жест бесстрашия», призывающий адепта к избавлению от страхов [22, с. 451].

² «Жест дарования защиты», символ милосердия [Там же, с. 450].



Рис. 8. Ниша на лицевой стороне стелы Вэй Вэнь-лана (зарисовка) [7, с. 6]



Рис. 9. Ниша на задней стороне стелы Вэй Вэнь-лана [7, с. 7]

и бодхисаттву милосердия Гуаньинь 觀音 [Там же]. Однако, фигура одета в китайскую традиционную одежду, что, скорее всего, указывает на ее отношение к даосскому пантеону. Под божеством располагаются парные изображения так называемых *фоши* 佛獅 («львы Будды») — атрибут буддийского искусства, также встречающийся в некоторых нишах *цзао кань* [10, с. 337]¹.

Исходя из вышесказанного, становится ясно, что изобразительные элементы стелы сплошь пронизаны буддийским влиянием, из-за чего у исследователей до сих пор возникают сомнения касательно принадлежности данной стелы к даосской традиции. В надписи на стеле присутствует фраза, указывающая, что «для всех людей были изготовлены и пожертвованы буддийские и даосские изображения (*фо-дао сян* 佛道像)» [6, с. 144]. Однако, *фо-дао* 佛道 может переводиться как «путь Будды», что в свою очередь могло употребляться в качестве эквивалента терминам «буддийский закон» (*фо фа* 佛法) и «буддийское учение» (*фо цзяо* 佛教) [9, р. 76]. Также важным аргументом в пользу буддийского происхождения данной стелы является упоминание Вэй Вэнь-лана, инициатора создания стелы, как последователя буддизма (*фо дицзы* 佛弟子) [6, с. 144]. Однако, наличие на стеле элементов даосской иконографии, а также наличие среди донаторов упоминания женщины-даоски (*дао нью* 道女) [7, с. 124] ставит под сомнение данную теорию.

¹ В пример можно привести некоторые ниши из пещерных гротов Юньган [28, с. 35].

Учитывая вышеизложенное можно сформулировать несколько позиций касательно того, к какой традиции стоит относить данную стелу. Во-первых, можно воспринимать ее как даосскую. В таком контексте стела Вэй Вэнь-лана может интерпретироваться как продукт восприятия приверженцев буддизма принципов даосского вероучения. По мнению Стивена Бокенкампа, она также может трактоваться как продукт влияния южных направлений даосизма, в особенности школы Линбао, которая, ввиду своей близости с буддийскими концепциями, часто являлась причиной обращения приверженцев буддизма в даосизм [8, р. 66]. Во-вторых, можно также воспринимать эту стелу как буддийскую, в которой присутствуют некоторые иконографические аномалии, связанные со смешением буддийского вероучения и китайской культуры. Одна из фигур на лицевой стороне стелы, таким образом, может пониматься как китаизированный образ буддийского божества, так как парные изображения божеств в буддийском искусстве часто связывались именно с Шакьямуни и Прабхитаратной. И наконец, стелу Вэй Вэнь-лана можно интерпретировать как даосско-буддийскую стелу, в которой произошло смешение буддийских и даосских черт из-за неоднородности религиозных взглядов донаторов, что подтверждает упоминание на стеле женщины-даоски. Последнее является наиболее вероятным вариантом развития событий, однако, из-за малого количества информации, представленной в тексте на стеле, другие варианты интерпретации тоже имеют место быть.

Довольно интересным для рассмотрения эпиграфическим памятником является даосская стела Яо Бо-до, которая была обнаружена в провинции



Рис. 10. Ниша на лицевой стороне стелы
Яо Бо-до [5, р. 470]

Шэньси и датируется 496 г. [6, с. 145] На лицевой стороне стелы в нише располагаются сидящее в позе лотоса божество и два стоящих по бокам слуги (Рисунок 10). На головах всех трех фигур находятся даосские квадратные головные уборы. Задняя сторона стелы имеет две ниши. В верхней нише расположена одиночная фигура, сидящая в медитативной позе, обе руки которой расположены на груди. В нижней нише

находятся еще три фигуры, схожие по внешнему виду с фигурами на лицевой стороне стелы. Все изображенные божества и слуги, опять же, изображены с квадратными головными уборами на головах, которые являются главным отличительным атрибутом, позволяющим идентифицировать божеств как даосских.

На боковых сторонах стелы выгравированы изображения донаторов: шесть мужчин на левой стороне и шесть женщин на правой. В надписях под изображениями мужчины-донаторы указаны как «приверженцы даосизма» (*дао минь* 道民), а женщины-донаторы — как «[приверженцы] чистой веры» (*цин синь* 清信) [Там же, с. 147]. Скорее всего последние являются женами мужчин-донаторов, о чем свидетельствуют разные фамилии, а также сам титул *цин синь*, которым часто указывали именно замужних приверженцев женского пола [5, р. 499]. Титул «приверженца чистой веры» употреблялся также в буддийской традиции, где он являлся китайским термином для обозначения *упасик* (юпои 优婆夷) — женщин-мирян, посвятивших себя буддизму [Ibid.].

Стела Яо Бо-до является примечательной для рассмотрения, как в изобразительном, так и в содержательном плане. В отличие от других даосских стел, где изображениям божеств зачастую уделялось большое внимание, фигуры изображенных на стеле Яо Бо-до божеств вырезаны довольно грубо и примитивно: их тела и конечности очень тонкие, головы непропорционально большие, черты одежды трудно различимы. Такой стиль изображений сильно отличается от других стел, на которых изображения выполнялись в соответствии с пропорциями и значительное внимание уделялось мелким деталям. Низкое качество изображений также не соотносится с их описанием в надписях на стеле, где им адресовано множество похвал:

敬造皇老君文石像一軀，營構莊飾，極工匠之奇雕，隱起形圖，瑑若真容，現於今世，綺錯盡窮巧之嗣，脩奉清顏，有若真對。

«Преподносим скульптурное каменное изображение с надписями Августейшего Старого владыки. Изготовлено и богато украшено, навыки мастеров были превосходными. Вырезанные изображения с узорами ясно схожи с точным обликом [божества], проявившимся в этом мире. Создание стелы с изящными узорами было в высшей степени мастерски выполнено. Преподносимый [в дар] чистый облик [божества] схож с истинным» [6, с. 145].

Как видно из данного отрывка, изображение божества не раз восхваляется, а также подчеркивается его величие и схожесть с истинным обликом божества. Из этого следует вывод, что такой странный стиль изображений на стеле Яо Бо-до вряд ли стоит соотносить с пренебрежением к этому божеству. К тому же, уровень каллиграфии на рассматриваемой стеле отличается

от других стел того времени выдающимся почерком, что может свидетельствовать о высоком социальном положении донаторов. Такой резкий контраст качества каллиграфии и изображений наталкивает на мысль, что такой неординарный внешний вид божества был задуман специально. Однако причину этого на данный момент невозможно установить, так как среди стел Южных и Северных династий больше нет примеров изображений, выполненных в подобном стиле.

Надписи на стеле Яо Бо-до являются самыми подробными из всех даосских стел Северных династий и насчитывают в себе более тысячи двухсот символов [5, р. 485]. Хотя надпись на стеле адресована даосскому божеству, в ней встречаются буддийские термины и концепции. Как отмечает в своих исследованиях Стивен Бокенкамп, данная стела может иметь тесную связь с южной школой Линбао [8, р. 59]. В тексте надписи можно найти следующее:

願道民姚伯多。三宗五祖。七世父母。前亡後死眷屬。若在三徒。速得解脫。得遠離囚徒幽執之苦。上升南宮神鄉之土。若更下生。侯王為父。

«Желаю, чтобы пять родоначальников и три наиболее прославленных предка приверженца даосизма Яо Бо-до, его отцы и матери [во всех] семи поколениях, в прошлом умершие члены семьи, а также следующее поколение, ежели они проходят три вида пыток, то скоро смогли освободиться, смогли держаться вдали от невзгод заточения в качестве узников и вознестись в Южный дворец (*Нань гун* 南宮) в обителище небожителей. Ежели снова родятся, [то пусть] представитель знати (*хоу ван* 侯王) будет им отцом» [6, с. 147].

В данном отрывке упоминается концепция реинкарнации и трех видов пыток. Южный дворец часто указывался в даосских текстах как место, где тела умерших проходили очищение, прежде чем отправиться на небеса. В доктрине школы Линбао данное место представлено как промежуточное в цикле перерождения [8, р. 60]. Также на реинкарнацию указывает последнее предложение, где описывается перерождения в семье представителя знати.

В дополнение ко всему, в надписях на стеле содержатся буддийские понятия Брахмы (*фань* 梵) и «звуков Брахмы» (*фань инь* 梵音):

故真文彌梵。非高何以可宗。

«Поэтому священное писание наполнено Брахмой. Не являясь возвышенным, как оно может быть верным?» [6, с. 145].

信者善終。从明至明 <...>。虛中游翔。梵音希聲。神仙為友。歷觀 玉京。捨俗就道。

«Те, кто веруют, скончаются мирно. Из мира земного взойдут на небеса <...>. [Они] будут парить среди пустоты и еле слышимого звука Брахмы.

Духи и бессмертные станут [им] компаньонами. Окинув взглядом Нефритовую столицу (Юйцзин 玉京)¹, [они], расставшись с житейским миром, отправятся в путь» [Там же, с. 147].

Из вышесказанного следует, что синкретизм стелы Яо Бо-до в основном проявляется в содержании надписей, где присутствует связь с южными направлениями даосизма, в которых нашли отражение многие буддийские идеи. Неординарные изображения в совокупности с содержательным текстом надписи делают данную даосскую стелу любопытным объектом для всестороннего анализа.

Стоит также уделить внимание общинным даосским стелам. Самым ранним дошедшим до нас образцом общинной стелы является стела Фэн Шэнь-юя, найденная в провинции Хэбэй и датируемая 505 г. [6, с. 151]. В создании данной стелы, согласно содержанию текста надписи, принимали участие более двухсот человек. На всех четырех сторонах данной стелы под нишами с божествами находятся изображения донаторов с написанными возле них именами и титулами, среди которых самым распространенным является член общины (*и цзы* 邑子). Также встречаются такие титулы, как «руководитель общины» (*и ши* 邑師), «начальник общины» (*и чжэн* 邑正) «староста общины» (*и лао* 邑老) и т. п. Вышеуказанные титулы могли употребляться для обозначения членов буддийских общин [29, р. 515], однако, так как стела Фэн Шэнь-юя не содержит никаких упоминаний буддийских терминов и концепций, она является примером общинной чистой даосской стелы. Из этого можно сделать вывод, что в V—VI вв. уже могли существовать даосские религиозные объединения, которые имели схожее устройство с появившимися ранее буддийскими общинами.

Более интересными для рассмотрения являются общинные синкретические стелы, одним из примеров которых является стела Ши Лу-шэна, являющаяся крупнейшей общинной стелой из всех даосских стел Северных династий [5, р. 492]. Во-первых, и буддийские, и даосские изображения занимают равное пространство на стеле: на лицевой и правой боковой стороне стелы находятся буддийские божества, тогда как на задней и левой боковой стороне — даосские. Такому четкому разделению подверглись и донаторы стелы: на задней и левой боковой стороне указано несколько имен с титулом *дао минь*, тогда как на остальных сторонах стелы упоминаются последователи буддизма *фо дицзы*. Согласно надписи на стеле Ши Лу-шэна, она была создана объединением из семидесяти одного человека, среди которых были адепты как буддизма, так и даосизма. Это говорит о том, что в эпоху Южных и Северных

¹ Нефритовая столица упоминается в ранних текстах Линбао и Шанцин и представляет собой центральное место небесной сферы (*Да Ло тянь* 大羅天), где обитают небожители [8, р. 62].

династий приверженцы даосизма и буддизма могли формировать альянсы для достижения какой-либо общей цели, в данном случае — установки стелы. Это также подтверждает стела Синь Ян-чжи, датируемая 548 г. [7, с. 137]. На данной стеле, так же, как и на стеле Ши Лу-шэна, буддийские и даосские божества расположены на равном количестве сторон: на лицевой и задней стороне божества даосские, тогда как на правой и левой расположены буддийские божества. Согласно надписи на стеле, все члены общины из семидесяти человек объединились, чтобы создать точные изображения двух совершенно мудрых — Великого Дао и Татхагаты [Там же, с. 138]. Любопытным является наличие на каждой из сторон стелы одного донатора с титулом *и чжу* 邑主 («глава общины»), одного главного донатора и одного сборщика средств для создания стелы (*хуа чжу* 化主). Исходя из этого, можно предположить, что в установке стелы Синь Ян-чжи могли участвовать не одна, а целых четыре различных общины, две буддийские и две даосские, каждая из которых самостоятельно занималась своей частью стелы. Таким образом, религиозные объединения, отвечающие за создание общинных даосских стел, могли быть неоднородными. Ввиду наличия практики получения благого воздаяния за изготовление стел и в буддизме, и в даосизме, приверженцы обеих религий могли объединяться для того, чтобы почтить на одной стеле божеств из двух разных пантеонов. Это во многом свидетельствует о близости буддийского и даосского вероучений в рассматриваемую эпоху, а также о готовности адептов двух религий к совместной деятельности, если дело касается достижения какой-либо общей цели.

Таким образом, при детальном анализе даосских скульптурных стел можно выявить дополнительную информацию касательно специфики смешения даосских и буддийских форм иконографии, употребления в надписях буддийских концепций и терминов, а также можно подробнее узнать о деятельности даосских и буддийских религиозных общин и их взаимодействии друг с другом для достижения общей цели. Во-первых, явные характерные черты буддийской иконографии, присутствующие на изображениях даосских божеств стелы Вэй Вэнь-лана, подтверждают не только сильное влияние буддийского искусства на ранние даосские изображения, но и роль буддийской традиции как базиса, на основе которого в даосском вероучении возникла собственная традиция скульптурного изображения божеств. Во-вторых, как стало видно из анализа стелы Яо Бо-до, в надписях на стелах могло присутствовать влияние южных школ даосизма, в которых ярко выражено влияние буддийских доктрин. В-третьих, анализ общинных даосских стел Фэн Шэнь-юя, Ши Лу-шэна и Синь Ян-чжи показал то, каким образом происходило взаимодействие даосских и буддийских объединений.

Заключение

Подводя итоги, следует отметить, что эпоха Шести династий знаменует начало тесного взаимовлияния даосизма и буддизма в Китае. Даосское учение претерпевает изменение и становление посредством ритуального и дисциплинарного реформирования, что приводит к возникновению ведущих даосских школ на севере и на юге страны. Буддийское учение в указанный период адаптируется к особенностям китайского образа мышления, стремясь избавиться от сформировавшихся среди населения заблуждений и укрепить свои позиции в китайском социуме. Оба процесса приводят к сближению двух религий, что проявляется, прежде всего, в обоюдном заимствовании положений друг друга.

Заимствование даосами буддийских идей дало начало традиции изображения божеств в качестве религиозной деятельности. В эпоху Южных и Северных династий начинают появляться первые образцы даосской иконографии — даосские каменные стелы. Визуальный анализ изображений на стелах показал, что ранняя даосская иконография испытала сильное влияние буддийской традиции, и, можно сказать, возникла на ее основе. Перевод и анализ содержания надписей раскрывает еще больше моментов касательно взаимодействия двух религий на доктринальном и социальном уровнях. На рассмотренной стеле Яо Бо-до обнаруживается связь с буддийскими концепциями, тогда как на основе упоминаний титулов донаторов на общинных даосских стелах можно составить довольно отчетливую картину функционирования даосских религиозных общин, их взаимодействие с буддийскими объединениями, а также формирование объединений приверженцев обоих вероучений для установки стелы.

Проведенное исследование даосских скульптурных стел эпохи Лю-чао показывает, что изображения и надписи на данных эпиграфических памятниках служат ценным источником для изучения даосско-буддийского синкретизма в китайском обществе V—VI вв. Категоризация даосских стел, а также их многосторонний анализ позволили рассмотреть даосско-буддийское взаимодействие с изобразительной, текстуальной и социокультурной точек зрения, что заложило основу для дальнейшего изучения даосских каменных стел и представленных в них буддийских элементов.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Кобзев А.И. Лао-цзы и Будда — «совпадение двух в одном» или «раздвоение единого»? // Общество и государство в Китае. Т. XXXIX. М., 2009. С. 221—225.

2. Teiser Stephen F., Verellen Franciscus. Buddhism, Daoism, and Chinese Religion // *Cahiers d'Extrême-Asie*, 2011. Vol. 20, P. 1—12.
3. Kohn L. God of the Dao: Lord Lao in History and Myth. Michigan: Center for the Chinese Studies, 1999. 406 p.
4. Белая И.В. Образ Старого Владыки в китайской официальной и религиозной традиции (до династии Тан) // *Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук*. М., 2009. № 4. С. 106—110.
5. Zhang Xun-liao. Daoist stelae of the Northern Dynasties // *Early Chinese Religion Part Two: The Period of Division (220—589 AD)*, 2009. P. 437—543.
6. Чжан Цзэ-сюнь. Бэйвэй Гуаньчжун даоцзяо цзаосянцзи яньцзю (Исследование текстов на даосских стелах Северной Вэй в регионе Гуаньчжун). Макао: Аомэнь дасюэ, 2009. 189 с. 張澤珣. 北魏關中道教造像記研究. 澳門: 澳門大學, 2009年. 189頁.
7. Бэйчао фодао цзаосянбэй цзинсюань (Избранные буддийско-даосские стелы эпохи Северных династий). Тяньцзинь: Тяньцзинь гуцзи чубаньшэ, 1996. 141 с. 北朝佛道造像碑精選. 天津: 天津古籍出版社, 1996年. 141頁.
8. Bokenkamp Stephen R. The Yao Boduo Stele as Evidence for the “Dao-Buddhism” of the Early Lingbao Scriptures // *Cahiers d'Extrême-Asie*. Vol. 9, 1996. P. 55—67.
9. Abe Stanley K. Northern Wei Daoist Sculpture from Shaanxi province // *Cahiers d'Extrême-Asie*, 1996. Vol. 9. P. 69—83.
10. Белозерова В.Г. Традиционное искусство Китая // *Orientalia et Classica*. М: Университет Дмитрия Пожарского, 2016. Т. 1. 628 с.
11. Liu Shu-fen. The return of the state: on the significance of buddhist epigraphy and its geographic distribution // *Early Chinese Religion Part Two: The Period of Division (220—589 AD)*, 2009. Vol. 1. P. 319—342.
12. Торчинов Е.А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания // *Мудрость веков*. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. 308 с.
13. Филонов С.В. Шанцинский даосизм: у истоков традиции (по материалам работы Тао Хун-цзина «Чжэнь гао») // *Религиозный мир Китая — 2005: Исследования. Материалы. Переводы / Orientalia et Classica: Труды Ин-та восточных культур и античности; вып. IX*. М.: Изд. РГГУ, 2006. С. 85—113.
14. Филонов С.В. Золотые книги и нефритовые письма: даосские письменные памятники III—VI вв. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2011. 654 с.
15. Филонов С.В. Формирование даосского учения Линбао: Опыт источниковедческого анализа // *Религиозный мир Китая — 2003: Исследования. Материалы. Переводы*. Москва: Муравей, 2003. С. 64—92.
16. Филонов С.В. Миграционные процессы как фактор институционализации даосизма (на примере взаимодействия доктрины Небесных наставников и Шанцин) // *Религиозный мир Китая — 2003: Исследования. Материалы. Переводы*. Москва: Муравей, 2003. С. 47—63.
17. Чжунго даоцзяо ши (История даосизма в Китае) / ред. Цин Си-тай. Чэнду: Сычуань жэньмин чубаньшэ, 1996. Т. 1. 270 с. 中國道教史 / 卿希泰. 成都: 四川人民出版社, 1996年. 冊1. 270頁.
18. Филонов С.В. Введение в даологию: учебное пособие. Часть 1: Культура даосских монастырей. Благовещенск: Изд. АмГУ, 2010. 184 с.

19. 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.
20. Wong Dorothy C. Chinese Steles: Pre-Buddhist and Buddhist Use of a Symbolic Form // University of Hawaii Press. 2004. 226 p.
21. James Jean M. Some Iconographic Problems in Early Daoist-Buddhist Sculptures in China // Archives of Asian Art, 1989. Vol. 42. P. 71—76.
22. Кравцова М.Е. История искусства Китая: Учебное пособие // Мировая художественная культура. СПб.: Лань. 2004. 960 с.
23. Daoist identity: History, lineage, and ritual / ed. Kohn L., Roth Harold D. Honolulu: University of Hawai'i Press. 2002. 333 p.
24. Osvald Sirén. Two Chinese Buddhist Stele // Archives of the Chinese Art Society of America. 1959. Vol. 13. P. 8—21.
25. Вертоградова В.В. Лотосовая розетка-диаграмма в древнеиндийских рельефах и в буддийских вербальных текстах (к проблеме «Изображение и текст») // Смаранам. Сб. статей памяти О.Ф. Волковой. М., 2006. С. 81—93.
26. Чжунхуа 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:华夏出版社, 2004年. 48冊。
27. Leidy Denise P., Strahan D. Wisdom Embodied: Chinese Buddhist and Daoist Sculpture in The Metropolitan Museum of Art. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2010. 248 p.
28. Юньган шику (Гроты Юньган) / ред. Ся Най, Су Бай, Цзинь Вэй-но // Чжунго шику 中国石窟. В 2 т. Пекин: Вэньу чубаньшэ, 1991. Т. 1. 239 с. 云冈石窟/夏鼐, 宿白, 金维诺. 文物出版社, 1991年. 冊1. 239頁。
29. Kenneth G. A Forged Buddhist Stele Inscription as a Case Study in Chinese Epigraphy // Journal of the American Oriental Society, 1991. Vol. 111. № 3. P. 512—522.

С.Ю. Вradий

Институт истории, археологии и этнографии
народов Дальнего Востока (ДВО РАН)

ХРАМОВАЯ СТЕЛА МА-ЦЗУ: ЭПИГРАФИЧЕСКИЙ ПАМЯТНИК НА ЮГЕ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА РОССИИ¹

«— Стало быть, обломки на холме —
от этого сооружения? — перебил я его.

— Да, таинственные вихри, бросавшие полчища народов Азии на другие страны, смели это сооружение, но... снести стены ещё не значит уничтожить храм! И, мне кажется, что он, хотя и в других формах, будет существовать, пока существует человеческое страдание...»

Хейдок А.П. Звёзды Маньчжурии [2, с. 126].



Между мысом Вилкова и мысом Муравьиный на живописном берегу Уссурийского залива и примыкающем к нему горном склоне, поросшем хвойными деревьями, расположился детский оздоровительный лагерь «Юность». Когда-то в этих местах добывали уголь, обжигали известь, а сегодня здесь отдыхают дети работников предприятий ОАО «Приморскуголь». Корпуса лагеря в летнее время обжигают мальчишки и девчонки, приезжающие сюда отдыхать по настоянию родителей.

Возле одного из строений лагеря лежит каменная плита с высеченными на ее поверхности иероглифами². Местные жители, а, может, летние обитатели

¹ Данная статья является исправленной и дополненной версией статьи «Каменная стела бухты Муравьиная», впервые опубликованной автором в журнале «Известия Восточного института» [1]. Автор выражает благодарность за помощь, оказанную при работе над статьей сотруднице музея Института истории и филологии Академии Синика (Тайбэй, Тайвань) г-же Ван Жэнь-цзюнь 王任君.

² Пионерский лагерь был основан в 1962 г. шахтерами расположенного неподалеку г. Артема. По воспоминаниям Александра Павловича Гриценко, некогда директора оздоровительного лагеря, весной 2004 года во время вырубki леса и расчистки территории, при-

оздоровительного лагеря, по-видимому, пытались разводить на ней краску, масляные потеки которой по сей день несмываемыми пятнами покрывают древний камень.

Долгое время плита являлась неотъемлемой частью местного ландшафта, прежде чем любознательные краеведы не осознали ее значимость и не обратились в 2006 г. за экспертным мнением к сотрудникам Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН. Поздней осенью того же года сотрудники института вместе с журналистами газеты «Владивосток», а также буддийским ламой отправились на берег бухты Муравьиная.

Вскоре после посещения газета «Владивосток» опубликовала заметку под броским названием «Дом для Будды: на Тавайзе найдены следы древнего храма», в которой были приведены результаты визита и кратко описана «сенсационная находка» [3, с. 1, 7].

Посетителей, по сообщению автора заметки, встретил местный сторож. Он поделился воспоминаниями о том, что ему когда-то рассказывал отец, выросший в этих краях и проработавший здесь сначала лесником, затем мастером по обжигу извести в карьере, остатки которого можно видеть и сегодня на склоне бухты Муравьиной. По словам отца здесь на склоне горы когда-то был храм с красными колоннами и черепичной крышей.

Приглашенный лама нараспев прочитал над камнем отрывок из буддийской молитвы — «Сутры сердца». Ученые отметили, что на территории Приморья к настоящему времени уже обнаружено несколько буддийских храмов, построенных в VII—X вв. Подобной каменной стелы, испещренной иероглифами, по словам исследователей, археологи еще не встречали в Приморье. Ученые произвели необходимые замеры артефакта, отметив его уникальность.

В связи с этой находкой можно упомянуть об известном на территории российского Дальнего Востока древнем буддийском храме Вечного спокойствия Юннинсы 永寧寺, возведенного в честь бодхисаттвы Гуань-инь, богини милосердия и добродетели. Он был построен более 600 лет тому назад



Рис. 1. Стела в бухте Муравьиная.
Фото автора

лежавшей к жилым корпусам, в неглубокой ямке была обнаружена присыпанная землей каменная плита с иероглифами. Ее очистили от грязи и перенесли ближе к жилому корпусу, где она располагается по настоящее время (Из воспоминаний А.П. Гриценко, июль 2022 г.).

на живописном берегу Амура, в 153 км от устья реки, неподалеку от поселка Тыр, что в Хабаровском крае.

Тырский памятник, разрушенный временем и людьми, тем не менее, был исследован, описан и обрел популярность в научной среде. История его возведения стала известна благодаря надписи на двух сохранившихся каменных стелах, некогда стоявших рядом с храмом, которые в 1891 г. были перевезены во Владивосток, где и хранятся в музее истории Дальнего Востока имени В.К. Арсеньева¹.

О Приморских культовых сооружениях, по свидетельству дальневосточных ученых, известно немного. Когда-то различные по своим размерам, преимущественно небольшие моленные домики-кумирни, устраивались местными жителями в лесу, у приметной скалы, на вершине перевалов, где китайцы и малые народы молились богам, задабривали духов, совершали обряды. В непосредственной близости обычно струился водный источник, — небольшой чистый родничок, речка. В больших селениях сообща возводились общественные кумирни. Со временем и под воздействием человеческого фактора кумирни разрушились. Однако их описание и месторасположение еще можно найти в трудах первопроходцев и краеведов.

Русский путешественник, географ, натуралист Н.М. Пржевальский (1839—1888), побывав в 1867 г. с экспедицией в Приморье, оставил следующее воспоминание о китайских кумирнях:

«Такие каплички² ставятся манзами³ на всех перевалах даже через небольшие возвышенности и в достаточном количестве существуют в самых глухих местах Уссурийского края. Хотя на имеющихся картах подобные каплички обозначаются громогласным названием кумирни, но они, в сущности, ничего более, как квадратные деревянные клетки вышиною около аршина. Бока их делаются глухими, и только с одной стороны находится отверстие, перед которым на противоположной стороне наклеено изображение бога в образе китайца. Перед таким изображением иногда стоит чугунный горшок и лежат различные приношения в виде мелких монет, ленточек, полотенец, кусочков красной

¹ Текст стел, написанный на китайском, чжурчжэньском и монгольском языках, свидетельствует о временах правления империи Мин 明朝 (1368—1644), отправившей в начале XV в. в далекие северные края многочисленную экспедицию, призванную оповестить о могуществе имперского Китая, расширить сферу его влияния в далеких северных землях [4; 5].

² Капличка, каплица — небольшая христианская часовня без специального помещения для алтаря. Распространены в Польше, Западной Украине, Западной Белоруссии.

³ Манзы (кит. 满子) — выходцы из Китая, китайское население, обитавшее в Уссурийском крае во второй половине XIX — начале XX веков.

материи и т.п. Всякий проходящий мимо такой каплички манза непременно сядет возле нее, покурит трубку и выбьет пепел в чугунный горшок...» [6, с. 38].

А вот как описывал кумирни этнограф, писатель, исследователь Дальнего Востока В.К. Арсеньев (1872—1930):

«На всех дорогах, идущих через горы, на самых перевалах, всюду можно видеть маленькие кумирни из дерева или сложенные из дикого камня с изображениями богов. Кумирни эти поставлены китайскими охотниками и искателями женьшеня. Тут же, где-нибудь поблизости, повешены на дереве лоскутки красного кумача с надписями, сделанными тушью, следующего содержания: “Господину истинному духу гор, охраняющему и леса... Владыке гор и лесов, охраняющему прирост богатства. Если просишь, то непременно и обещаю — тогда просящему нет отказа”» [7, с. 214].

Учитель русской словесности С.Н. Браиловский (1861—?), совершивший в 1896—1897 гг. два этнографических путешествия по Приморскому краю, сообщал в своих описаниях, что китайские кумирни строились примерно одинаково:

«Небольшое, около 4-х аршин¹ в длину и ширину, здание, с двускатною крышею из соломы... Вся она, [кумирня], выстроена из дерева, но задняя и боковые стены тщательно обмазаны глиною. Лицевая сторона, раскрашенная красным, жёлтым, белым и чёрным цветами, имеет двусторчатую входную дверь, над которою — навесик, поддерживаемый двумя столбами. Против этой двери, в расстоянии сажени², вкопаны два трёхсаженных, окрашенных в красный цвет, шеста, с различными украшениями; верхи шестов — копьевидны и позолочены. Внутри кумирня убрана так. На стене, против входной двери, наклеено печатное изображение различных богов, нечто вроде наших религиозных картин. Тут были: царь богов Лаое, бог дождя Лун-ван, бог лошадей Мао-ван, бог богатства Шань-жень, бог войны Хуи-дзы, бог земледелия — Тху-ды и другие. Перед изображением богов — жертвенник, имеющий форму продолговатого стола; на жертвеннике пять красных деревянных чашечек с палочками и два подсвечника. Кроме того, на других стенах висели доски с китайскими письменами, вероятно, молитвенные изречения» [8, с. 182].

Приведем еще одно описание вида кумирни, сделанное С.Н. Браиловским:

«Это нечто вроде часовни или храма таких размеров, что едва вместится пять молящихся. Длина такого храма не более двух сажен; ширина

¹ Аршин — мера длины равная 71,1 см.

² Сажень — мера длины равная 213,3 см.

1 или 1,5 саж.; высота около 2 саж. Строится он из дерева; крыт соломой, травой и тёсом. Крыша — двускатная. На лицевой стороне — одностворчатая или двустворчатая дверь, с мелкорешетчатой верхнею частью, которая с внутренней стороны выклеена прозрачной китайской бумагой. Иногда кумирня окружается жердевым или досчатым забором, с лицевой стороны которого имеется дверь. Забор — не высокий, не выше двух аршин. Перед храмом, внутри ограды или вне её, ставятся два деревянных шеста, иногда окрашенных в разноцветную краску» [8, с. 109].

Составив некоторое представление о китайской кумирне по описаниям отечественных исследователей-этнографов, вернемся к каменной стеле в бухте Муравьиная.

Конец XIX века был отмечен увеличением численности китайцев на российской территории Дальнего Востока. Дешевый китайский труд был востребован в лесном и сельском хозяйстве, горной промышленности, на строительстве, при выполнении различных казенных подрядов. Многие занимались огородничеством и торговлей, содержали закусочные и прачечные. Кто-то из них оседал надолго, другие приезжали сезонно. Одни проживали компактно в пределах городских территорий, другие рассеивались по всему пространству Дальнего Востока. В городах формировались китайские и корейские кварталы и слободки, развитие которых пыталась регламентировать городская администрация. История формирования китайских кварталов в городах Владивосток, Хабаровск, с. Никольское (Никольск-Уссурийский), Благовещенск и др. описана в публикациях отечественных исследователей [9; 10]. В значительно меньшей степени представлена история расселения китайцев, корейцев, их деятельность за пределами городов, на территории Дальнего Востока, что можно объяснить скудостью источниковой базы.



Китайская кумирня во Владивостоке.

Рис. 2. Китайская кумирня, культовое сооружение Владивостока нач. XX в. [11]

Как известно, история кумирни, храма, исповедовавшегося в них культа, история общины, сформированной прихожанами, создается на основании письменных свидетельств. Храмовые стелы — важнейший источник сведений об истории самого культового сооружения и его общины (Рис. 3).

Уточним этимологию названия места, где была обнаружена стела. В переводе с китайского языка Давайцзы 大崴子 означает «излучина реки, расщелина в горе». И действительно, в излучине реки того же названия, впадающей в бухту Майтун (от китайского *маитунь* 螞蟻屯 — «муравьиное селение», в 1974 г. была переименована в Муравьиную бухту), находились многочисленные фанзы проживавших здесь китайцев и корейцев. Многие жители Приморского края по привычке именуют это место «Тавайза».

Приведем сведения более позднего из доступных нам источников, — «Словаря китайских топонимов на территории Советского Дальнего Востока» 1975 года, который свяжет нынешнее наименование с прежним названием: «Тавайза (Муравьиный) — мыс на берегу Муравьиного залива на территории Артемовского горсовета в Приморском крае. Название китайское, образовано от Давэйцзы — Большая гора» [12, с. 104].

«Географическо-статистический словарь Амурской и Приморской областей», опубликованный в год строительства храма, предоставляет более полную информацию: «ТАВАЙЗА или Та-вай-цза — небольшая бухта Приморской обл., Южно-Уссур. края, в Уссурийском заливе, на полуострове Муравьева-Амурского, к северо-востоку от бухты Горностай. Она имеет расстояния между крайними мысами не много более 1 версты и углубления в полуостров 200 саж. и отмелье берега, близ которых лежит много камней. В бухту впадает речка того же названия, имеющая длины до 8–10 верст. По берегам бухты встречается каменноугольный известняк» [13, с. 403].



Рис. 3. Каменная стела возле храма Конфуция 孔子廟 (Харбин, КНР), на которой приведено описание истории создания культового сооружения, обозначены имена его основателей.

Фото автора

Тавайза издавна славилась обилием известкового камня по ее берегам, о чем свидетельствует недавно опубликованная богато иллюстрированная монография, посвященная истории китайской диаспоры на протяжении с 1870-х гг. до 1938 г., времени массового выселения китайцев и корейцев с территории Дальнего Востока СССР: «Известковый камень добывался на берегу Уссурийского залива в бухте Тавайза (сейчас — бухта Муравьиная)... В 1874 году у китайцев было куплено 7568 пудов (101 тонна) гашеной извести. В 1876 году работы по обжигу извести были отданы подрядчику Ю Анлаю» [14, с. 12].

Из местных жителей формировались артели работников со своими подрядчиками, которые вели заготовку извести, осуществляя на месте обжиг и гашение, а затем поставляли ее на строительные рынки Владивостока и других городов Приморья [14, с. 12]. В южной части бухты, по свидетельству старожилов, когда-то стояли печи для обжига извести, находилась небольшая кузница, ушедшая со временем под воду.

Проживавшие в Приморье, в том числе и на Тавайзе китайцы подрывались на рубку леса, заготовку и вывоз бревен и пиломатериалов. Да и в каботажных перевозках, грузовой транспортировке бревен, прочих грузов, прибрежных пассажирских перевозках в Южно-Уссурийском крае также зачастую преобладали китайцы и корейцы, владельцы грузовых парусно-гребных шаланд и сампанов.

Участники осенней экспедиции 2006 г., сотрудники ИИАЭ ДВО РАН написали небольшой отчет по результатам обследования памятника. Выдержки из документа, описывающего стелу, мы с их любезного согласия приводим ниже:

«Стела представляет собой прямоугольную каменную плиту со скошенными углами на верхнем конце. Нижняя часть стелы косо обломлена, так что её сохранившаяся высота 1,55–1,65 м. Ширина стелы 0,65 м, толщина 0,22–0,25 м. Узкие боковые грани обработаны параллельными бороздками, идущими в горизонтальном направлении, либо наклонными вправо, или влево под углом в 45 градусов. Бороздки определенного направления образуют треугольную зону. В смежных треугольных зонах бороздки идут в разных направлениях. Лицевая поверхность стелы покрыта слоем цементного раствора толщиной в несколько миллиметров. На ней выгравированы вертикальные строки из китайских иероглифов. В верхней части стелы горизонтальной строкой сделано заглавие из двух иероглифов, читающихся справа налево: 廟誌 «мяо чжи»: «Описание храма». Размеры иероглифов заглавия: высота 10, ширина 15 см. Размеры иероглифов текста надписи примерно 3 x 3 см. Основной текст надписи выполнен в 13 вертикальных строк... 13-ая строка значительно короче остальных, она содержит дату написания стелы. Так как нижний край стелы обломлен и примыкающая к нему зона на ширину

5–10 см лишилась слоя цементного покрытия, строки текста не сохранились полностью. Сохранившийся текст насчитывает по 26–30 знаков¹: 1 строка — 26; 2-ая — 28; 3-я — 27; 4-ая — 27; 5-ая — 28; 6-ая — 27; 7-ая — 28 (31)²; 8-ая — 30 (27); 9-ая — 27; 10-ая — 27 (29); 11-ая — 26; 12-ая — 28 (36)³; 12-ая дополнительная — 8⁴; 13-ая — 12 (11)... На обратной стороне стелы, по её центру есть вертикальная строка из четырех больших иероглифов высотой 24–34 см и шириной 20–26 см каждый: «Храни страну, помогай народу!» (*xu go ю минь* 護國佑民) [15].

Подводя итог обследованию стелы, ученые предположили, что на этом месте когда-то был возведен конфуцианский храм, в котором помещалось изображение матери государя, «царствовавшей тогда... императрицы Цы-си»⁵.

К настоящему времени какой-либо дополнительной информации о существовании храма в бухте Муравьиная не обнаружено. Стела поможет нам частично восстановить его историю. Текст стелы повествует о том, как жители окружавших Тавайзу селений решили совместными усилиями на собранные средства построить общественную кумирню-храм.

Немаловажную роль при этом сыграло следование архаичным правилам поклонения божествам-защитникам, благодетелям мирской жизни поселян. Строительство, по свидетельству памятника, было задумано с целью отблагодарить божественные силы, «которые всеблагой милостью дэ 德 покровительствуют всему сущему» под небесами.

В результате инициативной деятельности выборных лиц, в тексте упоминаются имена самых щедрых жертвователей, а также тех, кто принял активное

¹ Приведенное количество иероглифов в строке не совпадает с нашими подсчетами, обозначенными цифрой в скобках. Несовпадения разъяснены в подстрочнике, восстановленный текст стелы приводится далее.

² Строка разделена в нижней ее части на две строчки более мелких иероглифов, обозначающих два имени.

³ Двенадцатая строка начинается ниже других, на уровне 15-го иероглифа предыдущей 11-й строки. После первых двух иероглифов она делится на две строки, заполненные более мелкими иероглифами, их 32, они обозначают имена 11 человек, участвовавших в создании храма и «совместно установивших» стелу. 23 фамильных иероглифа различимы, девять утрачены. Завершается строка еще двумя иероглифами больших размеров.

⁴ Двенадцатая дополнительная строка начинается левее, на уровне 19-го иероглифа 11-й строки. Она составлена двумя параллельно написанными именами по три мелких иероглифа и заканчивающаяся двумя стандартных размеров знаками: 敬書 «цзин шу» — «с почтением написали».

⁵ Вдовствующая императрица Цы-си 慈禧太后 (1835—1908) доминировала на заключительном этапе правления империи Цин 清朝 (1644—1912). С 1861 по 1908 гг. Цы-си сосредоточила в своих руках всю полноту верховной власти в Китае.

廟誌

謹按說文廟貌觀構宮塑像□享祀昭誠敬也社叢生叢土示地神□
壇無寶製虽不同其為鑄金之遺意則一故德被萬世者立廟以祀之功在地
方者立社以祀之我朝列 聖相承迄今已二百餘年先被表格上下神示相
和呵護靈應層見迭出惟天后 聖母其顯佑為尤著嘉號榮封凡海口□
立廟以致祭海參歲僻處東溟距京師萬里迤來榛柘日闢財貨日增商賈輻
輳華夷相安皆神力也東去百餘里有此謂大嶺子者為華人蟻聚之處□
錫福咸被鴻庥使非立廟致祭何以仰答神功有首事 張鳳齡
周興和 唱義捐納□
好善諸君子助捐制錢若干乃拓地營工於 光緒甲午年甲戌月而功成主
像為天后 聖母陪像為地庇諸神於鑠哉詢盛事也安瀾靜浪帆檣嬈□
之航山奠土平磅礴凝器車之瑞麻和詎有量哉工竣後撰文勒石置諸廟□
一以誌創建之盛舉足驗聲靈一以冀後之賢者成東助於無穹云

公會
郭美□□□
石□□
熱□
徐明堂□
王國章□
敬書

大清光緒貳拾年九月吉日

Рис. 4. Реконструкция надписи на каменной стеле бухты Муравьяная

участие в строительстве, и было возведено культовое сооружение. По свидетельству стелы, храм — более величественное сооружение. Кумирня создается для почитания «божеств деревьев и растительности, духов земли», которые не относятся к пантеону небесных божеств, поэтому это обычно небольшое сооружение, в алтаре которого не устанавливается ничего ценного. Храм — сооружение более торжественное, нежели кумирня, которое иногда украшается колоннами.

О каком божестве, которого «славят [правители], награждая пышными именами, в каждом морском порту... строят храмы и совершают в её честь жертвоприношения», идет речь в тексте стелы? Скорее всего, на Тавайзе был сооружен не конфуцианский и не чисто буддийский храм, поскольку в тексте упоминается имя Небесной царицы, Совершенномудрой матушки (*Тянь-хоу шэн-му* 天后聖母). Так в Китае принято величать богиню Ма-цзу 媽祖, покрови-

вительницу мореплавателей, путешественников и торговых людей¹. В образе Ма-цзу простонародные верования соединились с буддизмом и даосизмом, при этом говорить об исключительно буддистском храме нет достаточных оснований при отсутствии дополнительных сведений о культовом сооружении, некогда существовавшем в бухте Муравьиная.

Культовый богини Ма-цзу, относящейся к даосскому пантеону, зародился в X—XI вв. в провинции Фуцзянь, откуда широко распространился среди жителей приморских провинций материкового Китая (Шаньдун, Ляонин, Чжэцзян, Гуанчжоу, Цзянсу, Аньхой и проч.). Вместе с мореплавателями, торговыми людьми, путешественниками Ма-цзу пересекла моря и океаны, обосновавшись в Корее, Японии, странах Южных морей, на Тайване.

Предания связывают Ма-цзу с именем реальной девушки по фамилии Линь, проживавшей в VIII в. (по некоторым источникам в X в.) на острове Мэйчжоу 湄州島 в пров. Фуцзянь. Её удивительная способность помогать терпящим бедствие на море была замечена еще при жизни, но в большей степени проявилась после её смерти. Поначалу ей поклонялись простолюдины, создавая для нее небольшие кумирни. В 1156 г. по приказу императора был воздвигнут храм в ее честь. Постепенно слава о ней распространилась в Поднебесной. В 1278 г. правитель империи Юань 元朝 (1271—1368) Хубилай удостоил ее почетным титулом «Небесная наложница» (*Тянь-фэй* 天妃). Император Цяньлун 乾隆 в 1737 г. возвеличил ее звание до «Небесной царицы» (*Тянь-хоу* 天后) [17, р. 145—147]. Ей молились перед выходом в море, обращались за помощью и покровительством².

¹ Об этом свидетельствуют, в частности, «Записи проявлений совершенномудрой природы Небесной наложницы Тянь-фэй» (*Тянь-фэй сянь шэн лу* 天妃顯聖錄) [15], — один из значимых источников, повествующих о народных верованиях и преданиях, легендах и чудесах, связанных с именем богини Ма-цзу, начиная со времен правления империи Сун 宋朝 (960—1279).

² В 1879 г. китайское правительство направило в Россию для переговоров об условиях возвращения Илийского края под юрисдикцию Китая полномочного министра Чун Хоу 崇厚 (1826—1893). В те времена подобные миссии отправлялись из Китая морем, покидая Шанхай на корабле. Чун Хоу накануне отправления в Россию обратился с просьбой построить в устье р. Хуанпу храм в честь богини-покровительницы Ма-цзу, предложив использовать часть средств, отпущенных на нужды миссии, для возведения храма. Переговоры, как известно, завершились в том же году заключением Ливадийского договора. Между тем, китайское правительство отказалось ратифицировать договор, а Чун Хоу за «превышение полномочий» был приговорён к смертной казни, но по ходатайству российской миссии в Пекине был помилован. Договор в 1881 году был все же подписан в Петербурге. Строительство храма богине Ма-цзу в Шанхае, из-за отсутствия достаточного количества финансов, было завершено лишь через пять лет [18, с. 430].



Рис. 5. Выполненная из яшмы статуя богини Ма-цзу, установлена в храме Чжэньланьгун 鎮瀾宮 на Тайване.
Фото автора

Божественная Ма-цзу обычно изображается сидящей на облаке, идущей по волнам, либо восседающей на троне (Рис. 5). Она равнозначна императору в своем величии. Ей подчинены и прислуживают два демоноподобных чудища, изображения и статуи которых присутствуют в храмах Ма-цзу, — краснотелый гигант («Держащий ухо по ветру», Шунь-фэн-эр 順風耳) с рогами на голове и рукой, приложенной к уху (слышит на тысячу ли), и синеликий, смотрящий из-под ладони вдаль монстр («Видящий на тысячу ли», Цянь-ли-янь 千里眼).

Статуя одной из самых почитаемых на Тайване богини морей Ма-цзу установлена в храме Чжэньланьгун 鎮瀾宮 в Дацзя 大甲, пригороде Тайчжуна 臺中. Ежегодно перед днём рождения богини, который традиционно отмечается на 23-й день третьего лунного

месяца, поклонники храма устраивают 9-дневную пешую процессию через весь остров. Девятидневное паломничество Ма-цзу — одно из самых крупных религиозных мероприятий. Во время процессии статуя Ма-цзу преодолевает на плечах паломников более 300 км и посещает шесть храмов в четырёх уездах Тайваня, в среднем в ней принимает участие более 1 млн. человек. Всего на Тайване насчитывается более 10 млн. поклонников богини Ма-цзу. В 2004 году телеканал Discovery назвал священное паломничество поклонников Ма-цзу храма Чжэньланьгун на Тайване одним из трех главных мировых религиозных праздников, наравне с паломничеством в Мекку (хадж) и индуистским обрядом купания в Ганге. В 2009 году ЮНЕСКО включила верования и обычаи Ма-цзу в список нематериального культурного наследия человечества¹.

¹ О безмерном почитании богини Ма-цзу в наши дни, поклонении ей свидетельствует небольшой эпизод из современной жизни Тайваня. Основатель и председатель правления компании Foxconn Терри Го Тай-мин 郭台銘 решил баллотироваться на пост президента Тайваня в выборах 2020 года. Этому шагу крупного бизнесмена способствовала, по его словам, сама богиня Ма-цзу, посетившая его во сне в ночь на 17 апреля 2019 г. и повелевшая направить усилия на благо тайваньского народа. На следующий день на Тайване произошло ощутимое землетрясение. Злые языки утверждали, что в этом проявилась воля божеств,

В традиционном Китае храм или кумирня могли быть местом поклонения жителей одной деревни, а также находиться в общем пользовании и управлении нескольких деревень. Велика была роль деревенской интеллигенции и сельской администрации, пользовавшейся авторитетом среди сельчан, в строительстве святынь. Они формировали общину, объединявшую жителей нескольких деревень. Во главе общины стояли выборные руководители; эту должность получить было непросто, но почетно, иногда она переходила по наследству.

С инициативой по сбору средств на строительство культового сооружения в Тавайзе выступили «главные распорядители» (*шоу ши* 首事) Чжан Фэн-лин и Чжоу Син-хэ. Должность распорядителя предполагала руководство процедурой исполнения религиозных церемониальных обрядов, на него также возлагалась обязанность сбора пожертвований. Обычно распорядители выбирались из числа наиболее щедрых прихожан-жертвователей. В тексте упоминаются собранные «государственные деньги», медные монеты казенного образца с квадратным отверстием, в русском языке ранее называвшиеся «чохами».

Помимо небесных богов, покровительствующих мирным жителям, благодарность в тексте стелы выражена и по отношению к земным божествам, правителям династии, которые «уже более двухсот лет наследуют один другому, слава [об их совершенном правлении] распространена повсеместно, на небесах и на земле».

Конец XIX — начало XX вв. были отмечены количественным ростом жителей и экономическим процветанием Владивостока, названного в тексте стелы китайским именем Хайшэньвай 海參崴. Бывший еще недавно «захолустным местом», где отсутствовали признаки цивилизации, город постепенно превратился в культурный и экономический центр Дальнего Востока, боевой форпост России. Что немаловажно, и это отмечено в тексте стелы, местные жители, как китайцы, так и «варвары», живут здесь в мире и согласии. За постоянный рост «имущества и богатств», а также мирную жизнь поселян следует благодарить, по мнению строителей храма, богиню Ма-цзу.

В тексте перечисляются имена людей, всего — 15 фамилий, кто так или иначе был связан с сооружением храма. Им, членам сообщества, была

возмущенных наглостью Терри Го, — дескать, ничего такого ему не советовали. Кстати сказать, летние внутрипартийные предварительные выборы 2019 г. Го Тай-мин проиграл.

Заместитель главы Генеральной ассоциации даосизма, известная тайваньская телеведущая Юй Мэй-жэнь 于美人, выступая на пресс-конференции, посвященной предстоящему в апреле 2021 г. паломничеству богини Ма-цзу, сказала: «После пандемии миру нужен источник тепла и сострадания. Ма-цзу защищала нас сотни лет. Мы должны поделиться её милосердием с миром» [Электронный ресурс]. URL <https://ru.rti.org.tw/news/view/id/94164> (дата обращения: 07.01.2022).

предоставлена почетная обязанность в заранее выбранный «благоприятный день» совместно установить памятную стелу. По всей видимости, это были самые активные жертвователи и участники строительства. Помимо «главных распорядителей», указаны также имена людей, «почтительно начертавших» надпись на камне. К сожалению, часть имен утрачена, некоторые иероглифы восстановлены не полностью.

Строительные работы по возведению культового сооружения обычно длились годами в зависимости от поступления средств. Как свидетельствует надпись на стеле, строительство было завершено «в месяц *цзя-сю* 甲戌 года *цзя-у* 甲午 [правления императора] Гуан-сюя 光緒». Это период времени между сельскохозяйственными сезонами «холодные росы» (*хань лу* 寒露) и «началом зимы» (*ли дун* 立冬) по китайскому лунному календарю. По солнечному календарю этот промежуток может быть соотнесен с временным отрезком, начиная с 8–9 октября по 8–9 ноября 1894 г.

Заключает текст дата, — «девятый месяц двадцатого года эры правления Дайцинского [императора] Гуансюя», что по Григорианскому календарю соответствует промежутку времени с 29 сентября по 28 октября 1894 г. Обе даты соотносимы, они обозначают время изготовления стелы в канун завершения строительства храма.

Можно высказать предположение, что утрачен храм был в 1920—1930-е гг., с началом ужесточения советской антирелигиозной политики, направленной на ликвидацию культовых организаций, и депортацией китайцев из Приморья. По свидетельству старожилов, одно время, до выселения в 1937 г. в Казахстан, здесь проживали и корейцы, которые также могли посещать культовое сооружение. Возрождению этих мест способствовало создание в бухте Муравья пионерского лагеря, дата основания которого установлена документально, — 1962 год.

О состоянии памятника и необходимости сохранения его для потомков в своем отчете писали участники экспедиции 2006 г.:

«Во время осмотра стела валялась на земле. Её лицевая поверхность неоднократно окрашивалась масляной краской — под слоем коричневой местами виден слой синей краски. Толстые слои краски частично скрыли некоторые иероглифы... нижняя часть стелы отломлена и к настоящему времени утрачена. Цементный слой, на котором выгравированы иероглифы, местами отслоился, образуя лакуны в тексте. Дальнейшее пребывание стелы в её нынешнем состоянии может привести к ещё более серьёзному повреждению её текста под воздействием природного и человеческого факторов» [15].

Разделяя мнение ученых, отметим, что столь важный эпиграфический памятник конца XIX века, который содержит уникальные сведения о жизни китайской общины на юге Дальнего Востока России, требует бережного

к нему отношения. Для сохранения стелы следует переместить ее в более благоприятные условия, к примеру, отдать на постоянное хранение в музей истории Дальнего Востока имени В.К. Арсеньева для проведения дальнейших исследований памятника и обзора посетителями.

Уникальная находка неподалеку от портового Владивостока свидетельствует о том, что богиня даосского пантеона Ма-цзу обрела своих поклонников, выходцев из Китая, которые в далекой северной России возвели культовое сооружение в ее честь. К настоящему времени это, пожалуй, единственное свидетельство о существовании в пределах России храма богини-покровительницы мореплавателей Ма-цзу.

Ниже приводится восстановленный и размеченный, то есть дополненный пунктуационными знаками, текст надписи на каменной стеле. Количество иероглифов в строке неодинаково, от 26 и более. По всей вероятности, при падении стелы нижняя часть камня оказалась поврежденной, в результате были утрачены иероглифы нижней части текста. Основываясь на анализе сохранившихся отрезков, можно предположить, что изначально в строке было по 30 иероглифов. Исходя из этого предположения, мы дополнили строки недостающим числом иероглифов, обозначив их знаком □. Так же обозначены и неразличимые иероглифы. Утраченные и предположительно восстановленные части текста помещены в <скобки>.

廟誌

謹按：《說文》廟訓貌，構宮塑像，□享祀昭誠敬也。社叢示、叢土示、地神□□□□ (1:26)

壇無寶，製虽不同，其為鑄金之遺意則一。故德被萬世者，立廟以祀之；功在地 (2:28)

方者，立社以祀之。我朝列¹聖相承，迄今已二百餘年，光被表，格上下，神示相 (3:27)

和呵護，靈應層見迭出。惟天后聖母，其顯佑為尤著，嘉號榮封，凡海口□□ (4:27)

立廟以致祭。海參巖僻處東溟，距京師萬里，迺來榛枿日闢，財貨日增商賈輻 (5:27)

輳，華夷相安，皆神力也。東去百餘里，有此謂大巖子者，為華人蟻聚之處，□□ (6:27)

錫福，咸被鴻庥，使非立廟致祭，何以仰答神功？有首事張鳳齡、周興和唱義，捐納□□ (7:31)

¹ Пустое место, пробел между иероглифами присутствует в строках 3, 4, 7, 8, 9. Подразумевает выражение почтения к следующему за ним иероглифу, обозначающему девиз правления, почетный титул императора, именование божественной Ма-цзу.

好善諸君子，助捐制錢若干，乃拓地營工，於光緒甲午年甲戌月而功成，主 (8:27)

像為天后聖母，陪像為地底諸神，於鑠哉！詢盛事也。安瀾靜浪，帆檣嫋□□ (9:27)

之航，山奠土平，磅礴凝器車之瑞，庥和詎有量哉！工竣後，撰文勒石置諸廟□， (10:29)

一以誌創建之盛舉，足驗聲靈；一以冀後之覽者，成東助於無穹云。 (11:26)

公會郝殿臣、郭求□、□□云、林□賓、徐照東、曾文同、梁寶、石廷木，□□□，□□治，紀福柱全立 (12:36)

王錦廷、王國章敬書 (12a:8)

大清光緒貳拾年九月吉日 (13:11)

Описание храма

Разъяснение: в «Словаре происхождения китайских иероглифов» *Шо вэнь* 說文[解字] [произношение и значение иероглифа] мяо 廟 толкуется как мао 貌¹, [когда] возводится храм гун 宮, устанавливаются статуи [и изображения], совершаются жертвоприношения, чтобы выразить искреннее уважение. Божества деревьев и растительности, духи Земли кумирни 社 <...не относятся к пантеону небесных божеств>, в [её] алтаре нет ничего ценного, облик и убранство [храма 廟/廟 и кумирни 社] различны, [но] их идея, воплотившаяся в наследии чистого [букв.: отлитого] золота [традиций] предшествующих поколений, едина. А посему [божествам], которые всеблагой милостью дэ 德 покровительствуют всему сущему [под небесами], строят храмы 廟 для поклонения. [А духам], которые совершают <благодеяния> в пользу местных [жителей], возводят кумирни 社 и приносят жертвоприношения.

Правители нынешней династии уже более двухсот лет наследуют один другому, слава [об их совершенном правлении] распространена повсеместно, на небесах и на земле². Небесные и <земные божества>, находясь в добром согласии, оберегают [нас, жителей], постоянно проявляясь в чудотворных деяниях.

¹ В «Словаре происхождения китайских иероглифов» (*Шо вэнь* 說文) записано: «Храм мяо 廟 [читается как] мао 貌 [иное написание 貌 «внешний вид, форма»] — это [место] почитания предков... [Написание] в древнем языке — 廟». 「廟，尊先祖貌也...。廟，古文。」 [19].

² «Распространяться повсеместно, на небесах и на земле» 光被四表，格於上下，— цитата из раздела «Яо дэнь» 堯典 «Чтимой книги» (*Шан шу* 尚書), где описываются дела и высказывания легендарного императора Яо.

Чудодейственную и исключительную милость Небесной царицы, Совершенномудрой матушки Тянь-хоу шэн-му 天后聖母, [богини-спасительницы мореплавателей и торговцев], славят [правители], награждая пышными именами, в каждом морском порту <...> строят храмы и совершают в её честь жертвоприношения.

Хайшэньвай¹ находится уединенно в Восточно-Китайском море 東溟², удален от столицы на десять тысяч ли. В этом еще недавно захолустном месте 榛樸³, имущество и богатства растут день ото дня, <торговцы и предприниматели> прибывают [отовсюду]. Китайцы и не китайские народы [варвары] 華夷 благодаря проявлению чудотворной божественной силы [Ма-цзу] живут в мире и согласии.

Немногим более ста ли на восток [от Хайшэньвая] и расположено это место, именуемое Давайцзы 大歲子. Здесь собралось бесчисленное множество китайцев 蟻聚⁴, <...> всем ниспослано благоденствие, жаловано безграничное покровительство. Если не возвести храм и не совершать жертвоприношения, как отблагодарить за несравненную божественную заботу? Главные распорядители Чжан Фэн-лин 張鳳齡 и Чжоу Син-хэ 周興和 выступили с великим почином, внесли пожертвования. <Склонные творить добрые дела> благородные прихожане, люди высоких моральных правил [откликнулись и] поддержали, пожертвовав определенную сумму государственных денег. И тогда была подготовлена площадка и начато строительство. В девятом месяце цзя-сю 甲戌 года цзя-у 甲午 [правления императора] Гуан-сюя 光緒 дело было успешно <завершено>.

О, какое великолепие! Рядом с главным образом Небесной царицы, Совершенномудрой матушки Тянь-хоу шэн-му 天后聖母 помещены изображения земных божеств, заступников и покровителей.

[Исполнено] великое дело. [Воцарились] мир и согласие, мореплавание безопасно⁵ <...>, горы и земля в покое, повсюду счастливые знамения

¹ Хайшэньвай 海參崴 — китайское название Владивостока.

² Дунмин 東溟 — Восточно-Китайское море. Ошибочно, по всей видимости, подразумевается Восточное море 東海, корейское название Японского моря.

³ По нашему мнению, иероглиф 樸 написан неверно, вместо ключа «дерево» 木 должно быть сокращенное начертание ключевого знака 犬 в левой части иероглифа. Устойчивое словосочетание 草莽 榛樸, сокр. от: 草莽 榛樸 草莽 榛樸, лу ши пи 草莽 榛樸, 鹿豕 榛樸 означает дикое, варварское место, букв.: «дикие заросли, где свободно бродят олени и кабаны», где отсутствуют культура и цивилизация.

⁴ И цзю 蟻聚 — кишмя кишат, как муравьи.

⁵ Букв.: «волны стихли и улеглось волнение, парус и мачта в соответствии» 安瀾靜浪, 帆檣之航.

благоденствия и справедливости. Все это проявления безграничного благожелательного покровительства [Ма-цзу]!

По завершении строительства была вырезана надпись на камне, который установили у храма 廟 <...>, чтобы, во-первых, увековечить это великое деяние, в полной мере свидетельствовать о славе и могуществе божества. Во-вторых, выразить надежду, что помощь и поддержка [храму со стороны] тех, кто будет читать стелу на Востоке, будет безграничной.

[Стелу] совместно установили члены сообщества Хао Дянь-чэнь 郝殿臣, Го Цю 郭求, 郭求 云, Линь 林 賓, Сюй Чжао-дун 徐照東, Цзэн Вэнь-тун 曾文同, Лян Бао 梁寶, Ши Тин-му 石廷木, 曾治, Цзи Фу-чжу 紀福柱.

Ван Цзинь-тин 王錦廷, Ван Го-чжан 王國章 почтительно начертали надпись.

Благоприятный день девятого месяца два<дцатого года> [правления] Дайцинского [императора] Гуан-сюя.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Врядий С.Ю. Каменная стела бухты Муравьиная // Известия Восточного института, 2019. № 3. С. 6—20.
2. Хейдок А.П. Звёзды Маньчжурии: Рассказы / состав. А. Колесов; примеч. Н. Белоглазовой; состав. и вступит. ст. А. Лобычева (Серия «Восточная ветвь») Владивосток: Альманах «Рубеж», 2011. 336 с.
3. Калиберова Т. Дом для Будды: на Тавайзе найдены следы древнего храма // «Владивосток», 25 октября 2006 г. № 159 (37—45).
4. Артемьев А.Р. Буддийские храмы XV в. в низовьях Амура / РАН, ДВО; Ин-т истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока. Владивосток: К и партнеры, 2005. 201 с.
5. Головачев В.Ц., Ивлиев А.Л., Певнов А.М., Рыкин П.О. Тырские стелы XV века: Перевод, комментарии, исследование китайских, монгольского и чжурчжэньского текстов. М.: Наука, 2011. 320 с.
6. Пржевальский Н.М. Путешествие в Уссурийском крае. 1867—1869 г. СПб: Тип. Н. Неклюдова, 1870. 369 с.
7. Арсеньев В.К. Краткий военно-географический и военно-статистический очерк Уссурийского края. 1901—1911 // Собр. соч. в 6 т. Владивосток: Тихоокеанское издательство «Рубеж», 2012. Т. III. С. 63—322.
8. Браиловский С.Н. Тазы или удиһэ: Опыт этногр. Исслед / С.Н. Браиловский. Санкт-Петербург: тип. кн. В.П. Мещерского, 1902. 223 с.
9. Сорокина Т.Н. Китайские кварталы дальневосточных городов (конец XIX — начало XX в.) / Диаспоры, 2001. № 2—3.

¹ Изображен иероглиф 曾, вариант написания 曾.

10. *Нестерова Е.И.* Атлантида городского масштаба: китайские кварталы в Дальневосточных городах (конец XIX — начало XX в.) // Этнографическое обозрение, 2008. № 4. С. 44—58.

11. В память пятидесятилетия основания города Владивостока и присоединения Уссурийского края. 1860—1910. Владивосток, 1910. 80 л. [Электронный ресурс] // Мировая цифровая библиотека World Digital Library. Библиотека Конгресса URL: <https://www.wdl.org/en/item/24861/> (дата обращения: 06.01.2022).

12. *Соловьев Ф.В.* Словарь китайских топонимов на территории Советского Дальнего Востока. Владивосток: Институт истории, археологии и этнографии народов дальнего Востока. Для служебного пользования. 1975. 222 с.

13. *Кириллов А.В.* Географическо-статистический словарь Амурской и Приморской областей, со включением некоторых пунктов сопредельных с ними стран / Сост. преп. Благовещ. муж. гимназии Александр Кириллов. Благовещенск: тип. т-ва Д.О. Мокин и К°, 1894. 543 с.

14. *Анча Д.А., Мизь Н.Г.* Китайская диаспора во Владивостоке: страницы истории / Изд. второе, доп. Владивосток: Дальнаука, 2015. 310 с.

15. *Ивлиев А.Л.* О стеле в районе мыса Черепахи. Рукопись.

16. Тянь-фэй сянь шэн лу (Записи проявлений совершенномудрой природы Небесной наложницы Тянь-фэй). Сборник документов по истории Тайваня. Наньтоу, 1996. 86 с. 天妃顯聖錄。台灣歷史文獻叢刊。南投，1996年。86頁。

17. *Maspero, Henri.* Taoism and Chinese Religion. Translated by Kierman Frank A.Jr. Amherst, University of Massachusetts Press, 1981. 578 p.

18. Циндай Ма-цзу данъань шилiao хуйбянь (Собрание материалов о Ма-цзу из цинских архивов). Пекин: Чжунго данъань чубаньшэ, 2003. 431 с. 清代媽祖檔案史料匯編。北京：中国档案出版社，2003年。431頁。

19. Шо вэнь (Словарь происхождения китайских иероглифов). [Электронный ресурс] 說文 // 漢語多功能字庫 Multi-function Chinese Character Database URL: <http://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Lexis/lexi-mf/search.php?word=%E5%BB%9F> (дата обращения: 05.01.2022).

Ислам



Ли Синь, И.С. Поздняков

Амурский государственный университет,

Хэйхэский университет

НИУ Высшая школа экономики

ИССЛЕДОВАНИЕ РАЗВИТИЯ ИСЛАМА В КИТАЕ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ¹



История ислама в Китае насчитывает уже более тысячи лет. Пережив вместе с Китаем длительный процесс исторических перемен, восприняв влияние местных факторов, мусульманское сообщество Поднебесной стало единой и многообразной, важной составной частью китайской культуры. За последние десятилетия осуществления политики реформ и открытости взаимодействие китайских мусульман с внешним миром продолжает постоянно нарастать; как и весь китайский социум, мусульманское сообщество осуществляет модернизационное развитие и переживает большие перемены. При этом многообразие облика китайского ислама никуда не исчезает, напротив, становится еще более ярким.

Краткая историческая справка

В прежние исторические периоды ислам в Китае имел различные названия, например: «учение народа хуэй» (*хуэй цзяо* 回教), «чистое верное учение» (*цинчжэнь цзяо* 清真教), «аравийское учение» (*тяньфан цзяо* 天方教) и др. Считается, что знаковым событием, связанным с проникновением ислама в Китай, является исторически задокументированное посольство Арабского халифата в Китай эпохи Тан, во второй год периода *Юн-хуэй* (651 г.), когда

¹ Публикация подготовлена в рамках проекта Национального фонда по общественным наукам КНР, № 21BZJ017 本文系2021年国家社会科学基金项目《当代俄罗斯宗教学发展状况研究》(批准号: 21BZJ017)的阶段性成果

ко двору были принесены дары и устроена высочайшая аудиенция. После этого ислам начал постепенно проникать в страну главным образом благодаря торговым контактам. Ко времени эпохи Сун число мусульман, приезжающих в Китай и смешивающихся с местным населением, увеличилось; оставаясь в стране, их потомки постепенно сливались с ханьцами, формируя таким образом сообщество предков китайской мусульманской народности хуэй [1, с. 23]. Этот процесс занял несколько столетий. Ислам, пришедший на территорию района Синьцзян в X в., также прошел в своем развитии путь около семи-восьми столетий вплоть до XVIII в. Среди китайских народных меньшинств, традиционно исповедующих ислам, можно назвать хуэй, уйгуров, татар, киргизов, казахов, узбеков, таджиков, дунган, саларов, баоань и др. Кроме того, часть населения из числа ханьцев, монголов, тибетцев и дайцев также исповедует ислам [2]. Большинство китайских мусульман разделяют суннитское вероучение, и лишь малая часть принадлежит к последователям шиитского течения. Значительное число мусульман Китая проживает в Синьцзян-Уйгурском и Нинся-Хуэйском автономных районах, а также в пров. Ганьсу, Цинхай, Хэнань, Юньнань и др.

Общая характеристика современной ситуации

1. Количество мусульманского населения среди разных народов

(1) Народность хуэй. На данный момент численность народа хуэй составляет 10 586 087 чел., из которых 5 373 741 чел. — мужчины, 5 212 346 чел. — женщины. Среди 55 национальных меньшинств Китая народность хуэй занимает третье место по численности, уступая только чжуанам и маньчжурам. Хуэй обладает самой обширной географией расселения в Китае: Нинся, Ганьсу, Цинхай, Синьцзян, Хэнань, Хэбэй, Шаньдун, Аньхой, Пекин, Тяньцзинь и другие провинции, города, автономные округа, где представители данной народности распределяются сравнительно концентрированно.

(2) Уйгуры. Общая численность уйгурского населения в Китае составляет 10 069 346 чел., из которых 5 097 594 чел. — мужчины, 4 971 752 чел. — женщины. Среди национальных меньшинств Китая уйгуры занимают четвертое-пятое место по численности, уступая только чжуанам, маньчжурам, хуэй, и приближаются к тому, чтобы опередить народность мяо. Уйгуры главным образом проживают в Синьцзян-Уйгурском автономном районе, при этом уйгурское население особенно плотно сосредоточено в округах Кашгар, Хотан и Аксу. Кроме того, уйгуры также частично проживают в пров. Хунань (уезд Таоюань и городской округ Чандэ), Хэнань, в Пекине, а также в других провинциях и городах. Основу уйгурского этноса исторически составили пришедшие из степей Монголии предки уйгуров хуэйхэ и коренное население

оазисов Южного Синьцзяна. Масштабный процесс слияния этих национальных групп начался примерно в середине IX в., а к началу XVI в. они уже образовали цельную этническую структуру.

(3) Казахи. Общая численность казахского населения в Китае составляет 1 462 588 чел., из которых 747 368 чел. — мужчины, 715 220 чел. — женщины. Китайские казахи главным образом проживают в Или-Казахском автономном округе, Баркуль-Казахском и Моры-Казахском автономных уездах в составе Синьцзян-Уйгурского автономного района, некоторое число казахов проживает также в Аксай-Казахском автономном уезде пров. Ганьсу и в Хайси-Монгольско-Тибетском автономном округе пров. Цинхай.

(4) Киргизы. Общая численность киргизского населения в Китае составляет 186 708 чел., из которых 94 645 чел. — мужчины, 92 063 чел. — женщины. Большая часть китайских киргизов проживает в Кызылсу-Киргизском автономном округе в составе Синьцзян-Уйгурского автономного района, остальные представители киргизской народности проживают в Или, Тачэне, Аксу, Кашгаре и др. регионах. Несколько сотен представителей киргизской народности проживают также в пределах уезда Фуюй, в бассейне р. Нэньцзян, пров. Хэйлунцзян.

Киргизы имеют многовековую историю и яркие культурные корни, этот народ известен в мире своей щедростью и гостеприимством. Еще в III в. до н.э. предки киргизов жили в верхнем течении р. Енисей, занимаясь кочевым скотоводством, и этнически были связаны с гуннами, а затем часть киргизов переселилась в район горного хребта Тяньшань в Синьцзяне. В VII в. этот регион официально был присоединен к империи Тан.

(5) Узбеки. На данный момент общая численность узбекского населения в Китае составляет 15 000 чел., которые проживают главным образом в городах Северного Синьцзяна — Урумчи, Инин, Моры, Цитай, Тачэн, Южного Синьцзяна — Кашгар, Хотан, Яркенд, Каргалык, а также в других уездах и городах. Самое многочисленное узбекское население — в Инине.

(6) Татары. Общая численность китайских татар на сегодняшний день превысила 5 000 чел., это одно из самых малочисленных национальных меньшинств Китая. Татарское население территориально сосредоточено главным образом в городах Синьцзян-Уйгурского автономного района — Инин, Тачэн, Урумчи, в уездах Алтай, Цитай, Джимсар и в крупных городах Южного Синьцзяна.

(7) Таджики. Общая численность китайских таджиков составляет 51 069 чел.: 26 112 чел. — мужчины, 24 957 чел. — женщины. Китайские таджики проживают главным образом в Ташкурган-Таджикском автономном уезде, который находится в юго-западной части Синьцзян-Уйгурского автономного района, некоторая часть таджиков располагается южнее, в уездах Яркенд, Йогам,

Каргалык, Гума и др. Все перечисленные уезды имеют в своем составе таджикские национальные волости.

(8) Народность дунсян. Численность народа дунсян составляет 621 500 чел., из них 317 490 чел. — мужчины, 304 010 чел. — женщины. Представители народности дунсян в основном проживают в пров. Ганьсу, Дунсянском автономном уезде Линься-Хуэйского автономного округа, а также в Цзишишань-Баоань-Дунсян-Саларском автономном уезде. Остальные проживают в уезде Линься пров. Ганьсу, в уездах Хэчжэн, Гаунхэ, Канлэ, в городах Линься, Ланьчжоу, в районе Динси и Ганьнань-Тибетском автономном округе пров. Ганьсу и др. Кроме того, небольшая часть народности дунсян проживает на территории Синьцзян-Уйгурского автономного района, в пров. Цинхай и Нинся-Хуэйском автономном районе.

(9) Салары. Численность саларской народности в Китае составляет 130 607 чел., в том числе 66 281 чел. — мужчины, 64 326 чел. — женщины. Территории, где проживают представители данного этноса, располагаются главным образом в долине р. Хуанхэ в Сюньхуа-Саларском и Хуалун-Хуэйском автономных уездах пров. Цинхай, а также в Цзишишань-Баоань-Дунсян-Саларском автономном уезде пров. Ганьсу. Часть салар живет в г. Синин пров. Цинхай, в Хуаннань-Тибетском автономном округе, регионах Хайбэй и Хайси, в уезде Сяхэ пров. Ганьсу, г. Урумчи, уезде Инин Синьцзян-Уйгурского автономного района и др. регионах.

(10) Народность баоань. Народ баоань принадлежит к числу уникальных национальных меньшинств пров. Ганьсу. На данный момент общая численность представителей данного этноса составляет примерно 14 000 чел. Баоань проживают преимущественно в пров. Ганьсу и Цзишишань-Баоань-Дунсян-Саларском автономном уезде, остальные рассредоточены в Линься-Хуэйском автономном округе пров. Ганьсу, Ганьнань-Тибетском автономном округе, в г. Ланьчжоу и др. регионах [3].

2. Региональное распределение и некоторые особенности китайского мусульманского населения

Расселение китайских мусульман характеризуется широкой географией и точечной концентрацией, при этом самое большое их число сосредоточено в северо-западных регионах Китая. Эта часть страны характеризуется суровыми природными условиями и довольно низким уровнем экономического развития. В сравнении с центральной, восточной и юго-восточной частями Китая, мусульманскому северо-западу страны присущи еще некоторые заметные особенности. Во-первых, большинство населения здесь исповедует ислам. На данный момент количество мусульман в Китае составляет примерно 30 млн чел., примерно 2/3 из них проживают в северо-западных провинциях

и автономных районах — Шэньси, Ганьсу, Нинся, Цинхай, Синьцзян и др. Во-вторых, каждое из течений мусульманства обладает большим количеством последователей, при этом преобладающим во внутреннем разделении течений является суфийское учение, появившееся и достигшее своего расцвета на северо-западных территориях [4, с. 73—77]. В-третьих, на территориях, где проживает мусульманское население, представлены различные виды религиозных объектов: не только мечети, но и даотаны¹, мавзолеи гунбэй² и др. В некоторых местах можно обнаружить наличие сразу нескольких видов мечетей. В-четвертых, проживающее на северо-западе Китая мусульманское сообщество большое внимание уделяет религиозному образованию своих членов, и местная духовная атмосфера сильно насыщена религиозностью. Данный регион можно назвать особенным в силу того, что здесь существует духовная община, оказавшая наибольшее влияние на развитие китайского суфизма — мэнхуань. У термина «мэнхуань» предположительно несколько источников происхождения, чаще других встречается мнение, согласно которому это обозначение произошло от китайских слов «мэнфа», «хуаньмэн» [5, с. 72—74]. В самом общем понимании мэнхуань — это суфийская религиозная организация, несущая в себе черты традиционного китайского феодализма, пришедшая извне на территорию регионов Ганьсу, Нинся и Цинхай. Исторически идеологическим ядром религиозной организации мэнхуань является авторитаризм главы, наследственная система религиозного правления и строгая иерархия. Мэнхуань восприняла традиционные особенности китайского патриархального общества [6, с. 132—150], сосредоточив широкие полномочия в руках религиозного главы. Здесь религиозный наставник не только является духовным лидером, но и заметно воздействует на мирские дела.

¹ Даотан 道堂 — термин, используемый в суфийском течении китайского ислама для обозначения помещения для религиозных проповедей. Слово имеет арабское суфийское происхождение, означает «место для проповедей». Даотаны учреждаются проповедниками на частных началах и отличаются от общественных мечетей. Даотаны в китайских регионах Цинхай, Ганьсу, Нинся зачастую являются местами распространения отдельных мусульманских течений. Как только сформировалось некое течение или отдельный вид суфийского вероучения, то соответствующий даотан превращается в религиозный центр, откуда ведется управление десятками или сотнями мечетей, становясь основой религиозного управления.

² Мавзолей гунбэй 拱北: «гунбэй» является транскрипцией арабского слова, которое первоначально обозначало некую арочную конструкцию или склеп сводчатого типа. Внутри китайских территорий данный термин, главным образом, указывает на тип сооружений, схожий с гробницей основоположника суфийского течения ислама. Гунбэй является не только местом поклонения мусульман, но и выполняет роль места для проведения различных религиозных мероприятий и проповедей. Религиозными делами в гунбэй обычно ведают потомок хозяина гробницы или его родственники. При некоторых гунбэй также присутствует специальный орган управления, который отвечает за прием прихожан, занимается организацией религиозных мероприятий, ведает охраной мавзолея и т. д.

3. Религиозные течения

Своеобразие китайского ислама определяется, во-первых, его конфессио-нальной неоднородностью. В Китае распространены все три основных течения ислама — суннизм (*сунь ни пай* 遜尼派), шиизм (*ши е пай* 什叶派) и суфизм (*су фэй пай* 蘇菲派). Во-вторых, уникальный характер китайскому исламу придает тесная взаимосвязь с традиционными религиями страны (буддизм, даосизм, конфуцианство) и народными верованиями населения. Китайский ислам вобрал в себя многие специфические черты традиционной религиозной культуры, которая сильно повлияла на религиозное сознание и религиозную деятельность китайских мусульман. Большинство мусульман Китая — сунниты. Как известно, суннизм разделяется на четыре мазхаба — ханафитский, шафитский, маликитский и ханбалитский. Среди китайских мусульман наибольшее распространение получили ханафитский и шафиитский мазхабы [7, с. 430].

Преобладают последователи учения Абу Ханифа, они встречаются практически среди всех групп китайских мусульман (хуэй, уйгуров, саларов и др.). Часть мусульманских общин северо-запада Китая (уйгуры, салары, туркмены, хуэй) следуют учению имама Шафи. По свидетельству Г.Г. Стратановича, северная группа хуэй особо чтит и имама Азама, исламского учителя XVI в., а также его внука Аппака-ходжу [7, с. 430]. Впрочем, не все исследователи согласны с данной точкой зрения. Так, М.Я. Сушанло полагал, что «имам Азам» (Великий учитель) — это почетное имя Абу Ханифы, основателя старейшего суннитского мазхаба [8, с. 244].

В Китае в рамках ханафитского и шафиитского мазхабов сложилось несколько школ, которые действуют и в настоящее время. Это школы Гэдиму 格底木, Хуфэйе 虎非耶, Гэдилинье 格底林耶 и Ихэвани 伊合瓦尼. Школа Гэдиму («древняя») — самая старшая в китайском исламе. Ее последователи считают, что она была основана мусульманами-арабами еще в эпоху Тан. Остальные течения оформились значительно позже — в период Мин и Цин. Название школы Хуфэйе в переводе с арабского означает «бесшумный», «тихий». Вероятно, такое название школа получила в силу того, что ее последователи при чтении Корана считали необходимым соблюдение ровного дыхания и очень тихое произнесение стихов. Это течение ислама не имело единого центра, его представители постоянно путешествовали по мусульманским селениям Китая. Возникновение школы Гэдилинье — результат адаптации ислама к религиозным традициям Китая. Последователи этого течения восприняли некоторые стороны буддийской и даосской обрядности, в силу этого его иногда именовали «исламским даосизмом». Сторонники школы Ихэвани («братство») выступали с идеей реформы ислама, следуя принципам, запечатленным в Коране [9, с. 138].

4. Мечети

Китайские мечети по своим архитектурным характеристикам делятся на два вида: в основе первого лежит деревянная конструкция, воплощающая традиционный архитектурный стиль, и это относится к числу особенностей китайского ислама; второй вид мечетей в основе своей имеет арабский архитектурный стиль, используя некоторые черты местных китайских или национальных мечетей. По статистическим данным 2020 г., всего насчитывается 39 135 прошедших соответствующую регистрацию мечетей и других мусульманских помещений и объектов, а именно: 39 019 мечетей, 106 храмов и мавзолеев гунбэй, а также 10 мест для молитвы. См. таблицу ниже [10].

Таблица

Статистические данные о количестве мечетей в Китае в 2020 г.

Регион	Кол-во религиозных объектов	Регион	Кол-во религиозных объектов
г. Пекин	Мечетей – 82	пров. Хунань	Мечетей – 60
г. Тяньцзинь	Мечетей – 70	пров. Гуандун	Мечетей – 9, мест для молитвы – 3
пров. Хэбэй	Мечетей – 57	Гуанси-Чжуанский АР	Мечетей – 21
пров. Шаньси	Мечетей – 418	пров. Хайнань	Мечетей – 6, мест для молитвы – 1
АР Внутренняя Монголия	Мечетей – 106	г. Чунцин	Мечетей – 8
пров. Ляонин	Мечетей – 176	пров. Сычуань	Мечетей – 122
пров. Цилинь	Мечетей – 125	пров. Гуйчжоу	Мечетей – 190
пров. Хэйлунцзян	Мечетей – 84	пров. Юньнань	Мечетей – 867
г. Шанхай	Мечетей – 114	Тибетский АР	Мечетей – 4
пров. Цзянсу	Мечетей – 7	пров. Шэньси	Мечетей – 105
пров. Чжэцзян	Мечетей – 54	пров. Ганьсу	Мечетей – 4606
пров. Аньхой	Мечетей – 5	пров. Цинхай	Мечетей – 1327, мавзолеев гунбэй и храмов – 4
пров. Фуцзянь	Мечетей – 285	Нинся-Хуэйский АР	Мечетей – 4203, мавзолеев гунбэй и храмов – 102

Продолжение таблицы

Регион	Кол-во религиозных объектов	Регион	Кол-во религиозных объектов
пров. Цзянси	Мечетей – 5	Синьцзян-Уйгурский АР	Мечетей – 24 100
пров. Шаньдун	Мечетей – 5	Гонконг	5
пров. Хэнань	Мечетей – 416	Тайвань	6
пров. Хубэй	Мечетей – 929	Макао	1

5. Религиозное образование и исследовательская деятельность

Китайское мусульманское религиозное образование главным образом опирается на посещение образовательных учреждений при мечетях, школ по изучению священных текстов ислама, а также мусульманских учебных заведений нового типа. В Синьцзяне школы по изучению священных текстов ислама являются тем местом, где преподают и изучают ислам, а также готовят высококвалифицированных работников религиозной сферы. Самым древним и наиболее известным из подобного рода учебных заведений является «Саджиа Мадресе», основанная в Кашгаре Сатук Богра-ханом в X в. — во времена правления династии Караханидов (IX—нач. XIII вв.). «Саджиа Мадресе» в переводе с арабского языка означает «высшее училище канона и богослужения».

Вместе с развитием ислама такие школы по изучению священных текстов стали распространяться по всему Синьцзяну. К XIX в. во всех национальных меньшинствах, исповедующих ислам, образование стало полностью религиозным, учебные заведения по изучению священных текстов развивались и процветали.

В первые годы Китайской Республики Ян Цзэн-синь поощрял и поддерживал школы по изучению исламского канона, создаваемые китайскими муллами — ахунами. Во времена правления Шэн Ши-цзя постепенно стала складываться система народного образования, однако исламские школы по изучению священных текстов продолжали играть в Синьцзяне роль основных образовательных учреждений. Сразу после провозглашения КНР только в округе Кашгар таких учебных заведений — младшей, средней и высшей ступеней — насчитывалось при мечетях 145, функционировали также еще 45 исламских школ по изучению священных текстов.

В 50-ые гг. XX в. количество исламских школ, в которых изучали канон, в Синьцзяне уменьшилось. Согласно статистике 1954 г., во всем Синьцзяне имелось примерно чуть более 2600 исламских школ всех типов, а количество

обучающихся составило 100 000 чел. Во времена «культурной революции» в КНР исламские школы были запрещены. После начала политики реформ и открытости учебные заведения по изучению исламского канона стали возрождаться. В 1987 г. власти автономного района учредили Синьцзянский институт по изучению Корана. В 1989 г. во всем Синьцзяне количество групп в школах, изучавших ислам, достигло 938, а общее количество учащихся превысило 10 000 чел. В этот период растет число частных исламских школ. В 90-ые гг. XX в. исламские ассоциации различных регионов берут на себя ответственность учреждать новые религиозные школы; профессионалы с высоким уровнем религиозных знаний, патриотично настроенные священнослужители, пользующиеся среди населения авторитетом, занимаются подготовкой новых специалистов по изучению священных текстов [11].

Еще одним видом исламского религиозного образования в Китае является посещение школ при мечетях. Расцвет этого вида традиционного для китайского мусульманского общества религиозного образования приходится на середину эпохи Мин, его цель — распространение религиозного знания о священных исламских канонах, а также подготовка будущих поколений учителей и религиозных работников, которые могли бы распространять вероучение и возглавлять религиозную деятельность. Возникшая в средневековые система религиозного образования при мечетях берет свое начало от учебной традиции «Мадресе» (духовное училище), которые создавались при мечетях в мусульманских арабских государствах. Позднее в Китае данный формат получения знаний соединился с системой частного образования, основанной исламским книжником из пров. Шэньси Ху Дэн-чжоу 胡登洲 (1522—1597), жившим во времена эпохи Мин периода Цзя-цзин (1522—1566 гг.). Ху Дэн-чжоу обеспокоила ситуация, связанная с религиозным образованием в то время: «Недостаточно изучается священный канон, не хватает религиозно образованных людей, а потому вероучение передается не точно, не раскрывая полностью базовые принципы». Осознав эти проблемы, Ху Дэн-чжоу стал преподавать духовное учение у себя дома, читать проповеди и толковать смысл священных текстов, тем самым положив начало системе исламского образования. Впоследствии это начинание переросло в образовательные учреждения при мечетях и способствовало постепенному складыванию структуры систематического религиозного мусульманского образования.

Исламское образование при мечетях обычно включает в себя младшее и высшее отделения. Младшее отделение, именуемое также младшей исламской школой, как правило, принимает на обучение детей в возрасте 6–7 лет. Главными предметами для изучения в такой школе являются: на начальном уровне — чтение текстов на арабском языке, а также общие религиозные знания и понятия. При обучении на старшем отделении в высшей исламской

школе дается уже систематическое и специализированное религиозное образование и прививаются моральные принципы. Материалы, используемые в ходе обучения, обычно называются «13 священных книг» (однако на самом деле преподаются не все 13 канонических текстов). При изучении этих книг прежде всего делается акцент на самых главных классических произведениях: арабском оригинале «Корана» и авторитетных комментариях к нему, а также 6 главах «Сунны». Кроме того, преподаются религиозные доктрины и законы, основанные на вышеупомянутых толкованиях канонических книг. Данные учебные материалы призваны гарантировать создание прочного фундамента для подготовки компетентных специалистов в области проповедования исламского вероучения как необходимого инфраструктурного элемента реализации хуэйского мусульманского общества в системе религиозного образования. Хотя в различных мусульманских регионах страны учебные материалы, используемые в религиозном образовании, могут быть разными, однако всеобщие «13 священных книг» еще со времен проникновения ислама в Китай являлись самыми первыми учебными материалами для исламского образования в хуэйском мусульманском обществе [12].

В современном хуэйском мусульманском обществе религиозное образование при мечетях все так же остается одним из важных видов образования, в том числе оно играет важную роль в подготовке ахунов. Религиозное мусульманское образование, благодаря преемственности и сохранению традиций в отдельных регионах, сегодня распространяется в мусульманских обществах по всей стране, и это приносит свои плоды — поддерживает развитие ислама во всем Китае.

Существовавшая в начале XX в. система китайского государственного образования пренебрегала традиционной культурой народности хуэй, а в исламском образовании без внимания оставались ханьская письменность и современная наука; имея в виду такое исторически сложившееся противоречие, появилась инициатива введения исламского образования нового типа с использованием обеих письменностей — китайской и арабской. В мадресе нового типа разъясняют ислам на китайском языке, переводят «Коран», «Сунну» и другие тексты исламской классики. Таким образом, предпринимаются усилия сделать изучение ислама предельно понятным и общедоступным, и это позволяет лучше раскрывать внутренний смысл мусульманских канонов.

Что касается методов. В исламском образовании нового типа «с одной стороны, с помощью новых методов обучения преподаются оригинальные тексты на арабском языке; с другой стороны, образование дополняется общеобразовательными предметами: родной речью, английским языком, математикой, историей, географией и т.д. Это позволяет объединить современные науки и религиозное образование». В качестве примера можно

рассмотреть типичный для национального хуэйского образования курс обучения Педагогического института Чэнда. Общеобразовательные дисциплины: родная речь, математика, история, география, точные и естественные науки; религиозные учебные дисциплины: «Коран», «Сунна», таухид, религиозное право, арабский язык, история мусульманства, история пророка Мухаммеда; методический курс: общая теория преподавания, психология, управление образованием, история образования, этика; кроме того, имеются также такие дисциплины, как учение партии, граждановедение, экономика и др. На самом деле, результатом внедрения исламского образования нового типа стало не только обучение узких специалистов в сфере ислама, а, скорее, подготовка высококвалифицированных общественных кадров для хуэйского мусульманского общества, одинаково хорошо разбирающихся как в китайской, так и в арабской, мусульманской культуре [13].

Процесс адаптации ислама в Китае

Любая религия в процессе распространения неизбежно проходит через стадию слияния с местной культурой, и ислам в Китае тоже не является исключением. Со времени XVIII съезда Коммунистической партии Китая курс «придерживаться пути китаизации» стал очень важным для развития религии в новую эпоху. Исторически классическим примером китаизации ислама стало утверждение «толковать священные тексты через призму конфуцианства» [14, с. 213].

Китайские мусульмане всегда активно изучали китайскую культуру, добровольно в своих толкованиях проводили связь между исламом и конфуцианством, формируя таким образом ислам китайского типа, что концентрировано проявлялось в движении «толкования священных текстов через призму конфуцианства» и в основных его положениях. Данная теория появилась еще в конце правления Юань и существовала вплоть до конца минско-цинского периода. К этому времени относится появление целой плеяды мусульманских интеллектуалов, «одинаково постигнувших ислам и конфуцианство» и даже «овладевших четырьмя учениями» (конфуцианство, буддизм, даосизм, ислам). Среди представителей этой группы специалистов можно выделить таких, как Ван Дай-юй 王岱輿 (ок. 1570—1660): «Великое учение ислама» (*Цин чжэнь да сюэ* 清真大學), «Истинное толкование правильной религии» (*Чжэн цзяо чжэнь цюань* 正教真詮), «Редкие и правдивые ответы» (*Си чжэнь чжэн да* 希真正答); Ма Чжу 馬注 (1640—1711): «Путеводитель ислама» (*Цин чжэнь чжи нань* 清真指南); Лю Чжи 劉智 (1669—1764): «Аравийская философия» (*Тянь фан син ли* 天方性理), «Аравийский ритуал» (*Тянь фан дянь ли* 天方典禮), «Достоверная летопись аравийского пророка» (*Тянь фан чжи шэн ши лу* 天方至聖實錄);

Ма Дэ-синь 馬德新 (1794—1874): «Принцип возвращения к истине» (*Гуй чжэнь яо дао 歸真要道*), «Наставления и проповеди» (*Да хуа цзун гуй 大化總歸*) и др. [15, с. 198]. В этих работах китайский язык используется как носитель информации, а конфуцианское учение эпох Сун и Мин — как своего рода форма для интерпретации, реконструирования и толкования ислама, все это в совокупности формирует впечатляющую религиозную и культурную систему. Подобные теоретические исследования с точки зрения доктрины, отношений между политикой и религией, развития личности и многих других факторов, имеют важное просветительское значение для практики китаизации ислама на современном этапе.

Во времена правления Мин китайский язык стал общим языком для мусульман, проживающих внутри страны, и широко использовался в повседневной жизни. Но в религиозной сфере в образцах исламской классики, таких как «Коран» и «Сунна», в качестве носителя информации все-таки используются арабский и персидский языки. Таким образом, из-за несовпадения повседневного и религиозного языков, мусульманам нередко трудно понять исламское учение, даже возникает такой необычный феномен, когда религиозные лидеры (имамы) «могут процитировать Коран, но не могут с полным пониманием читать его» [16, с. 360]. Перевод религиозной классики и толкование исламских доктрин на китайском языке стало объективной необходимостью. Однако есть и те, кто выступает против такого подхода, опасаясь за сохранение возвышенности и глубокого значения оригинального текста, которые могут пострадать при переводе. Позиция отрицающих состоит в том, что «достаточно лишь добиться совпадения звучания слов, но не нужно искать их значение», они считают, что «истинный путь нельзя выразить словами», а также обвиняют проповедование ислама на китайском языке в «кхата» (заблуждение). Ван Дай-юй утверждал, что ислам и конфуцианство «сходятся в значениях, но различаются в языке». Основываясь на изречении из «Корана» о том, что «Аллах понимает молитвы всех народов, говорящих на разных языках», а также утверждении пророка Мухаммеда о том, что «следует измерять знания и мнения других людей», Ван Дай-юй подверг критике позицию по поводу «кхата», что обеспечило религиозную основу для переводов исламских текстов на китайский язык и положило начало китаизации ислама. Впоследствии Лю Чжи, Ма Чжу, Ма Дэ-синь творчески развивали данное направление, выдвинули целый ряд исламских философских концепций, содержащих черты китайской специфики и культурных традиций, что позволило закрепить место китайского языка в исламском мире [17, с. 173].

Китайские политические концепции «объединения Поднебесной» и «власти, ниспосланной божьей милостью» воплощаются в плоскости религиозного управления в качестве «ведущей роли правительства над религией»,

а также предъявляют религии практическое требование, заключающееся в утверждении «религия управляется политикой». Лю Чжи выдвинул идею о «лояльности», согласно которой «правитель является тенью Всевышнего, поэтому верность правителю — то же самое, что и верность Всевышнему». Ма Чжу подчеркнул, что ислам и конфуцианство имеют «одно происхождение», а также заявил, что «без конфуцианства страна будет неразумной», и разъяснил взаимосвязь между государственными законами и религиозным правом. Он также исходил из конфуцианской этики, согласно которой «состояние монарха и его семьи тесно связано с подданными» (*цзюнь чэнь цзя го, сю ци сян гуань* 君臣家国, 休戚相關), поэтому он предлагал мусульманам во время молитвы молиться также и за правителя. «Смилуйся над вечной землей нашего императора, пусть справедливость возрастет, а у людей дома всегда будет достаточно еды и одежды». Он считал, что через уважение и соблюдение государственных законов и поддержание морали мусульмане могут добиться «празднования обоих миров». Таким образом, «лояльность» стала ядром философии мусульман, исламское учение было интегрировано в конфуцианство и усвоено в религиозной практике, осуществив принцип «единства знания и действия» теории и практики китаизации ислама в соответствующую эпоху [18, с. 433].

Если ислам должен быть принят китайским обществом, а затем интегрирован в него, то китаизация его этического кодекса должна стать первоочередной задачей. Конфуцианство подчеркивало патриархальное родство и с помощью ключевых положений, т.н. «трех принципов» (основные пары социальных отношений: монарх — министр, отец — сын, муж — жена) и «пяти констант» (основные моральные нормы: доброжелательность, праведность, этикет, мудрость, вера), была сформирована религия кардинальных наставлений и постоянных добродетелей. Чжу Си 朱熹 (1130—1200) разрабатывал теорию небесных принципов, связав с ними «три принципа и пять констант» и наделив их религиозным и философским содержанием. На основе этого «хуэйское конфуцианство» сформировало исламскую этическую систему с конфуцианскими чертами. Ван Дай-юй выдвинул «теорию саньшунь», считая, что «в жизни есть три основные вещи: следовать за Господом, императором и родными». Очевидно, что это — этическое требование к исламу быть «верным Аллаху», «почтительным к отцу», соблюдать «гармонию в супружестве», основанное на конфуцианских «трех принципах». В то же время, он выдвинул доктрины «пути неба» и «пути человека», считая, что исламские «пять заслуг» (постоянные помыслы об Аллахе, пять молитв в день, месяц поста в год, ежегодные подаяния, паломничество в Мекку) есть «путь неба», а «пять констант» есть «путь человека». «Пять констант» являются содержанием внутреннего самосовершенствования, а исламские «пять заслуг» являются внеш-

ним проявлением добродетели. Данные два аспекта работают сообща ради достижения общего развития личности. Таким образом, «толкование священных текстов через призму конфуцианства» берет за основу конфуцианскую этическую структуру и систему понятий для объяснения исламских доктрин, объединяя достоинства религии с конфуцианским учением. Это обеспечивает мусульманам активную интеграцию в китайское общество с такими этическими нормами, которые «не отличаются от конфуцианских» [19, с. 167].

В итоге можно сказать, что «толкование священных текстов через призму конфуцианства», «использование китайского языка восточных земель для раскрытия смысла арабийского учения», непротиворечивое сосуществование принципов «уважения к монарху» и «уважения к Всевышнему» на основе категории «верности», осуществление исламского вероучения на основе «конфуцианского управления», «совместное действие ислама и конфуцианства» играют руководящую роль в развитии и этическом совершенствовании. Обе культуры сосуществуют и сливаются вместе, чтобы сформировать исламскую идеологическую систему с китайской спецификой и стать важной составной частью китайской традиционной культуры [20, с. 433].

В настоящее время КПК и китайское правительство связывают большие ожидания с курсом на китаизацию, который взят китайским исламом, и видят в этом неизбежный путь к развитию китайского ислама как такового. Исламские религиозные круги в Китае извлекли уроки из исторического опыта «толкования священных текстов через призму конфуцианства» и приложили большие усилия для продвижения китаизации китайского ислама в новую эпоху.

«Различные этнические группы в Китае и их религии развивались на протяжении более 5000 лет, и только “пустив корни”, они будут способны выжить». Именно поэтому китайский ислам «осваивает китайскую специфику своих корней». Мы видим, как укрепляется культурное взаимодействие, устанавливается правильный взгляд на страну, ее историю, национальности, культуру и религию, ислам внедряется в традиционную культуру и интерпретируется в гармонии с ней. Углубленное изучение ценных материалов в работах, где отражено «толкование священных текстов через призму конфуцианства», помогает устойчиво противостоять и сдерживать развитие некоторых явлений, таких как «обратная китаизация» и «де-китаизация», а также «твердо следовать по пути слияния исламской культуры и традиционной китайской культуры» [21, с. 365].

Китайские исламские лидеры очень высоко ценят работу над «китаизированным толкованием священных текстов ислама». Оглядываясь назад на историю, можно заметить, что «толкование священных текстов через призму конфуцианства» как раз является движением за «толкование священных текстов»

вместе с китаизацией, взятой за ключевую цель. На данном этапе китайские исламские авторитеты, используя опыт «толкования священных текстов через призму конфуцианства» и на основе сохранения ключевых доктрин религии, проводят процесс интеграции в основные социалистические ценности, так что данное явление вполне соответствует требованиям времени с точки зрения современного китайского развития и прогресса, а также отражает содержание культуры в новую эпоху. Кроме того, следование концепциям «хуэйского конфуцианства» и «изложения высших принципов Учения при помощи письменности», использование передовой социалистической культуры в качестве руководства для построения теоретической системы китайского ислама в новую эпоху, использование любимой мусульманами формы для выражения результатов китаизации в современном исламе, применение понятного для всех современного китайского языка для издательства «Аль-Ваиз» и других сборников для чтения по культуре ислама, использование китаизации в качестве неисчерпаемой движущей силы развития ислама — все это характерные черты современного китайского ислама. Кроме того, осуществляется подготовка религиозных кадров, которые «являются политически надежными, религиозно развитыми, умеющими морально убедить общественность и способными сыграть ключевую роль в критические времена». Они составляют основную силу китаизации ислама, умеют вести пропаганду, хорошо пишут статьи и умело проповедуют «Аль-Ваиз», умеют толковать классические священные тексты, а также побуждают массу мусульман «не только старательно читать Коран, но и объясняют важность обогащения народа», таким образом, осуществляя «празднование обоих миров» в активном участии в модернизации социализма.

Китайская исламская ассоциация придерживается основных принципов морали и права, содействует соблюдению законности в религиозной сфере. Во-первых, это подразумевает углубление законности в управлении. Сюда можно отнести нормализацию деятельности «четырех входов» мечетей¹, изучение недавно пересмотренных «Положений о религиозных делах», укрепление правовой осведомленности, повышение сознательности граждан и нации в целом, регулирование общественных отношений, связанных с религией, предотвращение вмешательства религии в дела управления и правосудия, образование, общественную жизнь и др. Во-вторых, речь идет о закреплении места морали и добродетели в делах закона. Это еще и инновационная трансформация «хуэйского конфуцианства» в русле понимания отношений между властью и церковью на основе концепции «лояльности», сознательного объе-

¹ «Четыре входа» (*сы цзинь* 四進) — государственный флаг КНР, Конституция и законодательные акты, базовые социалистические ценности и китайская традиционная культура включаются в деятельность мечетей.

динения праведности и честного поведения на основе «пяти согласий»¹, слияние мусульманских добродетелей «послушания» и «мира» для осуществления практических действий по построению национального единства и религиозного согласия. В-третьих, религиозные группы сыграли роль моста, соединившего партию и правительство, с одной стороны, и религиозный мир — с другой. Придерживаясь принципов «патриотизма, законопослушания и любви к религии», ислам сочетается с основными социалистическими принципами, ценностями повседневного поведения мусульман для усиления сопротивления религиозному экстремизму. Идеологическая линия, стоящая на страже защиты КНР, сформировала чувство общности китайской нации.

Таким образом, китаизация религии является творческим преобразованием, уходящим корнями вглубь истории, и в то же время обращенным в будущее и сосредоточенным на современном обществе.

Рассматривая развитие ислама в современном Китае, мы должны искать истину в фактах и помнить о двух ошибочных подходах к вопросу об исламе. Первый: отрицание проблем и вызовов в процессе адаптации религии к социалистическому обществу; неспособность рационально понять проблемы, с которыми сталкивается сама религия в процессе развития; отрицание влияния иностранных радикальных мыслей на некоторых китайских мусульман; неясность природы реальных проблем. Второй: «противостояние всему мусульманскому», когда слепо сравниваются исламские проблемы в Китае с исламскими проблемами в Европе и США, преувеличивается напряженность и раздувается угроза «исламской проблемы».

В Китае не только представители десяти национальных меньшинств исповедуют ислам, но есть и иные народности, приверженные данной религии. В отношениях с другими этническими и религиозными группами все прошло через процессы «контакта, слияния, связи и интеграции, а затем — разделения и исчезновения» (что в итоге нашло свое выражение в формуле «вы приходите — я ухожу, я прихожу — вы уходите, в вас есть я, а во мне есть вы»), став неотъемлемой частью плюралистического единства китайской нации. В отличие от многих других современных мусульманских стран, для китайских мусульман препятствия в отношениях между религией и государственной политикой постепенно устраняются законом. В то же время китайские мусульмане совершенно не похожи на мусульман-мигрантов в Европе и США: последние, являясь «чужими» элементами в обществе, могут лишь уйти с периферии основной культуры. В Китае же развивается ислам с китайской

¹ «Пять согласий» (у гэ жэнь тун 五个认同) — указывает на признание великой Родины, китайской нации, китайской культуры, Коммунистической партии Китая, социализма с китайской спецификой.

спецификой, который на протяжении тысяч лет интегрировался в китайское общество и культуру. Китайские мусульмане, как и остальные китайцы, пользуются всеми социальными достижениями, которых добилась страна за последние 40 лет, осуществляя политику реформ и открытости, но при этом они готовы и к любым испытаниям в области социальных изменений.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Цзинь И-цзю*. Чжун го и сы лань тань ми (Исследование тайн китайского ислама). Пекин: Дунфан чубаньшэ, 1999. 349 с. 金宜久, 中国伊斯兰探秘, 北京: 东方出版社, 1999年. 349 頁.
2. Китайская народность хуэй и ислам [Электронный ресурс]. 《中国回族与伊斯兰教》, 2006年12月6日. URL: http://nx.cnr.cn/btwh/hxfq/200612/t20061206_504344499.html. (дата обращения: 15.03.2022).
3. Статистика численности населения этносов [Электронный ресурс]. 《民族人口数据统计》, 2020年4月10日. URL: <https://www.hongheiku.com/category/minzu>. (дата обращения: 15.03.2022).
4. Лю Юн-сы, Чжан Сюэ-сун. Цзинь сянь дай чжун го му сы линь жэнь коу шу лян юй фэнь бу янь цзю (Исследование о количестве и распределению мусульманского населения в Китае в новую и новейшую эпохи) // Мировая религиозная культура, 2012. №4. С. 73—77. 劉泳斯, 張雪松. 近现代中国穆斯林人口数量与分布研究 // 世界宗教文化, 2012 年. №4. 第73—77頁.
5. Ма Тун. Чжун го и сы лань цзяо пай юй мэнь хуань чжи ду ши люэ (Краткий исторический очерк исламских течений и суфизма в Китае). Иньчуань: Нинся жэньминь чубаньшэ, 1995. С. 72—74. 参见馬通: 《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》, 银川: 宁夏人民出版社, 1995 年. 第72—74 頁.
6. Ма Цзун-бао. И сы лань цзяо цзай си хай гу (Ислам в Сихайгу). Иньчуань: Нинся жэньминь чубаньшэ, 2004. С. 132—150. 馬宗保主编: 《伊斯兰教在西海固》, 银川: 宁夏人民出版社, 2004 年. 第132—150 頁.
7. *Стратанович Г.Г.* Хуэй // Народы Восточной Азии. М./Л., 1965. 1044 с.
8. *Сушанло М.Я.* Дунгане. Историко-этнографический очерк. Фрунзе, 1971. 305 с.
9. Ян Хуэй-юнь. Чжун го хуэй цзу да цы день (Словарь китайской национальности хуэй). Шанхай: Шанхай цышу чубаньшэ, 1993.
10. Количество и распределение мечетей в Китае на современном этапе [Электронный ресурс]. 最新中国清真寺数量及分布, 2021年5月10日. URL: <https://www.pinlue.com/article/2019/08/0512/219459931025.html>. (дата обращения: 15.03.2022).
11. Синьцзянский институт по изучению Корана [Электронный ресурс]. 新疆伊斯兰经文学学校, 2012年5月25日. URL: <http://www.chinaislam.net.cn/cms/zjjy/jtjy/201205/28-742.html>. (дата обращения: 15.03.2022).
12. Образование при мечетях на внутренних территориях [Электронный ресурс]. 内地经堂教育, 2012年5月25日. URL: <http://www.chinaislam.net.cn/cms/zjjy/jtjy/201205/25-689.html>. (дата обращения: 15.03.2022).

13. Мусульманское образование нового типа [Электронный ресурс]. 新式穆斯林教育, 2012年5月28日。 URL: <http://www.chinaislam.net.cn/cms/zjjy/jtjy/201205/28-744.html>. (дата обращения: 15.03.2022).

14. Ма Пин. Цзянь мин чжун го и сы лань цзяо ши (Разъяснение истории ислама). Иньчуань: Нинся жэньминь чубаньшэ, 2006. 306 с. 馬平. 简明中国伊斯兰教史. 银川: 宁夏人民出版社, 2006年. 306頁。

15. Ван Цзюнь-жун, Фэн Цзинь-юань. И сы лань цзяо сюэ (Преподавание ислама). Пекин: Дандай шицзе чубаньшэ, 2000. 395 с. 王俊荣, 冯今源. 伊斯兰教学. 北京: 当代世界出版社, 2000年. 395頁。

16. Мянй Вэй-линь. Чжун го хуэй цзу и сы лань цзун цзяо чжи ду (Религиозная система китайского ислама). Иньчуань: Нинся жэньминь чубаньшэ, 1997. 460 с. 勉维霖. 中国回族伊斯兰宗教制度概论. 银川: 宁夏人民出版社, 1997年. 460頁。

17. Фу Тун-сянь. Чжун го хуэй цзяо ши (История ислама в Китае). Пекин: Шан'у инь-шугуань, 2019. 204 с. 傳統先. 中国回教史. 北京: 商务印书馆, 2019年. 204頁。

18. Цзинь И-цзю. И сы лань цзяо ши (История ислама). Нанкин: Цзянсу жэнь-минь чубаньшэ, 2006. 619 с. 金宜久. 伊斯兰教史. 南京: 江苏人民出版社, 2006年. 619頁。

19. Юй Чжэнь-гуй, Ян Хуай-чжун. Чжун го и сы лань вэнь сянь чжу и ти яо (Хрестоматия отрывков из главных литературных памятников китайского ислама). Иньчуань: Нинся жэньминь чубаньшэ, 1993. 652 с. 余振贵, 楊怀中. 中国伊斯兰文献著译提要. 银川: 宁夏人民出版社, 1993年. 652頁。

20. Ян Цзянь-син. Чжун го си бэй шао шу минь цзу ши (История национальных меньшинств Китая). Инчуань: Нинся жэньминь чубаньшэ, 1988. 580 с. 楊建新. 中国西北少数民族史. 银川: 宁夏人民出版社, 1988年. 580頁。

21. Ян Хуай-чжун, Юй Чжэнь-гуй. И сы лань юй чжун го вэнь хуа (Ислам и китайская культура). Иньчуань: Нинся жэньминь чубаньшэ, 1995. 633 с. 楊怀中, 余振贵. 伊斯兰与中国文化. 银川: 宁夏人民出版社, 1995年. 633頁。

Традиционная культура



К ВОПРОСУ О ДРЕВНЕКИТАЙСКОЙ РЫБАЛКЕ



莊子與惠子遊於濠梁之上。莊子曰：「儻魚出遊從容，是魚樂也。」惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」惠子曰：「我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂全矣。」莊子曰：「請循其本。子曰『汝安知魚樂』云者，既已知吾知之而問我，我知之濠上也。」

莊子。秋水

Чжуан-цзы и Хуэй-цзы прогуливались по мосту через реку Хао. Чжуан-цзы сказал: «С каким наслаждением эти ельцы играют в воде — в этом удовольствие рыб». «Ты ведь не рыба, откуда тебе знать, в чем её удовольствие?» — спросил Хуэй-цзы. «Ты ведь не я, — возразил Чжуан-цзы, — откуда тебе знать, что я не знаю, в чем удовольствие рыбы?» «Я [действительно] не ты, — ответил Хуэй-цзы, — и, безусловно, тебя не знаю; однако ты, несомненно, не рыба и ни в коей мере не можешь знать, в чем ее удовольствие». На это Чжуан-цзы ответил: «Вернемся, пожалуйста, к началу [нашего спора]. Ты сказал мне такие слова: «Откуда тебе знать, в чем удовольствие рыбы?» [Это значит, что] ты уже знал, что я знаю это, и поэтому спросил меня. А я это узнал [во время нашей прогулки] над рекой Хао».

Чжуан-цзы. Осенний разлив
(пер. С. Кучеры)

古者天子諸侯有田無漁，觀漁非可歌詠之事

全祖望

Сыны Неба и князья, [бывшие] в древности, имели охоту — но не имели рыбалку, наблюдение за рыбалкой — это не дело, о котором можно петь или [слагать] стихи.

Цюань Цзу-ван (1705—1755)¹

¹ Цит. по [1, р. 180].

От людей, имеющих счастье ближе знать достопочтенного юбиляра, мне, ничтожному, известно, что он не чужд рыбалке. Это и не удивительно — думается мне, будучи мужем благородным и проживающим в благословенном речном краю, как мог он остаться в стороне? Потому осмеливаюсь почтительно поднести ему эту безделицу.

Как известно, в отличие от охоты, рыбалка не так уж часто фигурирует в древнекитайской поэзии. Это, конечно, вовсе не следствие того, что рыбалка была древним китайцам неизвестна или неинтересна — самый убеждённый земледелец, если он живёт у реки, не сможет отказать себе в этом удовольствии. Тем более, если его мясной рацион весьма ограничен.

Однако, в отличие от охоты, которая очень рано стала в весьма населённом (и сравнительно безлесном) Китае прежде всего занятием знати¹, рыбалка оставалась доступна многим — и потому, вероятно, не выглядела темой, достойной поэзии. Почти все немногочисленные упоминания предмета в «Каноне стихов» (*Ши цзин* 詩經) при желании могут быть объяснены низовым, народным происхождением многих стихотворений, составивших памятник. Но есть один текст, чья принадлежность к самому высшему обществу не может быть оспорена — это стихотворение, нанесённое на один из т.н. «каменных барабанов».

Мнимые барабаны

Десять гранитных стел / булыжников с плоским дном и округлым верхом, сужающиеся кверху (традиционное сравнение с барабанами не кажется очевидным и вполне обоснованным — возможно, изначально это было скорее что-то типа коротких колонн или подставок), считаются самыми древними из древнекитайских надписей на камне, о которых нам известно — причём следующие после них относятся уже только ко временам империи Цинь 秦 (221—207 гг. до н.э.). Относятся к числу наиболее ценимых реликвий Китая: например, знаменитый философ и реформатор Кан Ю-вэй 康有為 (1858—1927) называл их «первым древним предметом Китая». В 2014 г. они были включены влиятельным журналом «Гуманитарная история государства» (*Го-цзя жэнь-вэнь ли-ши* 國家人文歷史), публикуемым издательством главной партийной газеты «Жэнь-минь жи-бао» 人民日報 («Народная ежедневная газета») в часто упоминаемый список «Девять великих драгоценностей, умиротворяющих государство» (*Цзю да чжэнь-го чжи бао* 九大鎮國之寶) — как величайший памятник в категории «Эпиграфика и настенные росписи». Но существуют и сторонники² того, что перед нами — подделка VII в. н.э. (что, впрочем, кажется маловероятным, поскольку такой фальсификатор должен

¹ Об этом см., например, нашу статью [2].

² Например, Ноэль Барнард (Noel Barnard) (1922—2016).

был бы обладать крайне обширными познаниями в древних стилях письма, грамматике и системе рифмовки — которыми, кажется, в то время не обладал никто — да и сейчас вряд ли обладает).

Стелы насчитывают от 73 до 87,5 см в высоту (одна имеет в высоту только 58 см, поскольку у неё утрачена верхняя треть — в течение некоторого времени она использовалась как ступка или зернотёрка), большинство — 80–85 см; диаметр — от 56 до 80,1 см, большинство — 60–65 см. Отмечена корреляция между высотой и диаметром — это соотношение, кажется, заботило мастера больше, чем абсолютные размеры. Средний вес каждого — около 40 кг.

Первое упоминание стел относится ко второй четверти VII в. н.э., место и обстоятельства их обнаружения не вполне ясны. Тексты начала IX в. отмечают, что стелы находятся в 20 *ли* (ок. 11 км) от г. Юн 雍, который был столицей княжества Цинь с 677 по 383 гг. до н.э. — но отмечены и иные традиции, связывающие находку стел с другими локациями в этом регионе. Для сохранения стел делалось немного — в 806 г. знаменитый поэт и философ Хань Юй 韓愈 (768—824) добивался перемещения стел в академию Ханьлинь 翰林, а в 812 г. в «Песне о каменных барабанах» (*Ши гу э* 石鼓歌) сокрушался, что его призыв не услышан и древние камни быстро разрушаются в небрежении. Только в начале XI в., стараниями Сыма Чи 司馬池 (980—1041), отца знаменитого историка и политика Сыма Гуана 司馬光 (1019—1086), стелы были перевезены в ближайший уездный город Фэнсян 鳳翔 (ныне в пров. Шэньси 陝西)¹. Одна из стел при этом оказалась утраченной (и использовалась неким предприимчивым крестьянином как ступка), но вскоре её удалось обнаружить (и выменять на аналогичную ступку); она присоединилась к собратьям в 1052 г.

Во времена Сун 宋 (960—1276) стелы привлекли гораздо большее внимание, благодаря моде на древние тексты (и древность в целом); немалую роль сыграла и высочайшая репутация Хань Юя среди сунских интеллектуалов. Каллиграфия и стиль текстов, нанесённых на стелы, становятся образцами для подражания. В это время появляется первая работа, посвященная «барабанам» — «Ши-гу вэнь као» 石鼓文考 («Изучение надписей на каменных барабанах») кисти Чжэн Цяо 鄭樵 (1104—1162). В 1108 г. по приказу императора Чжао Цзи 趙佶 (Хуэй-цзун 徽宗, 1082—1135, правил в 1100—1126) стелы были перевезены в столицу Бяньцзин 汴京 (ныне г. Кайфэн 開封, пров. Хэнань 河南). Сообщается, что знаки на барабанах были заполнены золотом, чтобы подчеркнуть их ценность и предотвратить вред, наносимый им снятием эстампов — но следов одного на стелах не обнаружено. Вскоре, впрочем, империя

¹ В источниках отмечена версия, что это произошло в начале IX в., вскоре после усилий Хань Юя — но Г. Маттос считает её маловероятной — во многом потому, что иначе вред, нанесённый непрофильным использованием одной из стел (см. ниже) был бы гораздо значительнее.

Сун пала — и в 1126 г., наряду с иными императорскими драгоценностями, стелы были увезены победителями-чжурчжэнями на север, в г. Чжунду 中都 (ныне Пекин) — но затем никакого интереса не вызвали. Во времена монгольской империи Юань 元 (1271—1368) стелы были вновь обретены «в грязи и сорняках» поэтом и чиновником Юй Цзи 虞集 (1272—1348) (он датирует это событие эрой правления под девизом Да-дэ 大德 (1297—1308)), который добился их перевозки в Училище сынов государства (Го-цзы сюэ 國子學), где они были выставлены в привратном павильоне. Там стелы простояли более шести веков, вплоть до 1933 г., когда они были эвакуированы из Пекина вместе с Музеем Гу-гун 故宮博物館; в следующие четырнадцать лет они проделали путь в более чем 75 тысяч километров, переезжая с места на место. В 1947 г. были доставлены в столицу — Нанкин 南京. Вскоре, впрочем, фонды музея стали опять готовить к эвакуации — на этот раз на Тайвань, но стелы посчитали слишком тяжёлыми, чтобы вывезти, и они остались на материке и вскоре вернулись в Пекин. В 1958 г. стелы были вынуты из ящиков, в которых находились с 1933 г., и выставлены в одном из павильонов Запретного города, в 1985 г. перемещены в специальный павильон для хранения памятников эпиграфики на камне, «Палату надписей и гравировок» (Мин гэ гуань 銘刻館).

Интерес к стелам, как уже упоминалось выше, был вызван, прежде всего, нанесёнными на них надписями (они схожи по размерам — самая большая состоит из 11 строк по 7 знаков в строке, самая меньшая — из 11 строк по 5 знаков в строке; количество строк варьируется от 9 до 15, количество знаков в строке — от 5 до 8; стихотворные строки (обычно по четыре знака) в тексте никак не маркированы). Надписи всегда нанесены только на одной стороне стел. Общая длина текстов, вероятно, первоначально составляла ок. 700 знаков, Оуян Сю 歐陽脩 (1007—1072) — первый автор, пытавшийся оценить масштабы утрат, насчитывал 465 читаемых знаков; через сто лет читалось 449, к 1339 г. осталось 396, к концу XVIII в. — 310; ныне читается 272. Лишь на одной стеле надпись близка к полноте, на одной же не сохранилось ни одного знака. Главной причиной утрат — помимо неаккуратной транспортировки на север — следует считать множество снятых со стел эстампажей, об изготовлении которых сообщают уже танские тексты. Впрочем, с другой стороны, именно эти эстампажи позволяют в какой-то степени реконструировать утраты, нанесённые стелам временем и людьми. Старейшие из ныне существующих эстампажей датируются временами Северной Сун (Бэй Сун 北宋, 960—1127) (вероятнее всего, они были изготовлены в период с 1052 по 1112 гг.) и известны как эстампажи Ань Го 安國 (1481—1534) — по имени знаменитого минского коллекционера, который очень высоко ценил их, и в чьем доме они были обнаружены (в тайнике) в начале XIX в. — и затем проданы японским коллекционерам из семьи Мицуи 三井, которые владеют ими

и поныне. О существовании эстампажей публике не было известно до 30-х гг. XX в. На лучшем из трёх комплектов эстампажей присутствует 501 знак (читается около 470). В 1935 г. на базе этих эстампажей было подготовлено важнейшее издание, реконструировавшее тексты «барабанов» и во многом ставшее основой последующих изысканий: «Ши-гу вэнь шу цзи» 石鼓文疏記 («Пояснения и записи к текстам на каменных барабанах») кисти Ма Сю-луня 馬敘倫 (1884—1970). Собственная, несколько отличная реконструкция, была предложена в 1939 г. Го Мо-жо 郭沫若 (1892—1978); особенно стоит отметить реконструкцию, предпринятую Гилбертом Маттосом (1939—2002).

Уникальность стел в китайской традиции и их популярность привели к ожесточённой дискуссии, касающейся их датировки. Традиция (не основанная, в сущности, практически ни на чём, кроме себя самой), которой, в частности, придерживался и Хань Юй, предполагала, что перед нами памятники, посвященные охотам чжоуского вана Цзи Цзина 姬靜 (Сюань-ван 宣王, правил в 827—782 гг. до н.э.), каллиграфия на которых принадлежит легендарному скрибу Ши Чжоу 史籀. Одним из аргументов в пользу этой версии было почти точное совпадение начала стихотворения на одном из «барабанов» (*Во цзюй* 我車, «Моя колесница») с началом оды «Ши цзина» «Колесница прочна» (*Цзюй гун* 車攻) [3, с. 428] (у А.А. Штукина «Царская охота»), которая в традиционной трактовке считалась посвященной охоте Сюань-вана. Сходство многих строк стихотворений на «барабанах» с «Ши цзином» вообще была очень рано отмечена учёными. Увы, это трудно использовать для точной датировки стел, поскольку «Ши цзин», как известно, является собранием крайне неомогенным — как хронологически, так и географически и стилистически.

Ряд сунских учёных предполагали, что стелы были созданы раньше — во времена Цзи Суна 姬誦 (Чэн-ван 成王, правил в 1043—1021 гг. до н.э.), противоположная версия предполагала, что стелы были созданы в 545 г. н.э. Су Чо 蘇綽 (498—546), придворным западноэйского (Си Вэй 西魏, 535—557) императора Юань Бао-цзюя 元寶炬 (Вэнь-ди 文帝, 507—551, правил с 535 г.). Су Чо был известен как автор подражаний «Чтимым записям» (*Шан шу* 尚書) — причём главным героем этих архаизированных текстов он делал своего императора. Иные полагали, что стелы были изготовлены во времена правления северовэйского (Бэй Вэй 北魏, 386—535) императора Тоба Тао 拓拔燾 (Тай-у ди 太武帝, 408—452, правил с 423 г.) — в 446 или 450 г. н.э. Почти во всех случаях обоснованием была информация об охоте того или иного исторического персонажа в регионе, где впоследствии были найдены стелы — притом, что совершенно неочевидно, что, несмотря на тематику большинства надписей, они были созданы непосредственно по поводу какой-то конкретной охоты (многие полагают, что стелы были поставлены в месте отправления государственных ритуалов) — и тем более трудно быть уверенным, что

именно эта охота (если она послужила причиной их изготовления) была зафиксирована в сохранившихся летописях.

Довольно рано также было предложено связать создание стел с циньскими князьями (одним или сразу несколькими) — и здесь главным аргументом являлось предполагаемое первоначальное нахождение «барабанов» неподалёку от циньской столицы Юн. Лишь сравнительно недавно эта версия была подтверждена с помощью анализа нанесённых на стелы текстов — в своей работе 1925 г. «Ши-гу вэй Цинь кэ-ши као» 石鼓為秦刻石考 («Исследование [о том, что] каменные барабаны являются циньскими гравированными камнями») Ма Хэн 馬衡 (1881—1955) сравнил инскрипции на стелах с иными доступными образцами циньской эпиграфики (надписями на бронзе) и пришёл к выводу о явном сходстве каллиграфии и грамматики текстов. Он полагал, что стелы были созданы около середины VII в. до н.э. — но многие оспаривали его выводы, поскольку датировки бронз, на которых он основывался, также были довольно дискуссионны. Некоторые (например, Тан Лань 唐蘭 (1901—1979)) полагают более вероятным создание стел в начале IV в. до н.э. — в частности, это позволило бы сократить хронологический разрыв между ними и следующими памятниками эпиграфики на камне конца III в. до н.э.; в случае датирования «барабанов» VII в. до н.э. почти полутысячелетний перерыв в традиции объяснить действительно довольно нелегко. Г. Маттос, основываясь на анализе графики знаков, полагает наиболее вероятным временем создания стел VI—V вв. до н.э.

На протяжении веков изучения стел было предложено множество (Г. Маттос насчитывает не менее тринадцати) вариантов взаимного расположения надписей — однако, поскольку каждое стихотворение является отдельным произведением без видимых перекличек с остальными (три посвящены охоте; по одному — рыбалке, переправе через реку, прогулке в парке, переносу столицы в Юн; два — обустройству столичной округи Юн; одна инскрипция слишком плохо сохранилась, чтобы понять, о чём она была), решить эту задачу кажется невозможным. Наиболее популярной в литературе остаётся последовательность, предложенная знаменитым поэтом Су Ши 蘇軾 (1036—1101) — считается, что она базировалась на порядке, в котором стелы были размещены в Кайфэне — а этот порядок, в свою очередь, якобы повторял их расстановку в Фэнсяне — и в месте изначального размещения. Именно в этой последовательности стихотворения размещались (и размещаются до сих пор) в большинстве публикаций и антологий.

Известно некоторое количество якобы полных версий текстов, которые, тем не менее, по сути являются апокрифами (или, говоря современным языком, фанфиками), попытками того или иного автора заполнить лакуны по собственному разумению. В 1790 г. по приказу императора Хун-ли 弘曆 (1711—1799, правил 1735—1796) были изготовлены беломраморные копии

стел (вернее, что-то вроде фантазии на тему их предполагаемого изначального вида, в форме одинаковых и вполне бесспорных барабанов). На их верхние плоские стороны были нанесены десять стихотворений, составленных из 310 знаков, сохранившихся к тому времени на оригиналах. Первое и последнее стихотворение были написаны лично императором, остальные — Пэн Юань-жуем 彭元瑞 (1731—1803). Один комплект был установлен в пекинском Храме Конфуция (Кун мяо 孔廟), второй — в храме Конфуция в г. Жэхол (Жэхэ 熱河) (ныне Чэндэ 承德, пров. Хэбэй 河北) — летней резиденции императоров.

Нас особенно интересует одна из инскрипций, именуемая «Цянь и» 汧毘 (Цянь мянь 汧沔; Цянь юй 汧漁); Циньские каменные барабаны (Каменные барабаны чжоуского Сюань-вана): «Цянь, ах» («Цянь полноводна»; «Рыбачить [на реке] Цянь»). Данная стела обычно идёт в описаниях под № 2, её высота 74,5 см, диаметр — 65 см. [см. 1, р. 22]. Ко временам Северной Сун это была самая сохранившаяся инскрипция, получившая заметные повреждения только после эпохи Юань — соответственно, её реконструкция, благодаря сунским эстампам, не представляет больших проблем. Это стихотворение — единственное из десяти, посвящённое рыбалке¹.



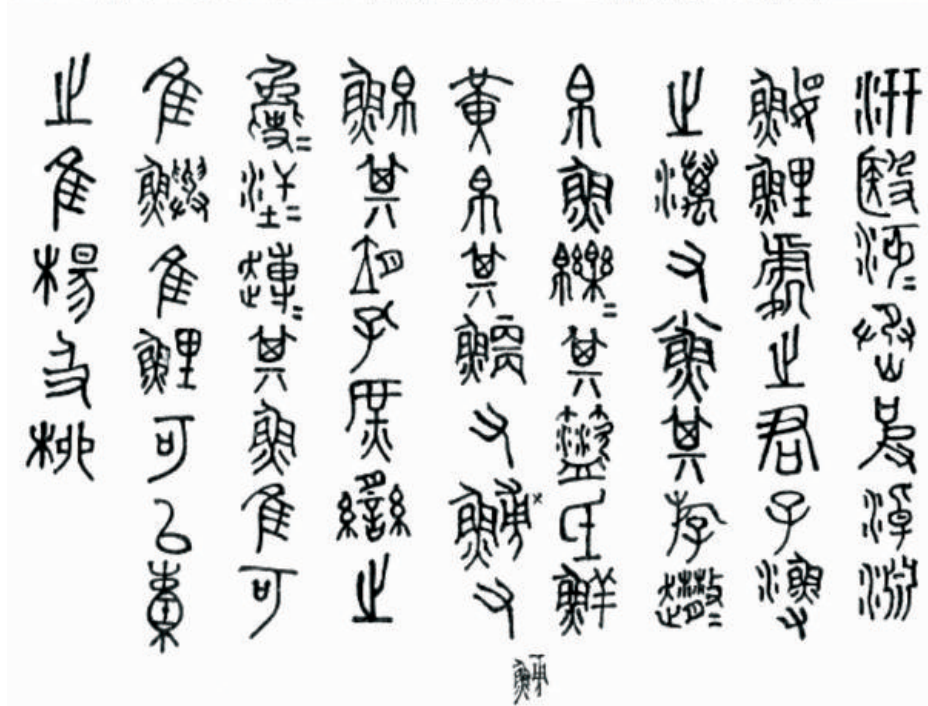
Стела Цянь, ах (Музей Гугун)²

¹ О каменных барабанах см. [1] (данная справка основана прежде всего на его данных); [4]. Переводы см. [5] (перевод данного текста — с. 110); [1] (о данном тексте и перевод — с. 135—197), [6, с. 356] (был переведён именно этот текст).

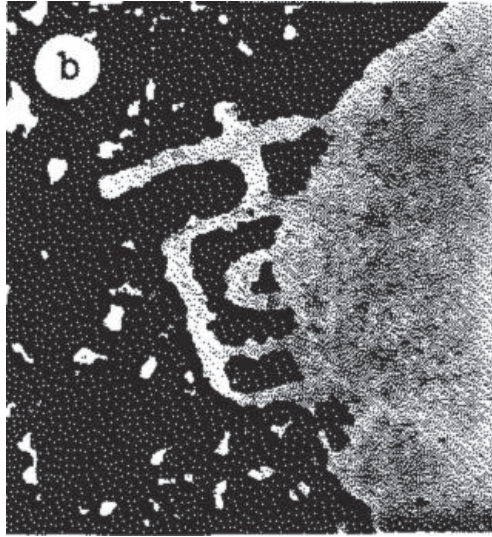
² «Стела Цянь, ах»: <https://www.dpm.org.cn/collection/impres/234438.html>



Эстампж Ань Го и реконструкция текста Ма Сюй-луня [1, р. 171]



Эстампаж текста в современном состоянии и реконструкция текста Го Мо-жо [1, p. 169]



Знак, расположенный между 5 и 6 строками, несколько ниже текста [1, р. 169]

①¹汧²毆³汚⁴汚, 烝烝⁵皮⁶(彼)淖⁷湍⁸。②鰕⁹(鰕)鯉¹⁰處之, 君子¹¹溲¹²(漁)③
③之。溝¹³(瀉)又(有)小魚¹⁴, 其¹⁵旂¹⁶(游)遊¹⁷(趣趣¹⁷, 散散), ④帛¹⁸魚鱗¹⁹

¹ Транскрипция оригинала наша (по реконструкции).

² Цянь, р. Цяньшуй на западе Шэньси, приток р. Вэйхэ. Подробнее см. [1, р. 197].

³ И, эмфоническая частица, вздох; финальная частица [7, № 5355]. Словарь «Grand Ricci» выбран нами как единственный известный нам китайско-иностранный словарь, в котором значения знаков указаны в хронологической последовательности, что позволяет избежать использования позднего значения при трактовке знака в древнем тексте.

Во многих циньских надписях (и не только) знак выступает в функции финальной частицы 也 *e* (подробнее см. [1, р. 172—175]), однако в данном случае такая трактовка кажется затруднительной. Выражение Цянь и также отмечено в надписи на стеле из числа «барабанов» «Чудесный дождь» (Лин юй 霖雨).

⁴ Мянъ «полноводный поток, выходить из берегов» [7, № 7870].

⁵ Чжэн «приносить жертву, варить на пару, пар, многочисленный» [7, № 682]. Маттос [1, р. 95] предпочитает значение, отмеченное в «Ши цзине» «прекрасный, великолепный». Го Мо-жо (как и многие его предшественники) избегает удвоения — вероятно, по соображениям сохранения длины стихотворной строки. На эстампаже диакритика удвоения, кажется, заметна — но, теоретически, это могут быть и иные дефекты поверхности.

⁶ Пи «этот, тот» [7, № 8910].

⁷ Нао «грязь, болото» [7, № 8111].

⁸ Юань «омут» [7, № 13265]. Ряд комментаторов предполагали, что тут описан какой-то конкретный омут на р. Цяньшуй — но это кажется необязательным.

⁹ Согласно восточноханьскому словарю «Шо вэнь цзе цзы» 說文解字 («Объяснение письмен и толкование знаков», сост. Сюй Шэнем 許慎 (ок. 58—ок. 148)) (см. [8, с. 1949]) — то же самое, что и 鮒 *to*, который имеет две традиции трактовки — он поясняется комментатором словаря «Эр я» 爾雅 («Приближение к истинному [смыслу]», IV—I вв. до н.э.) Го Пу

郭璞 (276—324) как «*чуй ша сяо юй, тоу юань эр ю дянь вэнь 吹沙小魚體圓而有點文*» «мелкая рыбка, которая дует в песок, с круглым телом и узором в виде точек» [8, с. 1945], что вполне соответствует современному переводу знака — «пескарь» (обыкновенный пескарь *Gobio gobio*) [7, № 11108]. При этом «Шо вэнь» трактуется как *то* как 鮎 *нянь* [8, с. 1944], который, в свою очередь, глоссирован «Шо вэнем» как *янь* 鰻, о котором, собственно, и идет речь. *Нянь* в поздней традиции трактуется как крупная рыба (весом 12–15 кг) с большой головой, без чешуи и с усами, что вполне совпадает с переводом современных словарей — это амурский сом *Parasilurus asotus* [7, № 8255]. «Шо вэнь» [8, с. 1952] указывает графику из данной инскрипции в качестве исходной для знака *янь* 鰻, который современные словари также трактуют как сом [7, № 12737]. Две предлагаемых трактовки с какой-то точки зрения не так уж и различны — образ жизни пескаря и сома схож — но, конечно, разброс всё равно примечателен. Наш выбор между двумя значениями связан с тем, что, конечно, пескаря (в отличие от сома) трудно назвать желаемым трофеем благородного рыболова (к тому же, по одной из трактовок, пескари упоминаются в тексте несколько ниже).

Конечно, точность соотношения древних и современных ихтиологических терминов крайне условна (поскольку авторы стихов, словарей и комментариев чаще всего от ихтиологии были довольно далеки). Возможно, вернее было бы и вовсе воздержаться от попыток перевода, сохранив китайский вариант — но это слишком простой (и, заметим, опасный) путь.

¹⁰ Ли, согласно «Шо вэню» (см. [8, с. 1948—1949]) — то же самое, что и *чжань* 鱣, *шань* (тождественность этой рыбы *ли* 鯪 также отражена в «Шо вэне»; согласно комментарию Го Пу 郭璞 (276—324) к «Эр я», *чжань* 鱣 — *да юй сы сюнь эр дуань би, коу цзай лин ся, ти ю се-син цзя, у линь, да чжэ чан эр-сань чжан* 大魚似鰻而短鼻口在頷下體有邪行甲無鱗肉黃大者長二三丈 «большая рыба, похожа на [рыбу] *сюнь* [но] с коротким носом, рот под подбородком, на теле броня, идущая наискось, нет чешуи, мясо жёлтое, велика в 2–3 *чжана* (4,82—7,26 м. — С.Д.)» [8, с. 1960]). Рыба *сюнь* в древних источниках описана не слишком ясно, но несколько позже Ли Шань 李善 (630—689) описывает её как речную рыбу, у которой голова составляет ровно половину тела, а рот под брюхом [8, с. 1958] — что вполне соответствует мнению современных словарей, трактующих этот знак как ныне (судя по всему) вымершего китайского веслоноса *Psephurus gladius* [7, № 4807]. В таком случае, вероятнее всего — *чжань* 鱣 (и, соответственно, *ли* 鯪) — это китайский осётр *Acipenser sinensis* или калуга *Huso dauricus* [7, № 308]. Однако это не единственная трактовка. В комментарии Го Пу к знаку *ли* в «Эр я» указано, что «ныне [это] алая рыба-ли» (*цзинь чи ли юй 今赤鯉魚*), что не добавляет конкретики. Со средних веков (а возможно и ранее — но нам не удалось найти этому никакого подтверждения) *ли юй* 鯉魚 понимался как сазан *Cyprinus carpio* [7, № 6943]; словарь отмечает сунское описание *ли-юй сань чи, цянй шуй бу фу цзи* 鯉魚財三尺, 淺水不覆脊 «*ли-юй* едва три *чи* (чуть более 90 см), [даже] в мелкой воде не покажет хребта» [9, т. 3, с. 7639], которое, конечно, вряд ли подходит к осетру). Сазан крайне распространён в Китае и на рубеже эр был одомашнен (домашняя разновидность рыбы именуется карпом). Сазан, без сомнения, кажется гораздо более вероятным вариантом с точки зрения здравого смысла — он, конечно, даже в древности был гораздо многочисленнее и распространённее, чем осетры; но мы предпочитаем по возможности ориентироваться на древние значения.

¹¹ Цзюнь цзы «глава клана или государства» [7, № 3147], букв. «сын правителя / правитель-учитель (ср. с именованьем *цзы* учителя учениками)». Несколько позже конструкция стала важной частью учения Конфуция — именно «благородных мужей» *цзюнь цзы* он хотел вырастить из своих учеников, описывая эту категорию совершенного человека как своего рода

(𩺰𩺰)。其𩺰¹(菹)氏²鮮³！⑤黃帛其𩺰⁴(鰓)，又(有)𩺰⁵(魴)又(有)⑥𩺰⁶(鮑)。

интеллектуального рыцаря, высшее средоточие знаний, представлений о морали и правилах поведения. Но в данном случае, вероятнее всего, речь идёт прежде всего о социальном статусе рыболова, его происхождении, принадлежности к категории правящих.

¹² Вариант графики [10, т. 3, с. 1771] знака юй 漁 «ловить [рыбу], удить» [7, № 13113]. Вариантом трактовки графики знака может быть юй 𩺰 — согласно «Шо вэню» — «заказник, заповедник» (впрочем, словарь отмечает и тождественность знаку юй 漁) [8, с. 1942]. Этот вариант превращает стихотворение из описания рыбалки в повествование о рыбьем садке, которые устроил для себя «благородный муж». В принципе, одно не противоречит другому — в садке рыбу всё равно приходится ловить.

¹³ Мань, позднее значение «широко разливаясь» [8, с. 736]. Маттос [1, р. 182] предлагает близость со знаком 𩺰, поясняемым «Шо вэнем» как «переходить реку, наступая на камни» [10, т. 3, с. 1767] — и предлагает значение «отмель».

¹⁴ Лигатура. Можно предположить чтение ша 𩺰 — в «Эр я» указано, что это то же самое, что и то 𩺰 «пескарь» [8, с. 1949] — убедительное описание рыбки из комментария Го Пу, позволяющее уверенно понять, о ком идёт речь, приводилось нами выше. Современные словари трактуют знак как «японский речной бычок, желтопёрый акантогобиус (*Acanthogobius flavimanus*)» [7, № 9492]. Эти рыбки и правда очень похожи, хотя узор в виде точек характерен именно для пескарей. В случае такой трактовки было бы нужно удвоение знака 𩺰, не отмеченное в оригинале.

¹⁴ Ци «он, тот, этот, свой» [7, № 966].

¹⁶ Лю, согласно «Шо вэню» — «бахрома/подвески на знамени» [8, с. 911]. [7, № 12946] (как и [8, с. 707—708]), отмечает крайне близкую восточножоускую графику для знака ю 游; «Шо вэнь» объясняет этот знак почти дословно также, как и лю — как движение/колебание знамени (невозможно не обратить внимание даже на графическое сходство омонимичных знаков лю: 疏 и 流).

¹⁷ Сань [8, с. 1458], в поздних комментариях к данному стихотворению предлагается отождествление со знаком сань 散 «рассеиваться» [7, № 9417] (согласно «Шо вэню», «разное/смешанное мясо» [8, с. 616]) или 𩺰, отождествляемого [8, с. 1555] с шань 𩺰 «давить, мчаться, топтать» [9, т. 3, с. 6106]. Маттос [1, р. 182—184] предлагает транслитерацию графики 𩺰 с предполагаемым чтением сань и значением «описание движения множества рыб».

¹⁸ Бо «шёлк; белый (о металле)» [7, № 9225].

¹⁹ Вариант графики [8, с. 1109] знака 𩺰 с поздними значениями «светлый, блестящий» (ли), «белый» (ло), разноцветный (бо) [8, с. 1109].

¹ Вариант графики [8, с. 1264] знака 𩺰 [8, с. 1263], который, в свою очередь, трактуется современными словарями как цзу 菹 (цзу 菹) — «солёные овощи, мелко нарубленное мясо; болото, заросшее водорослями, болотистый» [7, № 11450; 11449]. Учитывая, что исходный знак фактически отмечен только в данном тексте, а все его трактовки довольно поздние, говорить об уверенном переводе тут не приходится. Вариант, связанный с поеданием рыбы (или с её кормлением — этот вариант пытался обосновать Го Мо-жо) кажется несколько более вероятным, поскольку графика знака 𩺰, содержащая элемент «сосуд», как кажется, гораздо более располагает к толкованию, связанную с пищей (и посудой, её содержащей) нежели к описанию природных объектов. Конечно, этот довод трудно признать достаточным.

² Ди, согласно «Шо вэню» — «дно, достигнуть дна» [7, № 10644].

³ Сянь «свежий (о еде), свежая рыба; хороший» [7, № 4479].

⁴ Знак встречается только в данной надписи [8, с. 1955], существует поздняя традиция (трудно сказать, насколько обоснованная) трактовать его как *бянь* 鰻 (鰻) амурский белый лещ *Parabramis pekinensis* [7, № 9066, 9065] или (что кажется более оправданным) как *бин* 鰻 [8, с. 1944] — согласно «Шо вэню» — *бан* 蚌, род крупного двухстворчатого моллюска [8, с. 1183] (*шэн* 蚌 [7, № 9669]). Данное толкование на первый взгляд кажется странным, поскольку большинство двухстворчатых моллюсков китайских рек, особенно пресноводных (например, синанодонта Вуда *Sinanodonta woodiana*), имеют раковины тёмного, даже чёрного цвета — но некоторые из них несколько светлее, нередко на раковинах встречаются более светлые, вытертые участки (и, соответственно, теоретически такие раковины могут описываться как сравнительно желтые или серебристые). Вариантом трактовки знака *бин* 鰻 также является «рыбий хвост» (см. это значение, отмеченное «Эр я» для близкого знака *бин* 丙 [7, № 9134]; наконец, словарь отмечает трактовку знака как *бянь* 鰻 — т.е. уже известный нам белый лещ.

⁵ *Фан*, согласно «Шо вэню» — «рыба с красным хвостом» [8, с. 1955]; порой трактуется как лещ [7, № 3412], что сомнительно, поскольку, кажется, живущие в Китае (и все иные) лещи (точнее, рыбы родов *Parabramis* (Белые лещи) и *Megalobrama* (Чёрные лещи) не имеют красных хвостов. Возможно, конструктивно сближение со схожим знаком *фан* 魴 [8, с. 1943], который «Шо вэнь» поясняет таким же образом (как краснохвостую рыбу); в «Эр я» знак поясняется как *пи* 魴 [8, с. 1944] — рыба, чьи крупные экземпляры в «Шо вэне» и «Эр я» глоссируются знаком *ху* 鰻 [8, с. 1959] — названием рыбы, в комментарии Го Пу к «Эр я» описанной как «похожая на сома *нянь* 鮠, но большая, белого цвета». В современных словарях *ху* трактуется как общее название для азиатских сомов рода *Hemibagrus* [7, № 5255], название одного из видов которого — азиатского краснохвостого сома *Hemibagrus wyckioides*, который достигает веса в 80 кг, не могло не привлечь нашего внимания. Правда, сейчас сомы этого рода водятся много южнее, в бассейне Меконга — но известно, что климат в долине Хуанхэ во времена Чунь-цю был несколько мягче нынешнего, так что предположение выглядит, кажется, не таким уж невероятным. Более того, стоит учесть и известную нам по ханьским охотничьим одам-*фу* 賦 склонность авторов к упоминанию среди трофеев редкой, в том числе южной, дичи — возможно, с чем-то таким мы имеем дело и здесь. Маттос предлагает транслитерацию исходной графики знака 鰻, но основывает свой перевод на анализе знака *фан* 魴 [1, р. 188].

⁶ Знак встречается только в этой надписи, трактуется [8, с. 1951, с. 1945], как вариант графики знака *ба* 鮑 — согласно «Шо вэню» — «имя морской рыбы» [8, с. 1945], что в данном случае, увы, не помогает. В словаре III в. н.э. «Гуан я» 廣雅 («Расширенный [Эр] я») знак (с чтением *бо*) пояснён как *цзяо* 鮑 [8, с. 1958], поясняемый комментаторами как «белая рыба» *бай юй* 白魚, что заставляет вспомнить графику исходного знака. Эта рыба описывается как живущая в реках и озерах, с мелкой и белой чешуёй, голова и хвост равно приподнятые, большие длиной в 6-7 *чи* (145-170 см). Современные словари переводят *цзяо* как амурская острогрудка *Culter alburnus* или корейская востробрюшка *Hemiculter leuciculus* [7, № 1326]. На острогрудку указывает и одно из современных значений термина *бай юй* [7, № 8437, с. 782] — единственное, указывающее на речную рыбу; в пользу этого выбора также характерная форма острогрудки — с вздёрнутой головой, которая и правда находится на том же уровне, что и хвост — что в целом нехарактерно для карповых, в том числе и для востробрюшки. Несколько удивляют указанные в комментарии размеры рыбы, совершенно невероятные для большинства видов рода уклей — но, как ни странно, в литературе отмечены случаи вылова почти метровых острогрудков, что не так уж далеко от заданной средневековыми комментаторами рамка. Максимальный же зафиксированный размер востробрюшки — ок. 20 см.

其朔¹(朧)孔²庶! 𩺰(𩺰³)之⑦𩺰⁴, 沚沚⁵(汗汗)漣漣⁶。其魚佳(維⁷)可(何)?
⑧佳(維)鰾⁸佳(維)鯉⁹。可(何)已(以)𩺰¹⁰(𩺰)⑨之? 佳(維)楊¹¹及柳¹²

¹ Знак довольно рискованно толкуется словарём [8, с. 865] (со ссылкой на комментарий Го Мо-жо к данному стихотворению — в котором он очевидно старался выбирать наиболее романтические, пейзажные образы вместо немного кровавых кулинарных картин, которые видим в тексте мы) как «тень, силуэт» (основанием трактовки является предположение, что вместо элемента 月 «мясо» в знаке надлежит видеть действительно практически неотличимый от него элемент 月 «луна»). Несколько более оправданным кажется сравнение с графически близким знаком 朧 [8, с. 865], который в чтении *ци* толкуется «Гуан я» как *гэн* 膾 «варёное/тушёное мясо, мясной суп» [8, с. 892]; а в чтении *ла* — как «смесь мяса» — но это значение выглядит менее релевантным, поскольку содержится в словаре «Цзи юнь» 集韻 (Собранные рифмы), составленном только в XI в.

² Кун «очень; превосходный» [7, № 6539].

³ Исходный знак — транслитерация графики оригинала, ближайший вариант среди современных знаков — *луань* 𩺰, согласно «Шо вэню» — «[резать] мясо на мелкие [куски], порезанное мясо» [8, с. 1224; с. 892]. Го Мо-жо полагал, что речь идёт о мясе, которое режут для того, чтобы покормить рыб.

⁴ *Ши*, позднее значение — название животного (дикий кошки или енотовидной собаки) [10, т. 1, с. 354], но в данном случае, вероятнее всего, звукоподражание. Б. Карлгрен предлагал для этого знака звучание **sl̥i*↔*g* [11, р. 256—257, № 975, k-m], что мы приблизительно трактуем как 'слиэг — что, в целом, может восприниматься как звук нарезаемого на доске мяса (или рыбы).

⁵ Словарь [10, т. 1, с. 442] полагает, что знак можно трактовать как вариант графики знака *хань* 汗 «пот, испарина» [7, № 3756]. В данном случае, вероятно, имеется ввиду покрывающая рыбу блестящая слизь.

⁶ *Туань*, знак отмечен, прежде всего, в данной инскрипции, трактован словарём (очевидно, исходя из графики) как «виться по кругу, кружиться» [8, с. 1458]; в качестве варианта толкования предложен знак *бо* 博 «большой, обильный, многочисленный» [7, № 9221].

⁷ *Вэй*, эмфатическая частица, особенно характерная для стихотворений «Ши цзина» [7, № 12178].

⁸ *Сюй*, в комментарии Лу Цзи 陸璣 (261–303) к «Ши цзину» эта рыба описана довольно исчерпывающе: «*Сюй*, похож на [рыбу] *фан* (выше предположительно определённую нами как азиатский краснохвостый сом — С.Д.), толстый и голова велика, таков, что из рыб — некрасивый. Таков, что его голова особенно велика и жирна» (*Сюй, сы фан, хоу эр тоу да, юй чжи бум эй чжэ, ци тоу ю да эр фэй чжэ*) 鰾似魴厚而頭大魚之不美者其頭尤大而肥者 [10, т. 7, с. 4717]. Описание вполне совпадает с версией современных словарей — это белый толстолобик *Hypophthalmichthys molitrix* [7, № 4682].

⁹ Исключительно похожие строки находим в «Ши цзине», в стихотворении «Рву зелень» (*Цай люй* 采綠), [3, с. 494–495], (у А.А. Штукина «В ожидании мужа»): «Тут наловил кого? [Краснохвостых] сомов да толстолобиков» (*Ци дяо вэй хэ? Вэй фан цзи сюй 其釣維何, 維魴及鰾*).

¹⁰ Традиционно знак читался как *пао*, согласно «Шо вэню» — «облик широко открытого мешка» [8, с. 546], однако по эстампам Ань Го хорошо видно, что центральный элемент знака стоит трактовать как *жэнь* 𩺰 (подробнее см. 1, р. 193) — впрочем, *пао* всё равно остаётся ближайшим по графике существующим знаком. Го Мо-жо, противившийся идее о том, что в стихотворении идёт речь и вылове рыбы, полагал, что здесь речь идёт о тополях и ивах, которые, склоняясь, как бы покрывают реку.



Перевод

[Река] Цянь, ах, полноводна-полноводна,
 многочисленно-многочисленны² те грязные омуты³.
 Сомы⁴ и осетры⁵ обитают там,
 знатный муж⁶ ловит там [рыбу]⁷.

¹¹ Ян, специализированные (и обычные) словари переводят термин как общее обозначение для множество видов рода Тополь *Populus* [12, р. 528; 7, № 12463] — кажется, иных вариантов толкования не существует.

¹² Лю, специализированные (и обычные) словари переводят термин как общее обозначение для множество видов рода Ива *Salix* [12, р. 280; 7, № 7210] — кажется, иных вариантов толкования не существует

¹ Знак размещён между 5 и 6 строками, примерно на 7,5 см ниже текста, несколько под углом. Он присутствует уже на эстампах Ань Го, так что нет сомнений, что он может относиться к оригинальному тексту — однако на протяжении многих веков не вызывал никакого внимания комментаторов, первым его отметил Чжан Янь-чан 張燕昌 (1738—1814). Го Мо-жо предполагал, что это вариант написания знака 首 *шоу* «голова, начало» — и поэтому размещал эту поэму первой в предложенной им последовательности. 中村不折 Накамура Фусэцу (1866—1943) наоборот, считал, что знак стоит пояснять как вариант графики знака 畢 *би* — «завершать», и, соответственно, он указывает на то, что данная поэма — последняя из десяти. Чжан Чжэн-лан 張政琅 (1912—2005), кажется, очень резонно предлагал трактовать знак как подпись мастера-гравёра, которые часто присутствуют на памятниках эпиграфики на камне — правда, обычно на задней или боковой стороне или в отдельном фрагменте текста. На верность данного предположения указывает несколько меньший, по сравнению со знаками в стихотворении, размер знака и его наклонное положение.

² Var. «бурлят, бурлят».

Var. 2 «великолепны, великолепны».

³ Var. «болота и омуты». Для рек лёссового плато грязная вода — не недостаток, а норма (а в чём-то — и главная ценность). Впрочем, как кажется, эта особенность должна бы создавать некоторую трудность для подробного описания в следующих строках ясно видимых автору рыб — но у поэзии свои законы (к тому же человек, привыкший к мутной воде, вероятно, мог многое заметить и в ней).

⁴ Var. «пескари».

Var. 2 «[рыбы-]янь».

⁵ Var. «сазаны».

Var. 2 «[рыбы-]ли».

⁶ Var. «сын правителя».

⁷ Var. «ловит их».

Var. 2 «[устроил] там садок [для рыбы]».

[На] отмелях есть малые рыбки¹,
— эти вьются, рассеиваясь, рассеиваясь.
Серебристые рыбы² светло-светлы.
Эта крошёная [рыба] на дне [миски] — свежа³,
Жёлто-серебристые там [раковины] моллюсков⁴,
Есть [краснохвостые] сомы⁵, есть острогрудки⁶.
В этой похлёбке [их будет] весьма много⁷.
Порежем их [на куски]⁸ — ‘слиэг-‘слиэг!
Потно-потные, вертятся, вертятся⁹!
Эта рыба — какая?
Толстолобики¹⁰, осетры¹¹!
С помощью чего запакуем их?
Тополь да ива¹²

[Имя/метка резчика (?)]

Рыбы попались

Среди переключек текста с «Ши цзином» невозможно пройти мимо наиболее очевидной — стихотворения «Рыбы попались» (в переводе А.А. Штукина — «Радужному хозяину») («Ши цзин», «Малые оды» (Сяо я·小雅) [3, с. 417], чьё сходство с только что рассмотренным нами текстом совершенно удивительно.

¹ Var. «пескари».

² Var. «шёлковые/шелковистые рыбы».

³ Конечно, при такой трактовке речь может идти и об овощах или мясе, которым лакомятся рыбак, но легче предположить, что еда приготовлена из только что пойманной рыбы.
Var. «[на] дне того болотца — свежая [рыба]».

⁴ Var. «[рыбы] хвосты».

Var. 2 «[белые] лещи» / «рыбы-бянь(?)».

⁵ Var. «[рыбы-]фан».

⁶ Var. «[рыбы-]бо».

⁷ Var. «их силуэты весьма многочисленны».

⁸ Var. «им [кусочки мяса]».

⁹ Var. «множество, множество».

¹⁰ Var. «[рыбы-]суй».

¹¹ Var. «сазаны».

Var. 2 «[рыбы-]ли».

¹² Возможно, из прутьев этих деревьев будут сплетены корзины для их переноски; отмечена и практика плетения циновки из тонких веток и коры, в которые заворачивали мясо и рыбу. Не исключено, что рыб переносили, нанизав на ветки.

¹魚麗²：美³萬物盛⁴多能備⁵禮也。文武以天保以上治⁶內，采⁷薇⁸以下治外。始於憂勤，終於逸⁹樂。故美萬物盛多，可以告於神明矣

魚麗于罍¹⁰，鱸¹¹鯢。
君子有酒，旨¹²且多。
魚麗于罍，魴¹³鯉。
君子有酒，多且旨。
魚麗于罍，鰓¹⁴鯉。
君子有酒，旨且有。

¹ Каждое стихотворение «Ши цзина» снабжено кратким предисловием, чья задача — сориентировать читателя в правильном понимании текста (иногда, впрочем, — как в этом случае — они скорее дезориентируют, поскольку транслируют догматически-конфуцианскую точку зрения). Вероятно, предисловия составлены не позднее Западной Хань (Си Хань 西漢) (202 г. до н.э.—9 г. н.э.) и фактически представляют собой древнейший из сохранившихся пласт комментаторской традиции.

² Ли «проходить; достигать; попасться (о рыбах)» [7, № 6951].

³ Мэй «прекрасный, красивый» [7, № 7688].

⁴ Шэн «пышный, многочисленный» [7, № 9694].

⁵ Бэй «приготовить» [7, № 8630].

⁶ Чжи «регулировать, упорядочивать, управлять» [7, № 1763].

⁷ Цай «собирать» [7, № 11197].

⁸ Вэй, Вика посевная *Vicia sativa* [12, p. 465, p. 77].

⁹ И «отдых, удовольствия, развлечения» [7, № 5458].

¹⁰ Лю, согласно «Шо вэню» — «Изогнутая запруда, “верша вдовы и жены”, там, где остаётся рыба» (цуй лян, гу фу чжи гоу, юй со лю е 曲梁寡婦之筍魚所留也) [8, с. 1219] — верша (норот), ловушка для рыбы.

¹¹ Чан, в комментарии Лу Цзи к «Ши цзину» эта рыба описана как «Иные называют рыбой с жёлтыми челюстями, это так. Голова и клюв похожи на ласточкины, форма тела толстая и длинная, большие челюсти, кости прямые, то, [что выглядит как] жёлтая рыба, большая и имеющая силы взлететь» (и мин хуан цзя юй, ши е. сы янь тоу цзяо, шэн син хоу эр чан, да цзя, гу чжэн, хуан юй чжи да эр ю ли цзе фэй чжэ 一名黃頰魚是也似燕頭角身形厚而長大頰骨正黃魚之大而有力解飛者) [8, с. 1960]. Это описание (и одно из имён) крайне близко к рыбе, которая ныне называется «желтолобая рыба» (хуан сан юй 黃頰魚) — косатка-скрипун *Tachysurus fulvidraco* (*Pseudobagrus fulvidraco*), с этим отождествлением (даже со ссылкой на язык «Ши цзина») согласен и [7, № 442].

¹² Чжи «восхитительный, отличный, прекрасный» [7, № 1744].

¹³ Ли [8, с. 1959], согласно «Шо вэню» — то же самое, что и ху 鰓. Рыба ху уже встречалась нам выше и был определена как азиатский сом рода *Hemibagrus*. Комментарий Мао к «Ши цзину» поясняет знак как тун 鰓. В «Эр я» указано, что маленькие особи именуются то 鰓 — в комментарии Го Пу пояснено, что то — это название маленьких рыб ли 鰓. Древних описаний всех этих рыб, увы, нет, но современные словари толкуют и ли, и тун, и то, и ли как [7, № 6945; № 11896; № 11058; № 6946] как рыб рода Змееголовов (*Channa* (*Ophicephalus*)), прежде всего как змееголов обыкновенный *Ophicephalus argus*.

物其多矣，維其嘉矣。
物其旨矣，維其偕¹矣。
物其有矣，維其時²矣

Перевод

«Рыбы попались»: Прекрасные десять тысяч тварей роскошны и обильны, можно готовить обряд. Вэнь[-ван и] У[-ван] использовали «Небесную защиту»³, чтобы [те, кто] наверху, [держали] в порядке [дела] внутри [столицы], [использовали] «Собирать вику»⁴, чтобы [те, кто] внизу, [держали] в порядке дела вовне [столицы]. Начало — в старательности в заботе, конец — в удовольствии в радости. Поскольку прекрасные десять тысяч тварей роскошны и обильны, можно [с их] помощью обратиться к божественному свету!

Рыба попалась в вершу: косатки⁵, пескари⁶.
У знатного мужа есть вино, отличное — и к тому же много.
Рыба попалась в вершу: [краснохвостые] сомы⁷, змееголовы⁸.
У знатного мужа есть вино, много — и к тому же отличное.
Рыба попалась в вершу: сомы⁹, осетры¹⁰.
У знатного мужа есть вино, отличное — и к тому же есть.
Тварей там много! И [они] там — превосходны!
Твари там отличны! И [они] там — [все] вместе!
Твари там — есть! И [они] там — ко времени!

Приведённое выше стихотворение «Канона стихов» замечательно не только само по себе и своей схожестью с инскрипцией на одном из мнимых «барабанов» — оно, как нам кажется, полностью соответствует радостному поводу, которому посвящён настоящий сборник. Долгих лет благородному мужу!

¹ Се, согласно «Шо вэню» — «сильный, мощный», а также «вместе, целиком» [8, с. 79].

² Ши «период, сезон, своевременный, подходящий» [7, № 9753].

³ Тянь бао 天保, стихотворение из числа «Малых од» [3, с. 412] (у А.А. Штукина — «Славословие царю», что вполне отражает содержание).

⁴ Цай вэй 采薇, стихотворение из числа «Малых од», которое идёт сразу после «Небесной помощи» [3, с. 412] (у А.А. Штукина — «В походе на гуннов»), описывает трудные будни воинов в походе, которые, несмотря ни на что, стойко несут все тяготы службы.

⁵ Var. «[рыбы-]чан».

⁶ Var. «[рыбы-]ша».

⁷ Var. «[рыбы-]фан».

⁸ Var. «[рыбы-]ли».

⁹ Var. «[рыбы-]янь».

¹⁰ Var. «[рыбы-]ли».

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Mattos Gilbert L.* The Stone Drums of Ch'in / Monumenta Serica Monograph Series, XIX. Nettetal: Steyler Verlag — Wort und Werk, 1988. 497 p.
2. *Дмитриев С.В.* Императорские охотничьи парки в ханьском Китае // Этикет народов Востока: нормативная традиция, ритуал, обычаи / Ред. Л.С. Васильев, Н.И. Фомина. М.: Восточная литература, 2011. С. 374—405.
3. Мао ши чжэн и / Чжэн Сюань цзянь, Кун Ин-дадэн чжэн и // Сань ши цзин чжу шу / Жуань Юань бян чжэ. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ (Исправленный смысл [«Канона» стихов] [по версии господина] Мао / Толкование Чжэн Сюаня, исправленный смысл Кун Ин-да и др.) // Комментированное «Тринадцатиканоние» / Сост. Жуань Юань. Шанхай: Шанхайское издательство «Древняя книга», 1997. В 2 тт. Т. 1. С. 259—630. 毛詩正義 / 鄭玄箋, 孔穎達等正義 // 十三經註疏 / 阮元編者. 上海: 上海古籍出版社, 1997年. 上, 下冊. 上冊, 頁259—630.
4. *Кобзев А.И.* Ши гу // Духовная культура Китая. Энциклопедия. Т. 2. Мифология. Религия. М.: Восточная литература, 2007. С. 741—742.
5. *Дорофеева В.В.* Надписи на «каменных барабанах» — памятник древнекитайской поэзии // Общество и государство в Китае. Т. XV. Ч. 1. М.: Наука—ГРВЛ, 1984. С. 104—118.
6. *Крюков М.В., Хуан Шу-ин.* Древнекитайский язык (тексты, грамматика, лексический комментарий). М.: ГРВЛ, 1978. 512 с.
7. *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise.* Vol. I—VI, Index. Paris—Taibei: Desclée de Brouwer, 2001. 1216 p., 1216 p., 1216 p., 1216 p., 1377 p.
8. Хань-юй да цзы-дянь / Со-инь бэнь. Сычуань-Хубэй: Сычуань цы-шу чубань-шэ, Хубэй цы-шу чубань-шэ (Большой словарь знаков китайского языка) / Издание с уменьшенным шрифтом. Сычуань-Хубэй: Сычуаньское издательство словарей, Хубэйское издательство словарей, 1996. 126+2432 с. 漢語大字典 / 縮印本. 四川, 湖北: 四川辭書出版社, 湖北辭書出版社, 1996年. 126+2432頁.
9. Хань-юй да цы-дянь / Со-инь бэнь. Ло Чжу-фэн чжу бян. Шанхай: Хань-юй да цы-дянь чубань-шэ (Большой словарь китайского языка) / Издание с уменьшенным шрифтом. Гл. ред. Ло Чжу-фэн. Шанхай: Издательство большого словаря китайского языка, 1997. 3 тт. 2+10+4+7925 с. 漢語大詞典 / 縮印本. 羅竹風主編. 上海: 漢語大詞典出版社, 1997年. 上, 中, 下卷; 2+10+4+7925頁.
10. Хань-юй да цзы-дянь. Сычуань-Хубэй: Сычуань цы-шу чубань-шэ, Хубэй цы-шу чубань-шэ (Большой словарь знаков китайского языка). Сычуань-Хубэй: Сычуаньское издательство словарей, Хубэйское издательство словарей, 1986. 8 тт. 5+10+5746+5 с. 漢語大字典. 四川, 湖北: 四川辭書出版社, 湖北辭書出版社, 1986年. 八卷; 5+10+5746+5頁.
11. *Karlgren B.* Grammata serica recensa / Rpr. from The Museum of Far Eastern Antiquities, Bulletin 29. Stockholm 1957. 332 p.
12. *Dictionnaire Ricci des plantes de Chine; chinois-français, latin, anglais / Par F. Fèvre, G. Métaillé.* Paris: Association Ricci — Les Éditions du CERF, 2005. 899 p.

«ЮАНЬ МИН БАО» ИЛИ «МИН ЛИ СЮЙ»? ИСТОРИЯ ОДНОЙ ЦИТАТЫ ИЗ «АПОКРИФА “ЧУНЬ-ЦЮ”»



Так называемые оракуло-апокрифические тексты (*чэнь вэй* 讖緯), также известные как апокрифические книги (*вэй шу* 緯書) или просто апокрифы, представляли собой религиозно-политические по своему характеру сочинения, одной из главных основных целей создания которых была легитимация правящего дома империи Хань (206/202 до н. э.— 220 н.э.). Они связывались с теми или иными каноническими книгами (*цзин* 經) или легендарными магическими текстами — «Хэ ту» 河圖 («Схема [из реки] Хэ») и «Ло шу» 洛書 («Писания [из реки] Ло») — и содержали значительное число информации из самых разных областей знания: философии, географии, истории, мифологии, оменологии, астрономии, астрологии, календарной науки и т. д. Период их наивысшей популярности пришёлся на Восточную Хань (25—220 гг.), однако и в последующие эпохи они, несмотря на вызванные политическими причинами регулярные запреты и попытки уничтожения, продолжали играть заметную роль в культуре региона. Тем не менее, приблизительно к середине эпохи Сун (960—1279 гг.) большинство этих текстов было утрачено, так что до наших дней они дошли лишь в форме отдельных цитат в более поздних сочинениях. С XVII в. сохранившиеся фрагменты апокрифов стали объектом внимания китайских учёных, которые стали собирать их воедино. В результате к XX в. было создано более десятка коллекций апокрифических фрагментов, материалы которых были сведены в два крупных компендиума — «Вэй шу цзи чэн» 緯書集成 («Полное собрание [фрагментов] апокрифических книг») и «Лян Хань вэй шу вэнь сянь» 兩漢緯書文獻 («Документы [для изучения] апокрифических книг двух Хань»).

Несмотря на утрату, апокрифические тексты сыграли важную роль в истории культуры Китая, оставив заметный след в самых разных её областях. В сфере историографии их влияние наиболее ярко проявилось в концепции десяти эр (*ши цзи* 十紀), на которые подразделялся период в два с лишним миллиона лет, прошедший, как утверждалось в этих текстах, от «разделения-размежевания» (*кай ни* 開闢) Неба и Земли до поимки чудесного зверя цилиня 麒麟. Последнее событие случилось, согласно летописи «Чунь-цю» 春秋 («Весны и осени»), на завершающем её текст 14-м году правления луского князя Ай-гуна 哀公 (481 г. до н. э.) и воспринималось сторонниками апокрифических текстов в качестве предвестия воцарения Хань [1, р. 9; 2, р. 126—128]. Хотя эта концепция так и не получила официального статуса, её влияние прослеживается в целом ряде исторических и даосских текстов II—XIX вв. Суть её выражена в одном апокрифическом фрагменте, который в версии «Вэй шу цзи чэн» выглядит следующим образом:

自開闢至獲麟二百二十七萬六千歲，分爲十紀，凡世七萬六百年。一曰九頭紀，二曰五龍紀，三曰攝提紀，四曰合雒紀，五曰連通紀，六曰序命紀，七曰修蜚之紀，八曰回提紀，九曰禪通紀，十曰流訖紀。

От разделения-размежевания [Неба и Земли] вплоть [до] поимки [ци] линия [прошло] 2 276 000 солярных циклов¹, [которые] подразделяются на десять эр. Всякое поколение [длилось] 70 600 лет. Первая называется эрой Цзю-тоу, вторая называется эрой У-лун, третья называется эрой Шэ-ти, четвёртая называется эрой Хэ-ло, пятая называется эрой Лянь-тун, шестая называется эрой Сюй-мин, седьмая называется эрой Сю-фэй, восьмая называется эрой Хуэй-ти, девятая называется эрой Шань-тун, десятая называется эрой Лю-ци [3, с. 885].

Эта цитата может быть разбита на четыре части: первая состоит из двух элементов — вводной формулы, устанавливающей хронологические рамки периода, о котором идёт речь, и числа составляющих его лет; вторая сообщает о разделении этого периода на десять эр, третья в маловразумительной форме рассказывает о «поколениях», а четвёртая представляет собой перечень эр.

Любопытно, что в «Лян Хань вэй шу вэнь сянь» [5, с. 19440] этот фрагмент выглядит немного иначе: между второй и третьей фразами в нём присутствует ещё одна — «каждая эра составляла 267 000 лет» (*мэй цзи вэй эр ши лю вань ци цянь нянь* 每紀為二十六萬七千年)².

¹ Несколько неуклюжий перевод слова *суй* 歲 — «солярный цикл» — выбран мною (вслед за К. Калленом, см. [4, р. 12]) для того, чтобы отделить его от синонимичного ему слова *нянь* 年 («год»).

² Помимо этого, в версии «Лян Хань вэй шу вэнь сянь» немного иначе записано название седьмой эры (*сю фэй цзи* 修飛紀 вместо *сю фэй чжи цзи* 修蜚之紀). Приводимые в различных текстах названия эр (в первую очередь, шестой, седьмой, восьмой и десятой)

Так или иначе, в обоих компендиумах, как и в подавляющем большинстве более ранних собраний апокрифических фрагментов, эта цитата отнесена к апокрифу «Мин ли сюй» 命曆序 («Последовательность периодов [правления, установленных Небесным] повелением»), связываемому с упомянутой выше летописью «Чунь-цю».

Этот памятник был составлен, насколько можно судить, во II в. н. э., однако не был упомянут в перечне апокрифических текстов, приведённом танским принцем Ли Сянем 李賢 (654—684) в комментарии к «Хоу Хань шу» 後漢書 («Книга [об истории] Поздней Хань»)¹, и поэтому некоторыми учёными игнорировался: например, Чжао Цзай-хань 趙在翰 (XVIII—XIX вв.), составитель собрания «Ци вэй» 七緯 («Апокрифы семи [канонических текстов]») [см. 9], включать его в число апокрифов «Чунь-цю» не стал. Сохранившиеся фрагменты этого апокрифа по большей части посвящены древнейшей истории и, помимо прочего, содержат названия двух из десяти эр — Цзю-тоу и Хэ-ли 合離 (т. е. Хэ-ло) [см. 3, с. 885—886; 5, с. 19446], поэтому факт отнесения приведённой выше цитаты именно к «Мин ли сюй» на первый взгляд не даёт поводов для сомнений².

Тем не менее, в ряде источников, которые будут рассмотрены ниже, эта же цитата приписывалась другому апокрифу «Чунь-цю» — «Юань мин бао» 元命苞 («Бутон изначального повеления»). Этот текст, ныне также утраченный, был создан примерно на столетие раньше, чем «Мин ли сюй», — он упоминается в трактате «Бай ху тун» 白虎通 («Всепроницающие [дискуссии в зале] Белого тигра»), составленном в конце I в. по материалам придворного диспута, проходившего в 79 г. [11, цз. 4, с. 169; цз. 8, с. 386], и как следствие, может быть датирован первой половиной I в.

В то же время в поданной трону в 175 г. докладной записке сановника Цай Юна 蔡邕 (132—192)³ — самом раннем сообщении о длительности периода

демонстрируют определённую вариативность (иногда даже в различных редакциях одного и того же памятника — см., например, [6, с. 966] и [7, с. 664]) и приводятся далеко не во всех версиях цитаты, в силу чего не очень полезны при установлении взаимосвязи текстов. По этой причине отличия в них специально оговариваться в данной статье не будут.

¹ В списке Ли Сяня упомянуто лишь 35 наименований, однако к числу апокрифов при Восточной Хань относилось 36 текстов [см. 8, цз. 59, с. 1913, пр. 7]. Можно предположить, что название 36-го было пропущено самим Ли Сянем или последующими переписчиками текста, и этим 36-м апокрифом вполне мог быть «Мин ли сюй».

² Подробнее о датировке и содержании «Мин ли сюй» см. [10].

³ Текст этой записки приведён в «Люй ли чжи» 律歷志 («Трактат о музыкальных трубках и календаре») из «Сюй Хань шу» 續漢書 («Продолжение книги [об истории] Хань») Сыма Бяо 司馬彪 (238/246—306), дошедшем до наших дней в составе «Хоу Хань шу» 後漢書 (398—446).

«от разделения-размежевания [Неба и Земли] вплоть до поимки [ци]линя» по версии «Юань мин бао» — сказано следующее:

《元命苞》、《乾鑿度》皆以為開闢至獲麟二百七十六萬歲。

[Авторы] «Юань мин бао» и «Цянь цзао ду»¹ все считали, что [от] разделения-размежевания [Неба и Земли] вплоть [до] поимки [ци]линя [прошло] 2 760 000 солярных циклов [8, Чжи 2, с. 3038].

Очевидное несоответствие числа, указанного Цай Юном, приводимому в цитате, приписываемой «Мин ли сюй», позволяет предположить, что последняя не может принадлежать «Юань мин бао» и, следовательно, отнесена к нему по ошибке: кто-то из учёных, использовавших её в своих трудах, просто перепутал источники двух похожих по содержанию цитат из утраченных текстов (или же сознательно приписал её не «Мин ли сюй», статус которого подвергался сомнению, а более авторитетному и известному в качестве текста, содержавшего информацию о длительности истории, апокрифу «Юань мин бао»), а последующие поколения заимствовали эту цитату из его сочинения. Тем не менее, есть основания считать, что подобное объяснение не соответствует действительности, и в реальности ситуация сложнее.

Таким образом, установление источника цитаты представляется достаточно важной проблемой, решение которой позволит не только составить лучшее представление об изначальном виде «Мин ли сюй» и «Юань мин бао» и уточнить время появления представлений о десяти эрах, но и сделать некоторые выводы о практике передачи и цитирования текстов в традиционном Китае.

В качестве отправной точки можно взять приведённую выше версию фрагмента «Мин ли сюй». Составители «Вэй шу цзи чэн» заимствовали его, немного изменив названия эр, из собрания «Вэй цзюнь» 緯攬 («Собрание апокрифов») Цяо Сун-няня 喬松年 (1815—1875) [см. 12, цз. 6, с. 1480]. На это указывает специфический элемент — грамматический показатель притяжательности *чжи* 之 в названии седьмой эры, не встречающийся ни в каких других версиях этой цитаты. Он никак не влияет на смысл фразы, однако нарушает стройность текста, в котором сразу после двусложного названия каждой из эр идёт знак *цзи* 紀 («эра»), и поэтому с большой долей вероятно-

¹ «Цянь цзао ду» 乾鑿度 («Проторение нормальной [стеzi в соответствии с гексаграммой] Цянь») — апокриф, связываемый с каноническим текстом «Чжоу и» 周易 («Чжоуские/Круговые перемены»), более известным как «И-цзин» 易經 («Канон перемен»). Он, как и «Юань мин бао», упоминается в «Бай ху тун» [11, цз. 9, с. 421], что позволяет датировать его тем же периодом — первой половиной I в. Этот текст, в отличие от большинства прочих апокрифов, сохранился до наших дней [см. 3, с. 3—59; 5, с. 18779—18807], однако фрагмент, о котором говорит Цай Юн, в его нынешней версии отсутствует.

сти добавлен в текст по ошибке. В «Вэй цзюнь» указано три источника этой цитаты:

《通考》二百七十四。《路史》。《周禮·序》引「九頭紀」一句。

«[Вэнь сянь] тун као», 274. «Лу ши». В предисловии к «Чжоу ли» цитируется фраза «эра Цзю-тоу» [12, цз. 6, с. 1480].

Рассмотрим их, начав с последнего. В составленном Цзя Гун-янем 賈公彥 (VII—VIII вв.) предисловии к комментарию «Чжоу ли чжу шу» 周禮注疏 (««Чжоуские ритуалы» с комментарием и субкомментарием») «эра Цзю-тоу» действительно упоминается, однако в совершенно ином контексте: там говорится, что

《春秋緯·命曆序》云：「有九頭紀，時有臣，無官位尊卑之別。」

В «Чунь-цю вэй Мин ли сюй» сказано: «Была эра Цзю-тоу; в то время были подданные, но не было разделения чиновничьих постов на почтенные и презренные» [13, Сюй, с. 3—4].

Несложно заметить, что помимо названия эры этот фрагмент не имеет с рассматриваемой цитатой ничего общего.

Со вторым источником — составленным южносунским интеллектуалом Ло Ми 羅泌 (1131—1189/1203) трактатом «Лу ши» 路史 («Грандиозная история»), основная часть которого была завершена около 1170 г., — также не всё очевидно. Цяо Сун-нянь не указывает, о каком конкретно месте этого достаточно объёмного памятника идёт речь, однако, по-видимому, имеются в виду комментарий ко второй цзюани и/или 38-я цзюань, в которых содержится связываемый с «Мин ли сюй» фрагмент, содержащий, однако, только первые две фразы приведённой в «Вэй цзюнь» цитаты — «От разделения-размежевания [Неба и Земли] вплоть [до] поимки [ци]линя [прошло] 2 276 000 лет, [которые] подразделяются на десять эр» [14, цз. 2, с. 7; цз. 38, с. 564].

Наконец, в 274-й цзюани сочинения «Вэнь сянь тун као» 文獻通考 («Исчерпывающее исследование письменных памятников», 1317 г.) Ма Дуань-линя 馬端臨 (1254—1323) данная цитата попросту отсутствует. Тем не менее, её можно обнаружить в другой цзюани этого текста — 174-й [см. 15, цз. 174, с. 1501]. Очевидно, в данном случае знак эр 二 («два») в «Вэй цзюнь» является результатом ошибочного написания иероглифа и 一 («один»), от которого он отличается одной чертой. Подобного рода ошибки в цифрах, как мы увидим далее, сопровождают рассматриваемую цитату на протяжении всей истории её бытования.

Обнаруживаемый в 174-й цзюани «Вэнь сянь тун као» фрагмент похож на приведённую в «Вэй цзюнь» цитату в значительно большей степени, нежели рассмотренные выше части предисловия к «Чжоу ли чжу шу» и «Лу ши», однако всё же отличается от неё в нескольких важных деталях. Во-первых, в «Вэнь сянь тун као» указано иное число лет, прошедших

«от разделения-размежевания [Неба и Земли] вплоть [до] поимки [ци]линя»: не 2 276 000, а 2 267 000, т.е. третья и четвёртая цифра в этом числе стоят в другом порядке¹. Во-вторых, перед числом присутствует знак *фань* 凡 («всего»); несмотря на то, что он ничего не добавляет к смыслу текста, его наличие, как будет показано ниже, является важным маркером для восстановления текстуальной истории этого фрагмента. В-третьих, после знака *чжи* 至 («вплоть») стоит предлог *юй* 於 («до»). Наконец, в качестве источника цитаты в «Вэнь сянь тун као» указан не «Мин ли сюй», а безымянный «апокриф “Чунь-цю”» (*Чунь-цю вэй* 春秋緯), причём сам Ма Дуань-линь называет сочинение, из которого заимствовал данный пассаж: это «Сань хуан бэнь цзи» 三皇本紀 («Основные анналы Трёх августейших») — часть труда «Ши цзи со инь» 史記索隱 («Поиск сокрытого в “Записях историографа”») танского историка Сыма Чжэня 司馬貞 (679—732).

«Апокриф “Чунь-цю”»

«Сань хуан бэнь цзи» является, насколько можно судить, наиболее ранним дошедшим до нас текстом, содержащим рассматриваемую цитату, причём приписана она там также не конкретному тексту, а некоему «апокрифу “Чунь-цю”». Текстуально она практически не отличается от версии, приведённой в «Вэнь сянь тун као»; единственным отличием, не считая некоторого разногласия в названиях эр, вновь оказывается длительность периода «от разделения-размежевания [Неба и Земли] вплоть [до] поимки [ци]линя», составлявшая, согласно «Сань хуан бэнь цзи», 3 276 000 лет [6, с. 966]. Именно это число встречается в целом ряде работ XII—XIX вв., также называющих её источником безымянный «апокриф “Чунь-цю”».

Наиболее ранним из таких сочинений является созданный в 1191 г. даосский трактат «Хунь юань шэн цзи» 混元聖記 («Анналы совершенному-дрого [государя] хаотичного первоначала»)² южносунского Се Шоу-хао 謝守灝 (1134—1212) [17, цз. 1, с. 781]. Единственным отличием приведённой там цитаты от версии, зафиксированной в «Сань хуан бэнь цзи», является отсутствие третьей фразы. Можно предположить, что Се Шоу-хао решил не включать в своё сочинение фрагмент цитаты, смысл которого был ему неясен.

В том же самом виде (без третьей фразы) цитата встречается в составленной в 1257 г. Се Вэй-сином 謝維新 (XIII в.) энциклопедии «Гу цзинь хэ би ши лэй бэй яо» 古今合璧事類備要 («Собрание важнейшего об однородности

¹ В другом издании «Вэнь сянь тун као» указан ещё один вариант — 3 267 000 лет [16, т. 614, цз. 174, с. 2].

² Под титулом «совершенномудрый [государь] хаотичного первоначала» (*Хунь юань шэн* 混元聖) в трактате фигурирует не кто иной, как обожествлённый Лао-цзы 老子.

дел древности и современности, совпадающих [друг с другом как две половины] нефритового диска»), где она служит пояснением к сочетанию *ши цзи* («десять эр») и сопровождается ссылкой на «Ши цзи» (т.е. «Сань хуан бэнь цзи») [18, т. 939, цз. 10, с. 89].

Интересна версия цитаты, приведённая в составленном Ван Ин-линем 王應麟 (1223—1296) энциклопедическом труде «Юй хай» 玉海 («Море нефрита»). В качестве её источника указан, как и в «Сань хуан бэнь цзи», неназванный «апокриф “Чунь-цю”». Первые две её фразы также близки к варианту, зафиксированному в этом памятнике — совпадает, в частности, число лет (3 276 000), однако во вводной формуле опущены оба предлога — не только *юй*, но и *цзы* 自 («от»), в результате чего фраза сжимается до пяти знаков (*кай пи чжи хо линь* 開闢至獲麟); заключительная часть — перечисление самих эр — в ней отсутствует. Наиболее специфична третья часть этой цитаты, замещающая стоящую в «Сань хуан бэнь цзи» фразу *фань ши ци вань лю бай нянь*. В «Юй хай» она выглядит следующим образом:

大率一紀二十七萬六千年。

В общих чертах одна эра [составляла] 276 000 лет [19, цз. 13, с. 607]¹.

Стоит заметить, что подобная фраза встречается в аналогах данной цитаты в двух других работах Ван Ин-линя. Так, в его трактате «Хань и вэнь чжи као чжэн» 漢藝文志考證 («Критическое исследование “Трактата о канонической и [прочей] литературе” из “[Книги о] Хань”») приводится фрагмент, практически дословно совпадающий с рассмотренным выше. Источником его также называется «апокриф “Чунь-цю”», однако длительность периода «от разделения-размежевания до поимки [ци]линя» указана как 2 760 000 лет, перед ней отсутствует знак *фань*, а комментарий с версией третьей фразы из «Сань хуан бэнь цзи» отсутствует [20, цз. 3, с. 38]. Более того, ещё в одной составленной им энциклопедии, «Сяо сюэ гань чжу» 小學紺珠 («Пурпурная жемчужина малого учения»), где вновь появляется практически тот же текст (от версии «Хань и вэнь чжи као чжэн» его отличает наличие предлога *цзы* во вводной формуле), он приписывается уже не «апокрифу “Чунь-цю”», а совсем другому тексту — лексикону «Гуан я» 廣雅 («Расширение [словаря “Приближение к] классике”») [21, цз. 5, с. 484].

В дошедшей до нас версии этого текста, составленного ок. 230 г. жившим в царстве Вэй 魏 (221—265) Чжан И 張揖 (II—III вв.), действительно содержится пассаж, посвящённый длительности истории и десяти эрам, однако выглядит он иначе:

天地辟設人皇以來至魯哀公十有四年積二百七十六萬歲，分為十紀，曰九頭，五龍，挺提，合雄，建通，序命，脩輩，因提，禪通，流記。

¹ При этом вариант из «Сань хуан бэнь цзи», предваряемый формулой «в одной [версии] сказано» (и юнь 一云), приводится в следующем сразу за цитатой авторском комментарии.

От размежевания Неба и Земли и установления Жэнь-хуана до четырнадцатого года [правления] луского Ай-гуна насчитывается 2 760 000 солярных циклов. [Они] разделяются на десять эр, [которые называются] Цзю-тоу, У-лун, Тин-ти, Хэ-сюн, Цзянь-тун, Сюй-мин, Сю-бэй, Инь-ти, Шань-тун и Лю-цзи [22, цз. 9, с. 458].

Нетрудно заметить, что несмотря на содержательную близость этого фрагмента и рассматриваемой цитаты, форма изложения здесь радикально отличается: отсутствует знак *кай* 開 («разделение»), появляется упоминание о легендарном правителе Жэнь-хуане 人皇 («Человеческом августейшем»), с которым связывалось начало истории, фраза о «поимке [ци]линя» заменяется указанием года, в который он был пойман, а вместо *фань* («всего») использован близкий к нему по смыслу иероглиф *цзи* 積 («насчитываться»); значительно отличаются от указанных в «Сань хуан бэнь цзи» и названия десяти эр¹. Кроме того, Чжан И ничего не говорит об источнике приведённой им информации, хотя, исходя из указываемой им продолжительности истории, можно предположить, что опирался он на «Юань мин бао». Наконец, стоит отметить, что о длительности отдельных эр ни в этом пассаже, ни в других частях «Гуан я» не сообщается.

Тем не менее, существуют свидетельства в пользу того, что в «Гуан я» всё же содержалась информация такого рода. Так, в предисловии к составленному под редакцией Кун Ин-да 孔穎達 (574—648) комментарию «Ли цзи чжэн и» 禮記正義 («Выправленный смысл “Записей о ритуале”») говорится:

《廣雅》云：「一紀二十七萬六千年。」

В «Гуан я» сказано: «Одна эра [длилась] 276 000 лет» [24, Сюй, с. 6].

Та же фраза повторяется и в самом комментарии, однако продолжительность одной эры указана там как 267 000 лет [24, цз. 21, с. 781]. Можно было бы предположить, что в данном случае имеет место ошибка переписчика, однако в следующей же фразе утверждается, что «шесть эр в сумме [составляли] 1 602 000 лет» (лю цзи цзи и бай эр ши лю вань эр цян ньянь 六紀計一百六十萬二千年), т. е. для подсчёта было использовано именно число 267 000 (1 602 000=6×267 000)².

Так или иначе, использованная Ван Ин-линем фраза могла быть заимствована из другого комментария, также составленного под руководством Кун

¹ Ван Нянь-сунь 王念孫 (1744—1832) в своей редакции «Гуан я» [23, цз. 9а, с. 280—281] приводит их в соответствие с вариантами, зафиксированными в других текстах. Тем не менее, с учётом того, что именно «Гуан я» является древнейшим сохранившимся до наших дней текстом, содержащим перечень десяти эр, не исключено, что некоторые из этих специфических названий могут быть более аутентичными, чем их аналоги в прочих сочинениях.

² Именно эта фраза послужила для Жуань Юаня 阮元 (1764—1849) основанием для исправления числа 276 в приведённой выше фразе из предисловия на 267 [24, цз. 1, с. 2, пр. 3].

Ин-да. В предисловии к «Шан шу чжэн и» 尚書正義 («Исправленный смысл “Древнейших писаний”») содержится следующая фраза:

《廣雅》曰：「自開闢至獲麟二百七十六萬歲，分爲十紀」。則大率一紀二十七萬六千年。

В «Гуан я» сказано: «От разделения-размежевания [Неба и Земли] вплоть [до] поимки [ци]линя, [прошло] 2 760 000 солярных циклов, [которые] подразделяются на десять эр». [Раз так], то (цзэ 則) в общих чертах одна эра [составляла] 276 000 лет [25, цз. 1, с. 3].

В данном случае цитата практически полностью совпадает с приведённой «Сяо сюэ гань чжу», включая как указанную длительность истории, так и источник («Гуан я»). Единственным отличием оказывается наличие в тексте «Шан шу чжэн и» союза цзэ 則 («то»), который, однако, меняет восприятие последней фразы: она выглядит уже не как часть цитаты из «Гуан я», а как результат подсчётов, выполненных самими авторами комментария, поделившими совокупную продолжительность эр на их количество. В пользу этого предположения свидетельствует и формулировка да шуай 大率 («в общих чертах»), подчёркивающая, как представляется, что речь в данном случае идёт об усреднённом числе. Возможно, именно этот фрагмент «Шан шу чжэн и», где цитата из какого-то другого источника была по ошибке приписана памятнику «Гуан я», содержавшему содержательно близкий текст, и послужил источником сведений о длительности отдельных эр для составителей «Ли цзи чжэн и», которые, однако, не учли, что эта часть текста представляет собой подсчёты авторов комментария, и представили её в форме цитаты из «Гуан я».

Возвращаясь к Ван Ин-линю, можно предположить, что изначально (возможно, при составлении «Сяо сюэ гань чжу») он заимствовал фрагмент из «Шан шу чжэн и», где цитата ошибочно приписывалась «Гуан я», вместе с вычисленной авторами комментария продолжительностью каждой эры, однако пренебрёг союзом цзэ. Через какое-то время он обнаружил несоответствие содержащейся в цитате формулировки тексту «Гуан я» и во время работы над «Хань и вэнь чжи као чжэн» указал в качестве источника не эту энциклопедию, а «апокриф “Чунь-цю”», сохранив, однако, изначально указанную в ней длительность истории (2 760 000 лет). Наконец, спустя ещё какое-то время Ван Ин-линь обнаружил несоответствие указанного в цитате числа приведённому в «Сань хуан бэнь цзи» и при составлении «Юй хай» исправил его на 3 276 000. Тем не менее, подобное развитие событий остаётся сугубо гипотетичным, поскольку информацию о датировке сочинений Ван Ин-линя или хотя бы порядке их составления мне обнаружить не удалось. Кроме того, нельзя исключать возможности того, что отмеченные противоречия могли стать результатом работы не самого Ван Ин-линя, а позднейших редакторов его наследия.

В то же время источником для Ван Ин-линя могло послужить и другое сочинение — «Цзы чжи тун цзянь вай цзи» 資治通鑑外紀 («Анналы, [оставшиеся] за пределами “Всеобщего зеркала, управлению помогающего”») Лю Шу 劉恕 (1032—1078), в котором содержится пассаж, полностью совпадающий с приведённым в «Хань и вэнь чжи као чжэн» (т.е. с указанием длительности в 2 760 000 лет), но при этом дополненный фразой «некоторые говорят: “267 000 лет”» (*хо юэ эр ши лю вань ци цяннь нянь* 或曰二十六萬七千年) [26, цз. 1а, с. 2]. К сожалению, Лю Шу не указывает ни первоисточник цитаты, ни сочинение, из которого он заимствовал этот фрагмент, однако упоминание о «267 000 лет» может относиться к упомянутой выше цитате из «Ли цзи чжэн и».

Возвращаясь к произведениям, приводящим рассматриваемый фрагмент со ссылкой на «апокриф “Чунь-цю”», можно отметить ещё один даосский трактат — составленный Бао Юнь-луном 鮑雲龍 (XIII в.) «Тянь юань фа вэй» 天原發微 («Раскрытие сокровенного [смысла] Небесного истока», 1291 г.). Приведённая в нём версия цитаты не содержит перечисления эр и, кроме того, демонстрирует признаки искажения текста: во второй её фразе — *фань вэй ши цзи* («подразделяются на десять эр») — утрачен знак *вэй* 為 («на»), что, впрочем не влияет на её смысл, а в третьей фразе — *фань ши ци вань лю бай нянь* («всякое поколение [длилось] 70 600 лет») — иероглиф *бай* 百 («сто»), в результате чего число, о котором идёт речь, превратилось в 70 006 [27, цз. 16, с. 709]¹.

Сокращённая версия цитаты — вводная формула (без предлога *юй*) и число лет (3 276 000), предваряемое знаком *фань* — со ссылкой на «апокриф “Чунь-цю”» приводится в «Шу чжай е хуа» 書齋夜話 («Ночные разговоры в рабочем кабинете») учёного-даоса Юй Яня 俞琰 (1258—1314) [29, цз. 2, с. 623].

Более поздние содержащие рассматриваемую цитату тексты, начиная с «Вэнь сянь тун као», напрямую указывают, что она заимствована из «Сань хуан бэнь цзи». Так, например, обстоит ситуация с составленной в 1595 г. минским учёным Пэн Да-и 彭大翼 (1552—1643) энциклопедией «Шань тан сы као» 山堂肆考 («Усердные исследования из горного зала»), где полностью повторя-

¹ Стоит отметить, что в редакции этого памятника, включённой в серию «Сы ку цюань шу» 四庫全書 («Полное [собрание] книг четырёх хранилищ»), рассматриваемая цитата имеет принципиально иной вид [см. 28, цз. 5а, с. 254]. Тем не менее, причина этого поясняется в комментарии редактора к этому пассажиру: «В изначальной версии [текста] много неправильных знаков, [поэтому] ныне [я] откорректировал и выправил [его] на основании “Тун цзянь суй бянь” Чэнь Цзина» (*юань бэнь до у цзы цзинь и Чэнь Цзин Тун цзянь суй бянь гай чжэн* 原本多誤字今依陳經通鑑續編改正) [28, цз. 5а, с. 254]. Версия цитаты, приведённая в трактате Чэнь Цзина, будет рассмотрена ниже.

ющая версию этого текста (не считая факта написания предлога *юй* 於 как *юй* 于) цитата приведена для пояснения понятия *ши цзи* 十紀 («десять эр») [30, т. 974, цз. 7, с. 107].

В «Ду шу цзи шу люэ» 讀書紀數略 («Очерки о прочитанных книгах с расположением [материала в соответствии с] числами») Гун Мэн-жэня 宮夢仁 (1623—1713) [31, цз. 15, с. 158] упоминание об «апокрифе “Чунь-цю”» отсутствует в принципе, будучи заменённым ссылкой на «Со инь», т.е. «Сань хуан бэнь цзи». При этом Гун Мэн-жэнь приводит не цитату как таковую, а лишь число лет, прошедших, согласно этому памятнику, «от разделения-размежевания [Неба и Земли] вплоть [до] поимки [ци] линия», причём обозначаются они не словом *суй* 歲 («солнечный цикл»), как в «Сань хуан бэнь цзи» и почти всех восходящих к нему версиях цитаты, а его синонимом *нянь* 年 («год»). Обе этих особенности можно объяснить тем, что Гун Мэн-жэнь противопоставляет информацию, взятую из этого текста, другой версии цитаты, которую он приписывает «Юань мин бао» и приводит выше. Это, с одной стороны, избавило его от необходимости ещё раз приводить вводную формулу, а с другой — спровоцировало употребление (случайно — в результате ошибки — или намеренно — в целях унификации) знака *нянь*, используемого вместо *суй* в версии «Юань мин бао» (см. ниже).

Ван Юэ 汪越 (XVII—XVIII вв.) в своём сочинении «Ду Ши цзи ши бяо» 讀史記十表 («Читая десять таблиц из “Записей историографа”»), составленном не позднее 1719 г., приводит первые две фразы цитаты, однако также не указывает её первоисточник, ограничиваясь ссылкой на «Сань хуан бэнь цзи» [32, цз. 1, с. 430].

Помимо этого, в опубликованном в 1711 г. словаре «Пэй вэнь юнь фу» 佩文韻府 («Хранилище рифм [из библиотеки] Почитания изящной словесности») для пояснения названия седьмой эры (Сю-фэй 修飛) приведены первые две фразы цитаты [33, т. 1011, цз. 5.2, с. 635], а в составленном в 1720 г. дополнении к нему, «Юнь фу ши и» 韻府拾遺 («Восполнение упущенного “Хранилищем рифм”»), объясняющему, среди прочего, название десятой эры (Лю-ци 流訖), — вся цитата целиком [34, т. 1030, цз. 94, с. 581].

Наконец, к «апокрифу “Чунь-цю”» относят рассматриваемую цитату как минимум две коллекции апокрифических фрагментов. Первая из них — уже упоминавшийся выше «Ци вэй» Чжао Цзай-ханя. Приведённая им версия цитаты в целом соответствует содержащейся в «Сань хуан бэнь цзи» (именно этот текст, а также «Вэнь сянь тун као» он указывает в качестве источников), однако отличается от неё числом лет, прошедших «от разделения-размежевания [Неба и Земли] вплоть [до] поимки [ци] линия» (2 276 000), отсутствием предлога *юй* во вводной формуле, а также двумя любопытными разнописями: знак *линь* 麟 («[ци]линь») записан в ней как *линь* 麟, а *нянь* 年

(«год») — как *нянь* 年; установить их источник, к сожалению, не представляется возможным¹.

Версия «Ци вэй» дословно повторяется в другом собрании апокрифических фрагментов, «Тун вэй» 通緯 («Проникновение [в суть] апокрифов») Хуан Ши 黃奭 (1809—1853) [36, с. 1777—1778]², откуда она, видимо, и попала в раздел «Чунь-цю вэй» компендиума «Лян Хань вэй шу вэнь сянь» [5, с. 19138].

«Мин ли сюй»

Как мы увидели выше, как минимум в дюжине текстов VIII—XIX вв. источником рассматриваемой цитаты назывался безымянный «апокриф “Чунь-цю”». В связи с этим возникает вопрос: когда, кем и на каких основаниях рассматриваемая цитата была связана с «Мин ли сюй»?

Насколько мне удалось установить, самым ранним текстом, в котором эта цитата связывается с «Мин ли сюй», является уже упоминавшийся выше трактат «Лу ши». Посвящённое проблеме продолжительности истории эссе «Да су чжи нянь» 大素之年 («Годы Великой простоты»), помещённое в первом цзюане раздела «Юй лунь» 餘論 («Прочие суждения») этого сочинения, открывается следующими словами:

《春秋命歷叙》自開闢至獲麟二百二十七萬六千歲，分為十紀。…《易乾鑿度》、《春秋元命苞》云：二百七十六萬歲，每紀為二十七萬六千年。

[Согласно] «Чуньцю Мин ли сюй», от разделения-размежевания [Неба и Земли] вплоть [до] поимки [ци]линя [прошло] 2 276 000 солярных циклов, [которые] подразделяются на десять эр... В «И Цянь цзао ду» и «Чунь-цю Юань мин бао» сказано: «[Прошло] 2 760 000 солярных циклов, каждая эра составляла 276 000 лет» [14, цз. 38, с. 564].

Этот пассаж практически дословно повторяется в комментарии к тексту 2-го цзюаня другого раздела этого памятника — «Цянь цзи» 前紀 («Ранние анналы»), однако там фраза о «2 276 000 лет» даётся уже как прямая цитата [14, цз. 2, с. 7]³. Стоит отметить, что в обоих случаях цитата ограничивается

¹ Вторая из этих разнописей также встречается в одной из редакций «Гу вэй шу» (см. ниже) [35, цз. 13, с. 223].

² Это собрание является одной из четырёх частей его труда «И шу као» 逸書考 («Исследования утраченных книг»), представляющего собой, как и следует из названия, коллекцию фрагментов сочинений, не дошедших до наших дней.

³ В остальном этот вариант почти дословно повторяет приведённый выше пассаж, однако длительность отдельных эр согласно «И Цянь цзао ду» и «Чунь-цю Юань мин бао» указана как 167 000 лет. Насколько можно судить, в данном случае мы вновь имеем место с ошибкой: иероглиф 二 («два») был записан как 一 («один»).

двумя фразами — об общей длительности истории и о десяти эрах — и не содержит ни сообщения о «70 600 годах», ни перечня самих эр¹.

Судя по всему, данные о продолжительности истории в «Цянь цзао ду» и «Юань мин бао» были заимствованы Ло Ми из докладной записки Цай Юна, о которой говорилось выше. Что же касается приводимой им версии «Мин ли сюй», ситуация сложнее.

Оригинального текста «Мин ли сюй» Ло Ми, насколько можно судить, не видел. Во-первых, практически все приводимые им цитаты из этого памятника встречаются в более ранних текстах, откуда он, вероятно, их и заимствовал. Во-вторых, что более важно, он не учитывал и даже не отмечал (как он обычно поступал с информацией, с которой был не согласен) несоответствие нашедшей отражение в «Мин ли сюй» специфической последовательности легендарных правителей, некоторые особенности которой можно реконструировать на основе сохранившихся фрагментов этого текста и ряда косвенных данных², собственным представлениям о древнейшей истории.

Соответственно, можно предположить, что Ло Ми приписал фрагмент, рассказывающий о «2 276 000 лет», тексту «Мин ли сюй» по собственному разумению. Причиной, побудившей его к этому, могло стать несовпадение данного числа с указанным в «Юань мин бао»: судя по всему, обнаружив в некоем сочинении — вероятнее всего, всё в том же «Сань хуан бэнь цзи» — версию цитаты, содержащую иные сведения о длительности истории и при этом приписываемую безымянному «апокрифу “Чунь-цю”», он решил, что его источником не может быть «Юань мин бао». Во всяком случае, именно такой логикой руководствовался упоминавшийся выше Чжао Цзай-хань, который, поместив, как уже говорилось, рассматриваемую цитату в раздел «Чунь-цю вэй», отмечал:

此文自「開闢」至「六百年」，與《元命苞》文不合。《釋史》所引亦與此異。蓋不可考矣。

Этот текст от «разделения-размежевания» до «шестисот лет» не совпадает с [тем, что сказано в] «Юань мин бао». Тот [вариант], который процитирован в «И ши»³ тоже отличается от этого. По-видимому, разобратся [в этом] невозможно [9, цз. 35, с. 1004]⁴.

¹ Они в трактате перечисляются отдельно [см. 14, цз. 2, с. 7—9], причём без прямой связи с «Мин ли сюй» или каким-либо иным апокрифическим текстом.

² Эта последовательность будет подробно проанализирована мною в готовящейся публикации.

³ Об этом тексте и приведённой в нём версии цитаты см. ниже.

⁴ Это же рассуждение приводит, причём без указания авторства, Хуан Ши в своём «Тун вэй» [36, с. 1777—1778].

Ло Ми же, судя по всему, пошёл дальше и решил, что наилучшим кандидатом на роль источника этой цитаты является апокриф «Чунь-цю», теснее всего связанный, насколько можно судить по сохранившимся фрагментам, с проблемами древнейшей истории и содержащий названия как минимум двух из десяти эр — «Мин ли суй».

Так или иначе, версия Ло Ми получила определённую популярность: как минимум в восьми работах XIV—XIX вв. данный фрагмент приписан именно «Мин ли суй». На то, что во все эти случаи (за одним специфическим исключением, о котором будет сказано ниже) в конечном итоге восходят именно к «Лу ши», указывают две формальные особенности, отличающие цитаты, приписываемые «Мин ли суй», от рассмотренных выше, где их источником называется безымянный «апокриф “Чунь-цю”»: во-первых, длительность истории в них указана как «2 276 000 лет», во-вторых, перед числом отсутствует знак *фань* («всего»), присутствующий во всех версиях цитаты, приписанных «апокрифу “Чунь-цю”» (за исключением краткой версии из «Ду шу цзи шу люэ»), а в-третьих, во вводной формуле отсутствует предлог *юй*.

Так, в «Шу чжай лао сюэ цун тань» 庶齋老學叢談 («Собрание речений пожилого учёного из Заурядного кабинета») юаньского Шэн Жу-цзы 盛如梓 (XIII—XIV вв.) цитата, источником которой назван текст «Мин ли» 命歷 (последний слог названия отсутствует — вероятно, в результате ошибки), приводится со ссылкой на «комментарий [к параграфу о правителе] из рода Тай-хуан в “Лу ши”» (Лу ши Тай-хуан ши чжу 路史泰皇氏注), т.е. ко второму цзюаню раздела «Цянь цзи», и практически дословно повторяет приведённый выше пассаж, включая сведения о длительности истории по версии «Цянь цзао ду» и «Юань мин бао», хотя и без фразы о продолжительности отдельных эр.

Уже без упоминания «Лу ши» восходящая к этому тексту цитата из «Мин ли суй» приведена в «Юй чжи тан тань хуэй» 玉芝堂談薈 («Собрание бесед из зала Нефритового гриба») минского Сюй Ин-цю 徐應秋 (ум. 1621). Входящее в состав этого памятника эссе «Тянь ди кай пи» 天地開闢 («Разделение-размежевание Неба и Земли») представляет собой обзор существующих точек зрения на проблему продолжительности истории и содержит ряд цитат из различных сочинений, одним из которых и оказывается «Мин ли суй», рассказывающий о 2 276 000 лет [37, цз. 18, с. 413]. Приписываемая этому апокрифу цитата практически идентична версии «Лу ши», однако годы обозначаются в ней словом *нянь*, а не *суй*, как в трактате «Ло ми». Причиной подобной замены могло стать сознательное или подсознательное стремление автора к унификации текста: во всех прочих приводимых им цитатах, за единственным исключением, для обозначения годов использован именно знак *нянь*.

Повторяет версию, приведённую в «Лу ши» (хотя и без второй фразы, в которой сообщается о десяти эрах), цитата, использованная известным

цинским канонистом Чжу И-цзунем 朱彝尊 (1629—1709) в его трактате «Цзин и као» 經義考 («Изыскания о смысле канонических [текстов]», 1699 г.) [38, т. 679, цз. 168, с. 296].

Все прочие известные мне тексты, приписывающие рассматриваемую цитату «Мин ли сюй», относятся к числу собраний апокрифических фрагментов. Они отличаются от рассмотренных выше примеров своей «композицией»: приведённые в них версии цитаты являются результатом соединения нескольких более ранних её вариантов.

Самым ранним из них является «Гу вэй шу» 古微書 («Сокровенные книги древности») Сунь Цзюэ 孫穀 (1585—1643) [35, цз. 13, с. 223] — первая из работ подобного рода. Источники используемых фрагментов в этом труде не указаны, однако в случае с рассматриваемой цитатой установить их несложно. За основу взята её версия из «Лу ши» — памятника, данные которого активно использовались в «Гу вэй шу». Об этом, помимо факта отнесения её к «Мин ли сюй», свидетельствуют отмеченные выше формальные особенности (длительность истории, отсутствие знака *фань* и предлога *юй*). Тем не менее, Сунь Цзюэ дополняет её элементами, восходящими к «Сань хуан бэнь цзи» — отсюда заимствована третья фраза (о «поколениях» и «70 600 годах»), а также перечень десяти эр. Более того, перед третьей фразой Сунь Цзюэ добавляет ещё одну:

每紀為二十六萬七千年。

Каждая эра составляла 267 000 лет [35, цз. 13, с. 223].

Насколько можно судить по первым трём знакам этой фразы, Сунь Цзюэ заимствовал её из приведённой в «Лу ши» цитаты из «Цянь цзао ду» и «Юань мин бао», однако по какой-то причине поменял местами вторую и третью цифры указанного в ней числа. Хотя проще всего объяснить это ошибкой, нельзя исключать и вероятности того, что приводимое им число заимствовано из какого-то иного источника — например, из «Ли цзи чжэн и», согласно которому длительность одной эры составляла как раз 267 000 лет.

Версии приписываемой тексту «Мин ли сюй» цитаты из двух других коллекций апокрифических фрагментов — уже упоминавшегося «Тун вэй» Хуан Ши и «Юй хань шань фан цзи и шу» 玉函山房輯佚書 («Подборка [фрагментов] утраченных книг из [окружённых] горами покоев Нефритового футляра») Ма Го-ханя 馬國翰 (1794—1857) — полностью копируют версию «Гу вэй шу», о чём однозначно свидетельствует наличие в них фразы о длительности «каждой эры». Тем не менее, в то время как Хуан Ши ссылается на это собрание наряду с «Сань хуан бэнь цзи» [36, с. 1975], Ма Го-хань «Гу вэй шу» не упоминает, указывая в качестве источника цзюань 1 раздела «Цянь цзи» и цзюань 1 раздела «Юй лу» 餘錄 («Прочие записи») трактата «Лу ши» [39, цз. 57.65, с. 1353]. В реальности же, как уже было сказано выше,

приписываемая «Мин ли сюй» цитата встречается во второй, а не первой цзюани раздела «Цянь цзи», а также действительно в первой цзюани другого раздела «Лу ши», который, однако, называется не «Юй лу», а «Юй лунь»; кроме того, в трактате Ло Ми в обоих случаях цитируются только первые две фразы фрагмента, в то время как в «Юй хань шань фан цзи и шу» приводится цитата целиком.

Версия цитаты из «Вэй цзюнь», рассмотренная в первом параграфе настоящего исследования, также является композитной: первые две её фразы восходят к «Лу ши», а третья фраза и перечень эр — либо к «Вэнь сянь тун као», как указывает сам составитель этого собрания Цяо Сун-нянь, либо напрямую к «Сань хуан бэнь цзи»¹.

Как уже упоминалось выше, лишь в одном произведении версия цитаты, источником которой назван «Мин ли сюй», принципиально отличается от содержащейся в «Лу ши». Это — коллекция апокрифических фрагментов, известная как «Цинхэ цзюнь бэнь» 清河郡本 («Том из округа Цинхэ»). Составленная, вероятно, в первой половине XIX в., впоследствии она была утрачена и сохранилась только в виде цитат в другом сочинении подобного рода — уже упоминавшемся выше «Тун вэй» Хуан Ши². Приведённая в «Цинхэ цзюнь бэнь» версия рассматриваемой цитаты по структуре (три фразы и перечисление эр) похожа на свои аналоги в других собраниях апокрифических фрагментов, однако обладает рядом важных отличий. Длительность истории указана в ней как 2 267 000 лет³, перед числом стоит знак *фань*, для обозначения лет вместо *суй* использован иероглиф *нянь*, а главное — использована усложнённая вводная формула:

自天地開闢至魯哀公十四年獲麟之歲...

От разделения-размежевания Неба и Земли до солярного цикла, [на котором был] пойман [ци]линь, [являвшегося] четырнадцатым годом [правления] луского Ай-гуна... [36, с. 1975]

¹ Помимо этого, данная цитата содержится, по свидетельству «Вэйшу цзичэн» [см. 3, с. 885], ещё в двух собраниях: «Вэй шу» 緯書 («Апокрифические книги») под редакцией Ян Цяо-юэ 楊喬岳 (XVII в.) и «Цзи вэй» 集緯 («Собранные [воедино фрагменты] апокрифов») Инь Юань-чжэна 殷元正 (XVIII—XIX вв.), также известном как «Вэй шу» 緯書 («Апокрифические книги»). Первое из них, существующее, судя по всему, лишь в виде рукописей, мне найти не удалось, а имеющееся в моём распоряжении издание второго [40] неполно и лишено, в частности, раздела, посвящённого «Мин ли сюй». Соответственно, сказать что-то определённое о приведённых там версиях цитаты в данной ситуации невозможно.

² Подробнее о «Цинхэ цзюнь бэнь» см. [41, с. 402—403].

³ За этим числом в «Цинхэ цзюнь бэнь» следует комментарий, сообщающий, что «в «Ши цзи» (т.е. «Сань хан бэнь цзи». — А. Т.) [это число записано] как «[22]76 000 лет»» (Ши цзи цзо ци ань лю янь нянь 《史記》作“七萬六千年”) [36, с. 1975].

Все эти особенности характерны для тех версий цитаты, источником которых называется другой апокриф — «Юань мин бао». С другой стороны, в них отсутствует третья фраза (о «поколениях» и 70 600 годах), находящаяся, однако, в «Цинхэ цзюнь бэнь».

Таким образом, получается, что данная цитата тоже композитна, однако в крайне специфической манере: из версии «Лу ши» она заимствует атрибуцию и третью фразу, в то время как остальной текст её восходит к одной из работ, приписывающих рассматриваемый фрагмент «Юань мин бао».

«Юань мин бао»

Выше уже говорилось, что в докладной записке Цай Юна — самом раннем источнике, рассказывающем о длительности периода «[от] разделения-размежевания [Неба и Земли] вплоть [до] поимки [ци]линя», — утверждалось, что согласно «Юань мин бао» она составляла 2 760 000 лет. Эта же информация фигурирует и в более поздних памятниках — в частности, в «Лу ши».

Тем не менее, по крайней мере с XIII в. в дошедших до нас текстах появляются специфические версии рассматриваемой цитаты, которые приписываются «Юань мин бао», однако содержат иное число лет, более напоминающее указываемое в цитатах, источником которых называется «апокриф “Чуньцю”» или «Мин ли сюй».

Наиболее ранним из обнаруженных мной текстов, содержащих такую версию цитаты, является «Цзы чжи тун цзянь ган му цян бян» 資治通鑑綱目前編 («Общие принципы и детали ‘Всеобщего зеркала’, управлению помогающего» — том, [посвящённый] ранней [истории]») Цзинь Люй-сяна 金履祥 (1232—1303). В нём цитата представлена в следующем виде:

《春秋元命苞》曰：天地開闢至春秋魯哀公十四年獲麟之歲，凡二百二十六萬七千年，分為十紀。

В «Чунь-цю Юань мин бао» сказано: «От разделения-размежевания Неба и Земли до солярного цикла, [на котором был] пойман [ци]линь, [являвшегося] четырнадцатым годом [правления] луского Ай-гуна Цзяна [в эпоху] Вёсен и осеней, всего [прошло] 2 267 000 лет, [которые] подразделяются на десять эр» [42, цз. шоу, с. 5].

Следом за этим Цзинь Люй-сян перечисляет названия эр, однако в ряде случаев не ограничивается их названиями и приводит некоторую информацию о правивших на их протяжении монархах.

По-видимому, именно из «Цзы чжи тун цзянь ган му цян бян» данная версия цитаты попала в другие памятники, приписывающие её «Юань мин бао».

Первым из них является «Тун цзянь сюй бян» 通鑑續編 («Том-продолжение “Всепроницающего зеркала”») Чэнь Цзина 陳經 (XIV в.), где

в разделе «Фу ши цзи шо» 附十紀說 («Приложение: Теория десяти эр») дословно повторяется весь пассаж, приведённый в сочинении Цзинь Люй-сяна [43, цз. 1, с. 439—440].

В «Ду шу цзи шу люэ» Гун Мэн-жэня, как уже говорилось выше, сравниваются два взгляда на продолжительность истории, один из которых основывается на «Юань мин бао», а другой — на «Сань хуан бэнь цзи». Цитата из первого текста (отсылка ко второму рассмотрена выше) выглядит в этом сочинении следующим образом:

《廣雅》、《漢歷志》皆以《元命苞》謂“自開闢至春秋獲麟二百二十六萬七千餘年，分為十紀。”

[Авторы] «Гуан я» и «Хань ли чжи» все считали, что в «Юань мин бао» утверждалось, что «от разделения-размежевания [Неба и Земли] вплоть [до] поимки [ци] линия [в период] Вёсен и осеней [прошло] более 2 267 000 лет, [которые] подразделяются на десять эр» [31, цз. 15, с. 158].

Вводная формула здесь радикально сокращена: на то, что она всё-таки восходит к «Цзы чжи тун цзянь ган му цян бян» указывает лишь упоминание об эпохе Чунь-цю. Уникальны и приведённые в этой версии сведения о длительности истории — хотя само число совпадает с указанным в «Цзы чжи тун цзянь ган му цян бян», ни там, ни в каком-либо другом источнике в связи с ним не используется слово юй 餘 («более», «с лишним»); можно предположить, что в данном случае оно было добавлено самим Гун Мэн-жэнем.

Любопытны и указанные в этом памятнике источники информации о содержании «Юань мин бао». «Хань ли чжи» 漢歷志 («Трактат о календаре [из “Продолжения книги о] Хань”») — это тот самый трактат из «Хоу Хань шу», содержащий текст докладной записки Цай Юна, в которой, как мы видели, действительно приводится ссылка на «Юань мин бао», однако указывается иная длительность истории (2 760 000 лет) и ничего не говорится о «десяти эрах». Что же до пассажа о десяти эрах из «Гуан я», то там, как было показано выше, отсутствует какое-либо упоминание «Юань мин бао» (равно как и какого-либо другого источника), указана та же продолжительность истории, что и в трактате из «Хоу Хань шу», а сама форма изложения далека от той, которую мы видели в различных версиях цитаты из «апокрифа “Чунь-цю”». По какой причине Гун Мэн-жэнь решил сослаться именно на эти тексты, явно не имеющие отношения к приведённой им версии цитаты, неясно.

В памятнике «Юй чжи тан тань хуэй», перечисляющем, напомним, различные представления о длительности истории, сокращённый вариант цитаты из «Юань мин бао» (даётся только первая её фраза), сообщающий о 3 267 000 лет истории, приводится наряду с версией «Мин ли суй», где говорится о 2 276 000 лет, и с версией о 2 760 000 лет, в данном случае припи-

сываемой одному лишь «Цянь цзао ду»¹. Вводная формула цитаты из «Юань мин бао» в этом трактате в целом повторяет вариант «Цзы чжи тун цзянь ган му цянь бянь», однако не содержит указания на период (Чунь-цю) и личного имени Ай-гуна (Цзян 蔣) [37, цз. 18, с. 413].

Наконец, ещё в одном памятнике, приписывающем цитату «Юань мин бао» — «И ши» 釋史 («Распутывание [нитей] истории») Ма Су 馬驢 (1621—1673) — вступительная формула также сокращена, однако на сей раз — за счёт упоминания о 14-м годе правления Ай-гуна:

天地開闢至春秋獲麟之歲...

От разделения-размежевания Неба и Земли вплоть [до] солярного цикла, [на котором был] пойман [в эпоху] Вёсен и осеней [ци]линь... [44, цз. 1, с. 4—5]

Вслед за ней указывается длительность этого периода (2 276 000 лет), сообщается о его разделении на десять эр, а далее приводится их перечень, причём название каждой эры сопровождается комментарием, значительно более подробным, нежели в «Цзы чжи тун цзянь ган му цянь бянь», и в некоторых случаях включающим выдержки из других произведений.

Подводя итог, можно отметить, что все версии цитаты, источником которых назван «Юань мин бао», обладают рядом формальных особенностей, отличающих их как от версии, приведённой в «Сань хуан бэнь цзи», так и от восходящей к ней версии «Лу ши». Во-первых, в них указана специфическая продолжительность истории — 2 267 000 лет (в случае «Юй чжи тан тань хуэй» — 3 267 000 лет). Во-вторых, вместо знака суй после числа стоит синонимичный ему *нянь*. В-третьих, отсутствует третья фраза цитаты, в которой говорится о «поколениях» и «70 600 годах». Наконец, самым значительным отличием является значительно более сложная вводная формула, в полной форме которой упоминаются не только Небо и Земля, в других версиях лишь подразумеваемые, но и «четырнадцатый год [правления] луского Ай-гуна Цзяна [в эпоху] Вёсен и осеней», на котором случилась «поймка [ци]линя».

Безусловно, можно допустить, что Цзинь Люй-сян, к сочинению которого восходят, по-видимому, все прочие связываемые с «Юань мин бао» версии цитаты, заимствовал её из «Сань хуан бэнь цзи» Сыма Чжэня, решив усложнить вводную формулу, однако вообразить причины, заставившие его сделать это, достаточно трудно. Более логичным в данном случае представляется следование принципу *lectio difficilior potior*, который заставляет предположить, что приведённая в сочинении Цзинь Люй-сяна цитата восходит — напрямую или через какие-то иные тексты — к первоисточнику, из которого мог заимствовать свою версию цитаты, сократив длинную вводную формулу, и Сыма

¹ В докладной записке Цай Юна, напомним, этот апокриф упоминается в качестве источника информации о 2 760 000 лет наряду с «Юань мин бао».

Чжэнь. В этой ситуации нет никаких причин сомневаться в том, что этим первоисточником был тот самый «Юань мин бао», которому и приписывает данный фрагмент Цзинь Люй-сян.

Но как в таком случае объяснить несоответствие числа, указываемого в «Цзы чжи тун цзянь ган му цянъ бянъ» (2 267 000), упомянутому в докладной записке Цай Юна (2 760 000)? Выше мы уже видели, что этими двумя вариантами дело не ограничивается: в различных версиях цитаты встречаются как минимум три других числа: 2 276 000, 3 276 000 и 3 267 000¹.

Если говорить о вариативности чисел, в которых на второй позиции стоит цифра 2, то самое простое объяснение причины их появления — ошибки, возникавшие в процессе передачи текста как авторами, так и переписчиками исследуемых сочинений: достаточно сложное число, большинству имевших дело с этими текстами людей, скорее всего, незнакомое, предоставляло значительное пространство для всевозможных искажений. Так, различия в первой цифре — 2 и 3 — с большой долей вероятности вызваны схожестью знаков эр 二 («два») и сань 三 («три»). Такого рода ошибка представляется вполне объяснимой и встречается, как показывает пример «Вэнь сянь тун као», даже в различных изданиях одного и того же текста. Вероятность совершения ошибки другого типа — перестановки цифр на третьей и четвёртой позициях (76 и 67) — чуть ниже, однако также не выглядит невозможной.

Тем не менее, все эти искажения, скорее всего, являются вторичными: хронологически первой и наиболее важной из совершённых переписчиками ошибок является ошибка третьего типа — удвоение первой цифры числа 2 760 000, в результате которого оно превратилось в 2 276 000, а уже потом, в результате ошибок двух первых типов, — в 3 276 000, 2 267 000 и 3 267 000.

Оснований говорить о первичности числа 2 760 000, приведённого в докладной записке Цай Юна, несколько. Во-первых, время жизни Цай Юна было периодом широкой популярности апокрифов и предшествовало неоднократным попыткам их уничтожения, так что он, скорее всего, видел их оригинальный текст и опирался именно на него. Во-вторых, его докладная записка дошла до нас в составе одной из «нормативных историй» (чжэн ши 正史), что, по крайней мере в теории, должно было обеспечить лучшую сохранность текста, нежели в источниках, к числу официальных не относящихся. В-третьих, средняя продолжительность отдельных эр, указываемая в некоторых источниках (см. выше), составляет 276 000 лет, т. е. одну десятую от 2 760 000. Наконец,

¹ Число 3 276 000 фигурирует в 11 из 29 (с учётом двух версий числа в различных редакциях «Вэнь сянь тун као») рассмотренных мною случаев, 2 276 000 — в десяти, 2 267 000 — в шести, а 3 267 000 — в двух.

насколько можно судить, число, указанное в докладной записке, базируется, в отличие от иных вариантов, на календарно-астрономических вычислениях [см. 45, с. 243—247; 1, р. 124—126].

Такая ошибка, как удвоение числа, в случае с китайским текстом создающая достаточно много проблем со знаками, обозначающими разряды, представляется значительно менее вероятной, чем описанные выше, и поэтому, вероятнее всего, была совершена лишь однажды. Данное обстоятельство позволяет исключить вероятность того, что ошибку совершил Сыма Чжэнь: цитата, приведённая в «Цзы чжи тун цзянь ган му цянъ бянь», заимствована из другого источника, однако удвоение первой цифры там уже произошло. Это, в свою очередь, позволяет предположить, что случилось оно на протяжении III—VIII вв., т. е. в период между подачей Цай Юном своего доклада и составлением «Сань хуан бэнь цзи».

Возможно, совершению этой ошибки отчасти поспособствовала фраза о длительности отдельных эр, составлявшей, как уже говорилось, 276 000 лет: это число могло слиться с числом 2 760 000, что и дало 2 276 000. О том, что изначальный текст «Юань мин бао» мог содержать сообщение такого рода, свидетельствует наличие в некоторых версиях цитаты, восходящих к «Сань хуан бэнь цзи», третьей фразы, во всех случаях имеющую вид *фань ши ци ванъ лю бай нянь 凡世七萬六百年*¹. Р.В. Вяткин и В.С. Таскин в своём переводе «Сань хуан бэнь цзи» передают её смысл следующим образом: «...на протяжении которых всего прожило семьдесят тысяч шестьсот поколений» [46, с. 348]. Подобный перевод нельзя назвать удовлетворительным: в нём потерян знак *нянь* 年 («год»), а иероглиф *ши* 世 («поколение») оказывается, по сути, на его месте. Более верным с точки зрения грамматики будет предложенный мною выше вариант «всякое поколение [длилось] 70 600 лет». Тем не менее, смысл фразы в любом случае оказывается достаточно смутным, особенно с учётом того, что ни в каких других источниках, посвящённых десяти эрам, не фигурируют ни «поколения» (*ши*), ни число «70 600». Это обстоятельство позволяет предположить, что нынешняя форма этой фразы стала, как и в рассмотренном выше случае с числом, результатом искажения изначального текста. Вероятно, вместо *ши* в изначальной версии текста стоял схожий по написанию знак *нянь* 廿 («двадцать»), являющийся стяжением сочетания *эр ши* 二十 («двадцать»), а вместо *бай* 百 («сто») — *цянъ* 千 («тысяча»). Помимо этого, знак *фань* мог попасть в эту фразу из первой части цитаты, где он также стоит перед числом, заменив сочетание *и цзи* 一紀 («одна эра»), которое могло слиться с *ши цзи* 十紀 («десять эр»)

¹ Единственным исключением является версия из «Тянь юань фа вэй», в которой утрачен знак *бай* 百 («сто»).

в предыдущей фразе. С учётом этих исправлений фраза принимает вид *и цзи нянь ци вань лю цянь нянь 一紀廿七萬六千年* и может быть переведена как «одна эра [насчитывала] 276 000 лет», что дословно совпадает с цитатой, приписываемой «Гуан я» в «Ли цзи чжэн и»¹ и оказывается достаточно близким аналогом сообщений о длительности отдельных эр в «Юй хай» и «Гу вэй шу».

Тем не менее, ни одна из приписываемых «Юань мин бао» версий рассматриваемой цитаты этой фразы не содержит. Значит ли это, что в тексте этого апокрифа её не было?

Если предложенная мной реконструкция этой фразы верна, то она едва ли могла появиться в тексте после того, как произошло удвоение первой цифры в числе 2 760 000, поскольку в этом случае она бы не имела смысла. Соответственно, логично предположить, что она присутствовала в «Юань мин бао» изначально и подверглась искажению до того, как попала в текст «Сань хуан бэнь цзи». Вероятно, именно по этой причине — из-за очевидной бессмысленности испорченного текста — Цзинь Люй-сян (или же автор, у которого он заимствовал рассматриваемый фрагмент) решил исключить её из цитаты.

Процесс передачи и трансформации цитаты

Выше рассмотрено в общей сложности 28 случаев употребления исследуемой цитаты, в 14 из которых она отнесена к «апокрифу “Чунь-цю”», в 9 — к «Мин ли сюй» и в 5 — к «Юань мин бао». Вероятно, в обширном письменном наследии традиционного Китая можно обнаружить и другие примеры её использования, однако они едва ли способны принципиально повлиять на общую картину.

Основные формальные особенности всех рассмотренных выше версий цитаты могут быть представлены в виде таблицы (см. Табл. 1), которая позволяет увидеть ряд важных закономерностей:

I. Вводная формула

1. Все версии, относимые к «Чунь-цю вэй», содержат формулу *цзы кай пи чжи юй хо линь* 自開闢至於獲麟, при этом в двух случаях отсутствует предлог *цзы* («от»), в пяти — предлог *юй* 於 («до»), а ещё в трёх он записан синонимичным *юй* 于. Наконец, в двух случаях иероглиф, обозначающий чудесного зверя (*линь* 麟) записан специфической разнописью (*линь* 麤).

¹ Здесь можно сделать осторожное предположение о том, что авторы «Ли цзи чжэн и» приписали эту цитату «Гуан я» (дошедшая до нас версия этого текста, напомним, такой фразы не содержит) по ошибке, в то время как настоящим её источником был именно «Юань мин бао».

Таблица 1

Форма цитаты в различных памятниках

Название	Время создания	Источник ¹	Вводная формула	凡	Длительность	Год (歲/年)	Вторая фраза	Третья фраза	Перечень эр
«Чуньцю вэй»									
«Сань хуан бэнь цзи»	VIII в.	ЧЦВ	自開闢至於獲麟	凡	3.276.000	歲	分爲十紀	凡世七萬六百年	X
«Хунь юань шэн цзи»	1191	ЧЦВ	自開闢至於獲麟	凡	3.276.000	歲	分爲十紀	—	X
«Гу цзинь хэ би ши лэй бэй яо»	1257	ЧЦВ (СХБЦ)	自開闢至於獲麟	凡	3.276.000	歲	分爲十紀	—	X
«Тянь юань фа вэй»	1291	ЧЦ	自開闢至獲麟	凡	3.276.000	歲	分十紀	凡世七萬六年	—
«Юй хай»	XIII в.	ЧЦВ	開闢至獲麟	凡	3.276.000	歲	分爲十紀	大率一紀二十七萬六千年〈一云凡世七萬六百年〉 ²	—
«Шу чжай е хуа»	XIII в.	ЧЦВ	開闢至獲麟	凡	3.276.000	歲	—	—	—
«Вэнь сянь тун као»	1317	СХБЦ: ЧЦВ	自開闢至於獲麟	凡	2.267.000 / 3.267.000	歲	分爲十紀	凡世七萬六百年	X
«Шань тан сы као»	1595	СХБЦ: ЧЦВ	自開闢至于獲麟	凡	3.276.000	歲	分爲十紀	凡世七萬六百年	X

¹ ЧЦВ — «Чунь-цю вэй»; СХБЦ — «Сань хуан бэнь цзи»; МЛС — «Мин ли сюй»; ЮМБ — «Юань мин бао».

² Серым цветом выделены ячейки, содержащие информацию, отличную от характерной для большинства цитат, приписываемых данному источнику.

Продолжение таблицы 1

Название	Время создания	Источник	Вводная формула	凡	Длительность	Год (歲/年)	Вторая фраза	Третья фраза	Перечень эр
«Ду шу цзи шу люэ»	XVII в.	СХБЦ	—	—	3.276.000	年	—	—	—
«Ду ши цзи ши бяо»	до 1719	СХБЦ	自開闢至于獲麟	凡	3.276.000	歲	分爲十紀	—	—
«Пэй вэнь юнь фу»	1711	СХБЦ; ЧЦВ	自開闢至于獲麟	凡	3.276.000	歲	分爲十紀	—	—
«Юнь фу ши и»	1720	СХБЦ; ЧЦВ	自開闢至於獲麟	凡	3.276.000	歲	分爲十紀	凡世七萬六百年	X
«Ци вэй»	1809	ЧЦВ	自開闢至獲賂	凡	2.276.000	歲	分爲十紀	凡世七萬六百年	X
«Тун вэй»	XIX в.	ЧЦВ	自開闢至獲賂	凡	2.276.000	歲	分爲十紀	凡世七萬六百年	X
«Мин ли сюй»									
«Лу ши»	1170	МЛС	自開闢至獲麟	—	2.276.000	歲	分爲十紀	—	—
«Шу чжай лао сюэ цун тань»	XIV в.	ЛПШ: МЛ	自開闢至獲麟	—	2.276.000	歲	分爲十紀	—	—
«Гу вэй шу»	XVII в.	МЛС	自開闢至□麟	—	2.276.000	歲	分爲十紀	每紀爲二十六萬七 千季, 凡世七萬六 百年	X
«Юй чжи тан тань хуэй»	XVII в.	МЛС	自開闢至獲麟	—	2.276.000	年	分爲十紀	—	—
«Цзин и као»	1699	МЛС	自開闢至獲麟	—	2.276.000	歲	—	—	—

Продолжение таблицы 1

Название	Время создания	Источник	Вводная формула	凡	Длительность	Год (год/年)	Вторая фраза	Третья фраза	Перечень эр
«Юй хань шань фан цзи и шу»	XIX в.	МЛС	自開闢至獲麟	-	2.276.000	歲	分爲十紀	每紀爲二十六萬七千年, 凡世七萬六百年	X
«Вэй цзюнь»	XIX в.	МЛС	自開闢至獲麟	-	2.276.000	歲	分爲十紀	凡世七萬六百年	X
«Цинхэ цзюнь бэнь»	XIX в.?	МЛС	自天地開闢至魯哀公十四年獲麟之歲	凡	2.267.000	年	分爲十紀	凡世七萬六百年	X
«Тун вэй»	XIX в.	МЛС	自開闢至獲麟	-	2.276.000	歲	分爲十紀	每紀爲二十六萬七千年, 凡世七萬六百年	X
«Юань мин бао»									
«Цзы чжи тун цзянь ган му цянъ бянь»	XIII в.	ЮМБ	天地開闢至春秋魯哀公十四年獲麟之歲	凡	2.267.000	年	分爲十紀	-	X+
«Тун цзянь сюй бянь»	XIV в.	ЮМБ	天地開闢至春秋魯哀公十四年獲麟之歲	凡	2.267.000	年	分爲十紀	-	X+
«Ду шу цзи шу люэ»	XVII в.	ЮМБ	自開闢至春秋獲麟	凡	более 2.267.000	年	分爲十紀	-	-
«Юй чжи тан танъ хуэй»	XVII в.	ЮМБ	天地開闢至魯哀公十四年獲麟之歲	凡	3.267.000	年	-	-	-
«И ши»	XVII в.	ЮМБ	天地開闢至春秋獲麟之歲	凡	2.267.000	年	分爲十紀	-	X+

2. Цитаты, приписываемые «Мин ли суй», демонстрируют большее единообразие — почти во всех них формула выглядит как *цзы кай пи чжи хо линь* 自開闢至獲麟. Лишь версия из «Цинхэ цзюнь бэнь» содержит иную вводную формулу, по формальным показателям соответствующую использованной в цитатах, относимых к «Юань мин бао».

3. Цитаты, относимые к «Юань мин бао» содержат усложнённую формулу, в полном виде (*тянь ди кай пи чжи Чуньцю Лу Ай-гун Цзян ши сы нянь хо линь чжи суй* 天地開闢至春秋魯哀公蔣十四年獲麟之歲) содержащуюся в двух текстах; в других случаях она сокращена — в «Юй чжи тан тань хуэй» в ней отсутствуют слова *Чуньцю* и *Цзян*, а в «И ши» — фраза *Лу Ай-гун Цзян ши сы нянь*. В версии из «Ду шу цзи шу люэ» эта формула предельно близка к используемой в версиях, относимых к «Чуньцю вэй» и «Юань мин бао», однако от последней она отличается наличием указания на период Чуньцю. Наконец, в «Цинхэ цзюнь бэнь», приписывающем цитату апокрифу «Мин ли суй», формула в целом совпадает с использованной в «Юй чжи тан тань хуэй», однако начинается с предлога *цзы*.

II. Знак *фань* перед числом

1. Присутствует во всех версиях, относимых к «Чунь-цю вэй» и «Юань мин бао». Единственное исключение — радикально сокращённая версия цитаты из «Сань хуан бэнь цзи» в «Ду шу цзи шу люэ».

2. Отсутствует во всех версиях, относимых к «Мин ли суй». Единственное исключение — версия из «Цинхэ цзюнь бэнь».

III. Длительность истории

1. Практически во всех версиях, относимых к «Чунь-цю вэй», указана как 3 276 000 лет. Исключения составляют цитата, приведённая в «Вэнь сянь тун као» (2 267 000 или 3 267 000 лет, в зависимости от редакции), а также восходящая, вероятно, к ней же версия «Ци вэй» (2 267 000), продублированная в «Тун вэй».

2. Во всех версиях цитаты, приписываемых «Мин ли суй», длительность указана как 2 276 000 лет. Единственное исключение — версия из «Цинхэ цзюнь бэнь».

3. В трёх из пяти версий цитаты, называющих её источником «Юань мин бао», длительность указана как 2 267 000 лет. В «Ду шу цзи шу люэ» говорится о «более, чем 2 267 000 лет», а в «Юй чжи тан тань хуэй» — о 3 267 000 лет, что, вероятно, является результатом ошибки переписчиков.

IV. Слово для обозначения года после числа (*нянь/суй*)

1. Практически во всех версиях цитаты, приписываемых «Чунь-цю вэй» и «Мин ли суй» использован знак *суй*; знак *нянь* встречается в них лишь

трижды: в «Ду шу цзи шу люэ» и «Юй чжи тан тань хуэй» (в обоих случаях — при сравнении различных взглядов на продолжительность десяти эр), а также в цитате из «Цинхэ цзюнь бэнь».

2. Во всех цитатах, отнесённых к «Юань мин бао», стоит знак *нянь*.

V. Вторая фраза («[которые] подразделяются на десять эр»)

Встречается в подавляющем большинстве версий безотносительно их источника; отсутствует в двух версиях, относимых к «апокрифу “Чунь-цю”» и по одному разу в цитатах, приписываемых «Мин ли сюй» и «Юань мин бао».

VI. Третья фраза («Всякое поколение [длилось] 70 600 лет»)

1. Присутствует в 8 из 14 цитат, приписываемых «апокрифу “Чунь-цю”» (в одном случае — в «Юй хай» — в форме комментария).

2. В случае с версиями, связываемыми с «Мин ли сюй», присутствует лишь в собраниях апокрифических фрагментов, причём в трёх случаях («Гу вэй шу», «Юй хань шань фан цзи и шу» и «Тун вэй») сопровождается фразой о длительности отдельных эр (заимствованной, вероятно, из приведённой в «Лу ши» цитаты из «Юань мин бао» и «Цянь цзао ду»).

3. Отсутствует во всех версиях, относимых к «Юань мин бао».

VI. Перечень эр

1. Присутствует примерно в половине версий, независимо от указываемого источника: в 8 из 14 цитат, связываемых с «апокрифом “Чунь-цю”», в 5 из 9, относимых к «Мин ли сюй» и в 3 из 5, приписываемых «Юань мин бао».

2. Во всех содержащих перечень версий, источником которых назван «Юань мин бао», он сопровождается дополнительной информацией. Тем не менее, информация эта едва ли восходит к тексту данного апокрифа: в «И ши» она эксплицитно представлена в виде цитат из других текстов, а в случае с «Цзы чжи тун цзянь ган му цянь бянь» и «Тун цзянь сюй бянь» носит скорее комментаторский характер и по стилю не очень похожа на текст апокрифа¹.

¹ Более того, не исключено, что в «Юань мин бао» названия эр не упоминались в принципе. Поскольку окончание цитаты в «Сань хуан бэнь цзи» и «Цзы чжи тун цзянь ган му цянь бянь» никак не маркировано, нельзя быть до конца уверенным в том, что перечень эр являлся её частью. Нельзя исключать вероятности того, что Сыма Чжэнь и Цзинь Люй-сян попросту решили дополнить цитату, сообщающую о существовании десяти эр, списком их названий, известным им из других источников (например, «Гуан я»). Аргументом в пользу этого может служить тот факт, что ни в одном другом фрагменте этого апокрифа (в отличие от «Мин ли сюй») ни одно из этих названий не упоминается; более того, в «Юань мин бао», насколько можно судить, в принципе не уделялось серьёзного внимания древнейшей истории, и идея десяти эр использовалась не столько в историческом, сколько в календарном аспекте, для которого «индивидуальность» эр — их названия и происходившие

На основании этих данных можно реконструировать процесс заимствования и передачи рассматриваемой цитаты от текста к тексту и составить иллюстрирующую его стемму (см. Рис. 1).

Судя по всему, изначально в «Юань мин бао» содержался пассаж, близкий к приведённому в «Цзы чжи тун цзянь ган му цянъ бянь», но рассказывающий о 2 760 000, а не о 2 267 000 лет и содержащий сведения о длительности отдельных эр. Его можно реконструировать в следующем виде:

天地開闢至春秋魯哀公蔣十四年獲麟之歲凡二百七十六萬年，分為十紀，一紀廿七萬六千年。

От разделения-размежевания Неба и Земли до солярного цикла, [на котором был] пойман [ци]линь, [являвшегося] четырнадцатым годом [правления] луского Ай-гуна Цзяна [в эпоху] Вёсен и осеней, всего [прошло] 2 760 000 лет, [которые] подразделяются на десять эр. Одна эра [насчитывала] 276 000 лет.

Именно этой версией, вероятно, пользовался Цай Юн, в 175 г. сообщивший о том, что «[авторы] “Юань мин бао”... считали, что от разделения-размежевания [Неба и Земли] вплоть [до] поимки [ци]линя [прошло] 2 760 000 лет».

В период с III по VIII вв. в текст «Юань мин бао» вкрались ошибки: первая цифра числа оказалась удвоена, в результате чего оно превратилось в 2 276 000, а фраза *и цзи нянь ци вань лю цянъ нянь* 一紀廿七萬六千年 («одна эра [насчитывала] 276 000 лет») приобрела вид *фань ши ци вань лю бай нянь* 凡世七萬六百年 («всякое поколение [длилось] 70 600 лет»).

В VIII в. Сыма Чжэнь в своём труде «Сань хуан бэнь цзи» привёл сокращённый (и искажённый) вариант цитаты, по какой-то причине не указав название конкретного «апокрифа “Чунь-цю”». Не исключено, что он заимствовал эту фразу не напрямую из апокрифа, а через посредство какого-то иного, не дошедшего до наших дней текста. Из сочинения Сыма Чжэня цитата попала во все прочие сочинения, приписывающие его безымянному «апокрифу “Чунь-цю”».

В XII в. Ло Ми, использовавший приведённый в «Сань хуан бэнь цзи» фрагмент в своём трактате «Лу ши», вероятно, решил, что коль скоро указанная там длительность периода «от разделения-размежевания [Неба и Земли] вплоть [до] поимки [ци]линя» не совпадает с той, о которой сообщается в связи с «Юань мин бао», данный фрагмент не может относиться к этому апокрифу, и поэтому приписал цитату другому «апокрифу Чунь-цю» — «Мин ли сюй». При этом число составлявших десять эр лет в его версии приняло

на их протяжении события — были не важны. Можно предположить, что историческим содержанием и, в том числе, названиями, эры могли быть наделены в созданном столетием позже «Мин ли сюй». Тем не менее, подтверждение или опровержение этого предположения требует дальнейших исследований.

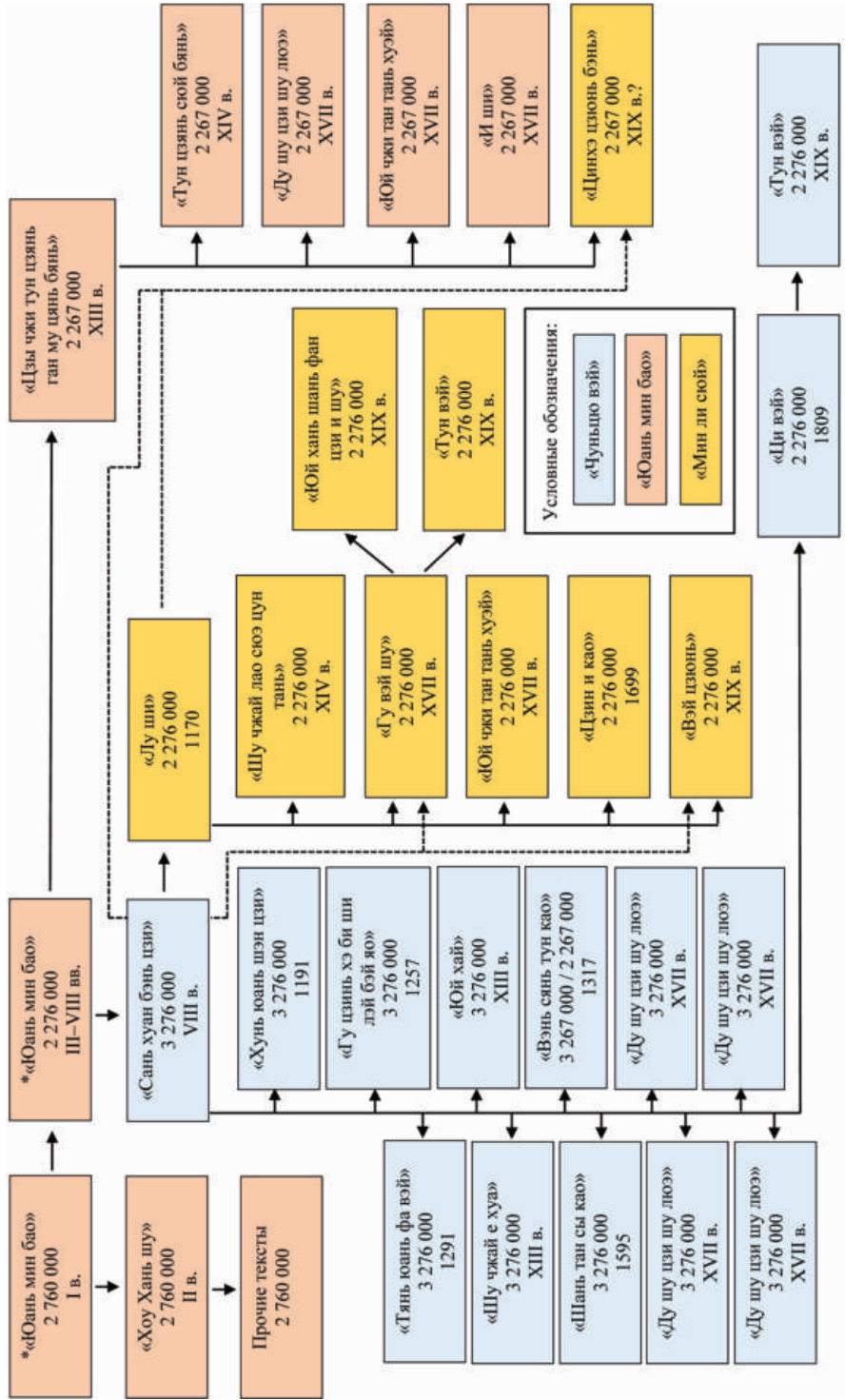


Рис. 1. Процесс передачи цитаты

форму 2 276 000, а стоявший перед ним знак *фань* был пропущен. В таком виде цитата была заимствована из «Лу ши» автором «Шу чжай лао сюэ цун тань», и, вероятно, оттуда же — авторами «Юй чжи тан тань хуэй» и «Цзин и као».

В первой половине XVII в. автор «Гу вэй шу» Сунь Цзюэ взял приписываемую «Мин ли сюй» цитату из «Лу ши» и дополнил её заимствованным из того же «Лу ши», однако связываемым с «Цянь цзао ду» и «Юань мин бао» сообщением о длительности «каждой эры», а также третьей и четвёртой частями цитаты из «Сань хуан бэнь цзи». Впоследствии версия «Гу вэй шу» была заимствована составителями «Юй хань шань фан цзи и шу» и «Тун вэй».

Наконец, в XIII в. автор «Цзы чжи тун цзянь ган му цянь бянь» Цзинь Люй-сян привёл — напрямую или через посредство другого, неизвестного нам текста — иную версию цитаты, восходящую к оригинальному тексту «Юань мин бао» и характеризующуюся развёрнутой вводной формулой. При этом либо им, либо его предшественником была сделана ещё одна ошибка в числе, в результате чего из 2 276 000 оно превратилось в 2 267 000. Вероятно, именно из его трактата данная версия цитаты попала в прочие сочинения, называющие её источником «Юань мин бао».

Содержалась ли рассматриваемая цитата в «Мин ли сюй»?

Тем не менее, не могло ли быть так, что изначально текст «Мин ли сюй» всё же включал фрагмент, близкий к содержащемуся в «Юань мин бао»? Вероятность этого крайне мала. Более того, есть основания полагать, что в «Мин ли сюй» вообще не говорилось о длительности истории, но даже если она там и фигурировала, то не могла составлять ни 2 760 000, ни какое-либо иное число лет, указанное в различных вариантах рассматриваемой цитаты.

В пользу этого свидетельствует уже упоминавшаяся докладная записка Цай Юна, которая, помимо всего прочего, является наиболее ранним дошедшим до нас текстом, упоминающим «Мин ли сюй». Она была составлена в ответ на выдвинутое чиновниками Фэн Гуаном 馮光 и Чэнь Хуаном 陳晃 предложение о реформе календаря, суть которой заключалась в смене «исхода» (*юань* 元) — отправной точки календарной системы, которая, по крайней мере в контексте рассматриваемой дискуссии, соотносилась с моментом «разделения-размежевания Неба и Земли». Вопрос заключался в том, на какой год шестидесятичного цикла *гань-чжи* 干支 («стволов и ветвей») приходился исход. В то время как используемый календарь датировал его 57-м годом цикла, *гэн-шэнь* 庚申, Фэн Гуан и Чэнь Хуан считали, что он должен приходиться на 51-й год, *цзя-инь* 甲寅. Своё мнение они обосновывали ссылками на апокрифические тексты, в частности, насколько можно судить по комментариям Цай Юна, — на «Као лин яо» 考靈曜 («Исследование чудесных светил»), связываемый с канониче-

ским текстом «Шан шу» 尚書 («Древнейшие писания») апокриф, первое упоминание которого приходится на 92 г. [8, Чжи 2, с. 3027].

Полемизируя с Фэн Гуаном и Чэнь Хуаном, Цай Юн ссылается на другие апокрифические тексты:

《元命苞》、《乾鑿度》皆以為開闢至獲麟二百七十六萬歲，及《命曆序》積獲麟至漢... 合為二百七十五歲。

В «Юань мин бао» и «Цянь цзао ду» в обоих утверждается, что от разделения-размежевания [Неба и Земли] вплоть [до] поимки [ци]линя [прошло] 2 760 000 солярных циклов. «Мин ли суй» же суммирует [годы от] поимки [ци]линя вплоть до [воцарения] Хань... [которые] в общем составляют 275 солнечных циклов [8, Чжи 2, с. 3038].

Далее Цай Юн, исходя из того, что основание Хань (206 г. до н.э.) пришлось на 32-й год цикла — и-вэй 乙未, вычисляет, что год поимки цилиня был годом гэн-шэнь, и поскольку число лет, указанное в «Юань мин бао», кратно шести-десяти, разделение Неба и Земли также должно было случиться в год гэн-шэнь. Из этого он делает вывод, что предлагаемая Фэн Гуаном и Чэнь Хуаном система

上違乾鑿度，元命苞，中使獲麟不得在哀公十四年，下不及命曆序獲麟漢相去... 年數，與奏記譜注不相應。

[либо] наверху (т. е. в контексте древнейшего периода. — А. Т.) противоречит «Цянь цзао ду» и «Юань мин бао», [либо] в середине приводит к [выводу о том], что [ци]линь был пойман не на четырнадцатом году правления Ай-гуна, [в результате чего] внизу (т. е. в том, что касается позднейшего времени. — А. Т.) не достигает числа годов... на которые отстоит поимка [ци]линя [от воцарения] Хань [согласно] «Мин ли суй», и не соответствует [содержанию различных] донесений, записей, реестров и комментариев [8, Чжи 2, с. 3038].

Получается, что «Мин ли суй», в отличие от «Юань мин бао», сообщал только о периоде от поимки цилиня (481 г. до н.э.) до воцарения Хань (202 г. до н.э.), но не о периоде «от разделения-размежевания [Неба и Земли] до поимки [ци]линя».

Более того, в той же докладной записке Цай Юна говорится, что:

考靈曜，命曆序皆有甲寅元。

В «Као лин яо» и «Мин ли суй» в обоих содержатся [сведения] об исходе цзя-инь [8, Чжи 2, с. 3033].

Иными словами, согласно «Мин ли суй», «разделение-размежевание Неба и Земли» случилось в год цзя-инь 甲寅, т.е. 51-й год 60-летнего цикла.

Соответственно, между этим моментом и «годом поимки цилиня», который на основании того же «Мин ли суй» определялся как гэн-шэнь 庚申, т.е. 57-й год, должно было пройти число лет, кратное 60 + 6. Тем не менее, ни одно

из чисел, встречающихся в различных вариантах цитаты, при делении на 60 не даёт нужного результата: 2 760 000, 3 276 000 и 3 267 000 делятся на 60 без остатка, а это значит, что «разделение-размежевание Неба и Земли» должно датироваться тем же годом, что и поимка цилиня, т.е. *гэн-шэнь*, а 2 276 000 и 2 267 000 при делении на 60 дают остаток 20, и в таком случае исход должен приходиться на 37-й год цикла, *гэн-цзы* 庚子.

Таким образом, можно с уверенностью утверждать, что в «Мин ли сюй» в качестве длительности периода «от разделения-размежевания [Неба и Земли] вплоть [до] поимки [ци]линя» не могло быть указано ни одно из приводимых в различных вариантах цитаты чисел, и, следовательно, рассматриваемая цитата принадлежит именно апокрифу «Юань мин бао» и только ему.

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

ВШЦЧ — Вэй шу цзи чэн (Собрание апокрифических книг). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1994. 緯書集成. 上海: 上海古籍出版社, 1994年.

ДЦ — Дао цзан (Сокровищница Дао). В 36 тт. Шанхай: Шанхай шудянь чубаньшэ, 1988. 道藏. 36冊. 上海: 上海書店出版社, 1988年.

СКЦШ — Вэньюаньгэ сыку цюаньшу (Полное собрание книг четырёх хранилищ из павильона Хранилища изящной словесности). В 1500 тт. Тайбэй: Тайвань шанъу инь-шугуань, 1986. 文淵閣四庫全書. 1500冊. 台北: 台灣商務印書館, 1986年.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Di Giacinto L.* The Chenwei Riddle: Time, Stars, and Heroes in the Apocrypha. Gossenberg: Ostasien Verlag, 2013. xi+332 pp.

2. *Sukhu G. Yao, Shun, and Prefiguration: The Origins and Ideology of The Han Imperial Genealogy // Early China. Vol. 30. 2005—2006. P. 92—153.*

3. Вэй шу цзи чэн (Собрание апокрифических книг) / Сост. Ясуй Ко:дзан (1921—1989) и Накамура Сё:хати (1926—2015). В 3 тт. Шицзячжуан: Хэбэй жэньминь чубаньшэ, 1994. 117+1679 с. 緯書集成 / 安居香山, 中村璋八輯. 三冊. 石家莊: 河北人民出版社, 1994年. 117+1679 頁.

4. *Cullen C.* Heavenly Numbers: Astronomy and Authority in Early Imperial China. Oxford: Oxford University Press, 2017. ix+426 pp.

5. Лян Хань вэй шу вэнь сянь (Документы [для изучения] апокрифических книг двух Хань) // Лян Хань цюань шу (Полное собрание книг двух Хань) / Гл. ред. Дун Чжи-ань. Цзинань: Шаньдун дасюэ чубаньшэ, 2009. Т. 33—34. С. 18769—19810. 兩漢緯書文獻 // 兩漢全書 / 董治安主編. 濟南: 山東大學出版社, 2009年. 33—34 冊. 頁18769—19810.

6. Бу «Ши цзи» (Дополнение к «Записям историографа») / Сост. Сыма Чжэнь (679—732). 補《史記》/ 司馬貞撰 [СКЦШ. Т. 244. С. 962—966].

7. Ши цзи со инь (Поиск сокрытого в «Записях историографа») / Сост. Сыма Чжэнь (679—732). 史記索隱 / 司馬貞撰 [СКЦШ. Т. 246. С. 447—665].

8. Хоу Хань шу (Книга [об истории эпохи] Поздняя Хань) / Сост. Фань Е (398—445) и др. В 12 тт. Шанхай: Чжунхуа шуцзюй, 1973. 3684 с. 後漢書 / 范曄等撰. 12冊. 上海: 中華書局, 1973年. 3684頁.

9. Ци вэй (Апокрифы семи [канонических текстов]) / Сост. Чжао Цзай-хань (XVIII—XIX вв.). 七緯 / 趙在翰撰 [ВШЦЧ. С. 773—1043].

10. Терехов А. Э. Легендарная история Китая в апокрифе «Мин ли сюй» // Россия в глобальном мире. 2019, № 14—15 (37—38). С. 76—93.

11. Бай ху тун шу чжэн («Всепроницающие [дискуссии в зале] Белого тигра» с комментариями и аргументацией) / Сост. Бань Гу (32—92), комм. Чэнь Ли (1809—1869). В 2 тт. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 1994. 812 с. 白虎通疏證 / 班固撰, 陳立書證. 2冊. 北京: 中華書局, 1994年. 812頁.

12. Вэй цзюнь (Собрание апокрифов) / Сост. Цяо Сун-нянь (1815—1875). 緯攢 / 喬松年撰 [ВШЦЧ. С. 1401—1562].

13. Чжоу ли чжу шу («Чжоуские ритуалы» с комментарием и субкомментарием) / Комм. Чжэн Сюань (127—200), Цзя Гун-янь (VII—VIII вв.). В 3 тт. Пекин: Бэйцзин дасюэ чубаньшэ, 2000. 1391 с. 周禮注疏 / 鄭玄注, 賈公彥疏. 3冊. 北京: 北京大學出版社, 2000年. 1391頁.

14. Лу ши (Грандиозная история) / Сост. Ло Ми (1131—1189/1203). 路史 / 羅泌撰 [СКЦШ. Т. 383. С. 1—654].

15. Вэнь сянь тун као (Всепроницающее исследование письменных памятников) / Сост. Ма Дуань-линь (1254—1323). В 2 тт. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1986. 2764 с. 文獻通考 / 馬端臨撰. 2冊. 北京: 中華書局, 1986年. 2764頁.

16. Вэнь сянь тун као (Всепроницающее исследование письменных памятников) / Сост. Ма Дуань-линь (1254—1323). 文獻通考 / 馬端臨撰 [СКЦШ. Т. 610—616. 869+844+927+820+1034+873+831 с.].

17. Хунь юань шэн цзи (Анналы совершенномудрого [государя] хаотичного первоначала) / Сост. Се Шоу-хао (1134—1212). 混元聖記 / 謝守灝撰 [ДЦ. Т. 17. С. 779—884].

18. Гу цзинь хэ би ши лэй бэй яо (Собрание важнейшего об однородности дел древности и современности, совпадающих [друг с другом как две половины] нефритового диска) / Сост. Се Вэй-синь (XIII в.). 古今合璧事類備要 / 謝維新撰 [СКЦШ. Т. 939—941. 740+634+786 с.].

19. Юй хай и вэнь цзяо чжэн ([«Трактат о] канонической и [прочей] литературе» из «Моря нефрита» со сверкой и аргументацией) / Сост. Ван Ин-линь (1223—1296), ред. У Сю-чэн, Чжао Шу-ян. В 3 тт. Нанкин: Фэнхуан чубаньшэ, 2013. 1469+18+138+207 с. 玉海藝文校證 / 王應麟撰, 武秀成、趙庶洋編. 3冊. 南京: 鳳凰出版社, 2013年. 1469+18+138+207頁.

20. Хань и вэнь чжи као чжэн (Критическое исследование «Трактата о канонической и [прочей] литературе» из «[Книги о] Хань») / Сост. Ван Ин-линь (1223—1296). 漢藝文志考證 / 王應麟撰 [СКЦШ. Т. 675. С. 1—110].

21. Сяо сюэ гань чжу (Пурпурная жемчужина малого учения) / Сост. Ван Ин-линь (1223—1296). 小學紺珠 / 王應麟撰 [СКЦШ. Т. 948. С. 379—631].

22. Гуан я (Расширение [словаря «Приближение к] классике») / Сост. Чжан И (II—III вв.). 廣雅 / 張揖撰 [СКЦШ. Т. 221. С. 425—469].

23. Гуан я шу чжэн («Расширение [словаря “Приближение к] классике” с комментариями и аргументацией) / Сост. Чжан И (II—III вв.), комм. Ван Нян-сунь (1744—1832). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1983. 440 с. 廣雅疏證 / 張揖撰, 王念孫疏證。北京: 中華書局, 1983年。440頁。

24. Ли цзи чжэн и (Выправленный смысл «Записей о ритуале») / Комм. Чжэн Сюань (127—200), Кун Ин-да (574—648). В 4 тт. Пекин: Бэйцзин дасюэ чубаньшэ, 2000. 1958 с. 禮記正義 / 鄭玄注, 孔穎達疏。4冊。北京: 北京大學出版社, 2000年。1958頁。

25. Шан шу чжэн и (Выправленный смысл «Древнейших писаний») / Комм. Кун Ан-го (156—74 до н.э.), Кун Ин-да (574—648). В 2 тт. Пекин: Бэйцзин дасюэ чубаньшэ, 2000. 673 с. 尚書正義 / 孔安國主, 孔穎達疏。2冊。北京: 北京大學出版社, 2000年。673頁。

26. Цзы чжи тун цзянь вай цзи (Анналы, [оставшиеся] за пределами «Всеобщего зеркала, управлению помогающего») / Сост. Лю Шу (1032—1078). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1987. 121 с. 資治通鑑外紀 / 劉恕撰。上海: 上海古籍出版社, 1987年。121頁。

27. Тянь юань фа вэй (Раскрытие сокровенного [смысла] Небесного истока) / Сост. Бао Юнь-лун (XIII в.). 天原發微 / 鮑雲龍撰 [ДЦ. Т. 27. С. 585—740].

28. Тянь юань фа вэй (Раскрытие сокровенного [смысла] Небесного истока) / Сост. Бао Юнь-лун (XIII в.). 天原發微 / 鮑雲龍撰 [СКЦШ. Т. 806. С. 1—312].

29. Шу чжай е хуа (Ночные разговоры в рабочем кабинете) / Сост. Юй Янь (1258—1314). 書齋夜話 / 俞琰撰 [СКЦШ. Т. 865. С. 611—634].

30. Шань тан сы као (Усердные исследования из горного зала) / Сост. Пэн Да-и (1552—1643). 山堂肆考 / 彭大翼撰 [СКЦШ. Т. 974—978. 791+779+767+796+738 с.].

31. Ду шу цзи шу люэ (Очерки о прочитанных книгах с расположением [материала в соответствии] с числами) / Сост. Гун Мэн-жэнь (1623—1713) // 讀書紀數略 / 宮夢仁撰 [СКЦШ. Т. 1033. 786 с.].

32. Ду Ши цзи ши бяо (Читая десять таблиц из «Записей историографа») / Сост. Ван Юэ 汪越 (XVII—XVIII вв.). 讀史記十表 / 汪越撰 [СКЦШ. Т. 248. С. 421—671].

33. Юй дин пэй вэнь юнь фу (Высочайше утверждённый [текст] «Хранилища рифм [из библиотеки] Почитания изящной словесности»). 御定佩文韻府 [СКЦШ. Т. 1011—1028. 706+719+746+700+852+702+755+823+810+ 837+902+895+831+782+798+853+905+790 с.].

34. Юй дин юнь фу ши и (Высочайше утверждённый [текст] «Восполнения упущенного “Хранилищем рифм”»). 御定韻府拾遺 [СКЦШ. Т. 1029—1030. 735+748 с.].

35. Гу вэй шу (Древние книги о сокровенно-мельчайшем) / Сост. Сунь Цзюэ (1585—1643). 古微書 / 孫穀撰 [ВШЦЧ. С. 133—388].

36. Тун вэй (Проникновение [в содержание] апокрифов) / Сост. Хуан Ши (1809—1853). 通緯 / 黃奭撰 [ВШЦЧ. С. 1563—2042].

37. Юй чжи тан тань хуэй (Собрание бесед из зала Нефритового гриба) / Сост. Сюй Ин-цю (ум. 1621). 玉芝堂談薈 / 徐應秋撰 [СКЦШ. Т. 883. 879 с.].

38. Цзин и као (Исследование смысла канонических [текстов]) / Сост. Чжу И-цзунь (1629—1709). 經義考 / 朱彝尊撰 [СКЦШ. Т. 677—680. 798+715+860+833 с.].

39. Юй хань шань фан цзи и шу (Подборка [фрагментов] утраченных книг из [окружённых] горами покоев Нефритового футляра) / Сост. Ма Го-хань (1794—1857). 玉函山房輯佚書 / 馬國翰撰 [ВШЦЧ. С. 2043—1400].

40. Вэй шу (Апокрифические книги) / Сост. Инь Юань-чжэн (XVIII—XIX вв.). 緯書 / 殷元正撰 [ВШЦЧ. С. 695—772].

41. Чэнь Пань. Гу чэнь вэй шу лу цзе ти (у) (Аннотированная библиография древних пророчеств и апокрифов ([ч.] 5)) // Он же. Гу чэньвэй яньтао цзи ци шулу цзети (Исследования древних пророчеств и апокрифов и их аннотированная библиография). В 2 тт. Тайбэй: Голи бяньюань 國立編譯館, 1991. С. 361—433. 陳槃. 古讖緯書錄解題 (五) // 古讖緯研討及其書錄解題. 2冊. 台北: 國立編譯館, 1991年. 頁361—433.

42. Юй пи цзы чжи тун цзянь ган му цянъ бянь (Высочайше утверждённый [текст] «Общих принципов и деталей ‘Всеобщего зеркала’, управлению помогающего» — тома, [посвящённого] ранней [истории]») / Сост. Цзинь Люй-сян (1232—1303). 御批資治通鑑綱目前編 / 金履祥撰 [СКЦШ. Т. 692. 634 с.].

43. Тун цзянь сюй бянь (Том-продолжение «Всепроницающего зеркала») / Сост. Чэнь Цзин (XIV в.). 通鑑續編 / 陳桱撰 [СКЦШ. Т. 332. С. 435—976].

44. И ши (Распутывание [нитей] истории) / Сост. Ма Су (1621—1673). В 10 тт. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2002. 4259 с. 繹史 / 馬驥撰. 10冊. 北京: 中華書局, 2002年. 4259 頁.

45. Сюй Сюй-шэн. Чжунго гуши дэ чуаньшо шидай (Легендарный период древней истории Китая). Пекин: Вэньу чубаньшэ, 1985. 302 с. 徐旭生. 中國古史的傳說時代. 北京: 文物出版社, 1985年. 302 頁.

46. Сыма Цянь. Исторические записки: («Шицзи»). Т. I / Пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина. Вступит. ст. М.В. Крюкова. М.: Вост. лит., 1972. 415 с.

ТАТУИРОВКА В КУЛЬТУРЕ КИТАЯ



Традиция татуирования собственного тела в Китае имеет давнюю историю. Однако китайская татуировка не выработала устойчивой художественной формы, которая стала бы столь же известной и распространенной, как *хоримоно* — японский жанр изобразительного искусства, возникший в XVII—нач. XX вв. Сама же история татуировки, ее значение и функции в традиционной культуре Китая, а также связанные с татуировкой обычаи, бытовавшие в разные исторические периоды, изучены крайне слабо в зарубежной литературе¹ и практически не изучены в отечественной².

Практика татуировки у этнических китайцев (ханьцев)

Предположительно, история татуировки в культуре Китая уходит корнями в глубокую древность, что отражается в артефактах, относящихся

¹ Среди немногочисленных англоязычных работ, посвященных изучению татуировки в культуре Китая, стоит отметить статью «Татуировка в Китае прошлого» Кэрри И. Рид, посвященную истории татуировки Китая до эпохи Цин [1], статью «Окровавленные тексты в переводе: татуировка, телесное письмо, и отражение китайской добродетели» Дафни П. Лэй [2] и статью «Татуировки верности и татуированные генералы эпохи Сун» Илада Алягона [3]. Из работ на китайском языке особенно выделяется диссертация Сян Чан-луна «Татуировки у разных национальностей в истории Китая», где приведен подробный обзор традиций татуировки у разных народов, имевших тесную связь с Китаем или включенных в его состав, а также историю татуировки у этнических китайцев [4].

² Сведения о татуировке в русскоязычной литературе фрагментарны — их можно обнаружить в труде И.Я. Бичурина «Китай. Его жители, нравы, обычаи, просвещение» [5], изданном в 1840 г, а также в работах, посвященных малым народам, проживавших в Восточной Азии, в частности — «Народы Восточной Азии» под редакцией Н.Н. Чебоксарова, С.И. Брука, Р.Ф. Итса и Г.Г. Стратоновича [6].

к неолитическим культурам Мацзяо 馬家窑 (IV—III тыс. до н.э.) и Яншао 仰韶 (V—III тыс. до н.э.). Речь идет об изображениях людей на керамике, тела которых были украшены различными узорами [4, с. 43]. Кроме того, при раскопках главного археологического памятника древнейшего китайского государства Шан-Инь 商殷 (1554—1046 гг. до н.э.) Иньской 殷墟 (букв. «Развалины Инь»), расположенного в районе города Аньян, в 1929 г. были обнаружены фрагменты каменной статуи человека, полностью покрытой резными узорами (Рис. 1), которые, по мнению руководителя экспедиции Ли Цзи 李濟 (1896—1979), представляют собой свидетельство обычая татуировки [7, р. 163]. Однако если обычай татуировки существовал в неолитический период формирования ханьского (китайского) этноса (*ханьцзу* 漢族), то впоследствии в процессе этногенеза и смешения предков ханьцев с другими народами и племенами уже в эпоху Чжоу 周 (1045—221 гг. до н.э.) он был вытеснен.



Рис. 1. Каменная статуя с нательными узорами из памятника Иньской [7, р. 175]

Практика татуировки находит свое отражение в различных древних китайских письменных источниках, таких как «Канон записей» (*Шу цзин* 書經) и более поздних династийных историографиях, в пенитенциарных кодексах разных эпох, письменных заметках (*бицзи* 筆記) и проч. Татуировки, упоминаемые в китайских источниках, можно разделить на несколько типов:

- 1) татуировка как маркер «варвара» (представителя другого, не-китайского народа, иностранца);
- 2) татуировка как наказание;
- 3) татуировка как закрепление статуса раба;
- 4) татуировка как украшение лица;
- 5) воинские татуировки;
- 6) фигуративные и текстовые татуировки.

Важно отметить особенности терминологии, относящейся к татуировке, в древних письменных источниках. Часто встречаются такие термины, как: *цин* 黥 (клеить), *мо* 墨 (набивать [чернила]), *цыцин* (прокалывать [и делать] сине-зеленым), *вэньшэнь* 文身 (покрывать тело узорами), *дяоцин* 彫青 (вырезать [узор и делать его] сине-зеленым), *цзюйян* 沮顏 или *лимянь* 斃面 (резать лицо), *вэньмянь* 文面 (покрывать лицо узорами), *хуамянь* 畫面 (делать отметку на лице), *лоушэнь* 鏤身 или *лоути* 鏤體 («гравировать» тело), *сюмянь* 繡面 (украшать [орнаментом] лицо), *кэне* 刻涅 (надрезать и чернить), *нецзы* 涅字 (наносить иероглиф черным), *цыцзы* 刺字 (накалывать

иероглифы) и др. [1, р. 361]. Иногда эти термины могут использоваться совместно, кроме того, есть множество других вариантов обозначения татуировки в древних китайских источниках. Нередко иероглиф *цзы* 字 используется в терминах, обозначающих наказательные татуировки, однако не во всех случаях. Также и термины, в состав которых входят иероглифы со значениями «украшать» или «орнамент», не всегда подразумевают красивую декоративную татуировку, нанесенную человеку по его доброй воле.

Часто татуировки в китайских источниках упоминаются как нечто вызывающее неприязнь, а люди, у которых есть татуировки, — как девиантные, нечистые и нецивилизованные. Это связано в первую очередь с тем, что татуировка воспринималась как «варварский» обычай, и, так как татуировку стали использовать как практику клеймения преступников и рабов, негативная коннотация закрепилась за ней еще прочнее. Кроме того, в традиционной китайской культуре есть представление о том, что тело должно сохраняться в том виде, в каком ты получил его от родителей — это одно из проявлений сыновней почтительности.

Стоит подробнее остановиться на представлении китайцев о татуировке как о варварском обычае. Первые подобные упоминания татуировок широко известны в синологии. Из исторических записей, поэзии и других письменных памятников известно, что народы, которые окружали «центральные царства», т.е. те, которые были населены этническими китайцами, покрывали свои тела татуировками. В большей части таких записей по отношению к не-китайским народам применялись термины «и» 夷 и «мань» 蠻, а также «юэ» 越. Это широкоупотребительные термины, которые относились к множеству разных народов.

В некоторых случаях упоминания об обычаях татуировки у разных народов в китайских источниках отражает незаинтересованное любопытство авторов, тогда как в других случаях в исторических записях делается очевидный акцент на данных обычаях, таким образом авторы показывали, что татуировка — важная отличительная особенность «варваров». Татуировка в описании варваров могла перечисляться наряду с такими признаками, как глубоко посаженные темные глаза, остриженные или распущенные волосы, примитивная одежда или ее отсутствие, наличие шрамов, черненные зубы и так далее. В некоторых источниках авторы упоминали, что «варвары» стремились стать подданными Китая. Иногда сведения о татуировке являются второстепенной информацией, которая сопровождает повествование о какой-то поучительной или забавной истории. Так, в первом разделе «Чжуан-цзы» 莊子, даосском сборнике притч периода Сражающихся царств (Чжань-го ши-дай 戰國時代, V в. — 221 г. до н.э.), описывается история о тщетных попытках мужчины из Сун 宋 продать церемониальные головные

уборы коротко остриженным и татуированным мужчинам из царства Юэ 越, располагавшемся на юге Китая [1, р. 361].

Второй важный аспект в отношении китайцев к татуировке — это ее использование в качестве наказания, или клеймения, преступников. Согласно китайским письменным источникам, татуировка была эффективным средством наказания. Хотя неизвестно, когда именно возникла практика наказательной татуировки, тем не менее, из письменных источников эпохи Чжоу можно сделать вывод о том, что наказательная татуировка могла широко использоваться в древние времена, так как свидетельства об этой практике обнаруживаются в достаточно достоверных исторических записях разных династий.

Эффективность наказательной татуировки, как и других форм наказания, включающих осквернение тела человека, происходит из стыда, испытываемого преступником, пытающимся вернуться к жизни в обществе. Изуродованное тело или даже отсутствие его частей, равно как и наказательная татуировка, навсегда маркировало человека как преступника. С древних времен и до недавнего времени в китайской культуре нарушение целостности тела накладывало на человека стигму — такой человек был позором семьи, так как это нарушает принцип сыновней почтительности, в который включается и обязанность сохранить тело в том виде, в каком оно было дано родителями. В начале «Канона сыновней почтительности» (*Сяо цзин* 孝經) Конфуций говорит своему ученику Чжэн-цзы 曾子, что почтительность — один из важнейших принципов для цивилизованного человека, и что в основе почтительности лежит избежание травм кожи, тела и всего, что получено от родителей [8]. Такое строгое предписание делало наказание в виде нанесения татуировок или клеймения особенно страшным.

В «Каноне записей» (*Шу цзин* 書經) содержится несколько абзацев, в которых упоминается татуировка как одна из древних форм наказания преступников. В разделе, известном как «Записи [государства] Шан» (*Шан шу* 尚書), содержится глава, в которой рассказывается об И Ине 伊尹 (1649—1549 гг. до н.э.)¹, который в своем наставлении наследнику вана приводил слова Чэнтана 成湯 (XVII—XVI вв. до н.э.), первого правителя Шан, о том, что некоторые знатные люди и даже принцы были уличены в распутстве и что министры, которые не выражают протеста против такого поведения, заслуживают наказания в виде татуировки [9, с. 215].

В «Каноне записей» также содержится глава «Наказания, о [которых поведал] Люй» (*Люй син* 呂刑)², в которой перечисляются преступления и соответствующие наказания, а также соразмерные откупы для случаев, когда

¹ И Инь 伊尹 (1649—1549 гг. до н.э.) — государственный деятель эпохи Шан-Инь.

² «Люй син» 呂刑 — кодекс наказаний IV—III вв. до н.э.

применение наказания вызывает сомнение [9, с. 351—358]. Стоимость откупа от наказания татуировкой была, согласно данному памятнику, меньше, чем за остальные виды наказания — отрезание носа, отрубание ног, кастрация и смертная казнь: составляя всего 100 хуаней 錢 [9, с. 355], или около 6 унций меди [1, р. 365]. Согласно данной главе, из трех тысяч преступлений, которые карались перечисленными пятью наказаниями, число преступлений, в наказание за которые наносилась татуировка, равнялось тысяче, и столько же преступлений каралось отрезанием носа. Таким образом, самыми распространенными наказаниями в начале периода Весен и Осеней (Чунь-цю 春秋, 722—481 гг. до н.э.), когда, предположительно, была составлена данная глава [1, р. 365], являлись нанесение татуировки и отрезание носа.

Тем не менее, опираясь на сведения из «Канона записей», нельзя с уверенностью говорить о том, насколько широко данная наказательная практика фактически была распространена, так как сложно, если не невозможно, как с точностью определить время возникновения самих древних письменных памятников, так и приписать упомянутые в текстах обычаи конкретным персоналиям. Если предположить, что практика была в достаточно широком употреблении, то уже на исходе Чжоу и в начале Хань 漢朝 (206 г. до н.э. — 220 г. н.э.) обращение к ней вряд ли могло быть частым, так как в это время Китай стремился создать о себе впечатление развитой державы, пребывающей в своем «золотом веке», и авторы письменных памятников того времени старались преувеличить значение «замещающих» наказаний, таких, например, как ношение охровых или черных повязок вместо татуировок [1, р. 365]. Подтверждает это и тот факт, что в династийных летописях, начиная с эпохи Хань, татуировки относили к наказаниям «древних времен» [1, р. 366]. Хотя татуировка и другие подобные наказания предположительно были упразднены ханьским императором Вэнь-ди 文帝 (202—157 гг. до н.э.), сведения о татуированных преступниках периодически возникали в источниках данного и последующих периодов. Данная практика была позднее возвращена как легальная форма наказания и применялась в эпохи Сун 宋 (960—1279), Юань 元 (1271—1368) и Цин 清 (1644—1912), однако уже к концу Цин к наказательной татуировке прибегали крайне редко, и после падения Цин эта мера наказания была и вовсе упразднена [4, с. 43—46]. Нанесение татуировки за ухом или на лицо, в зависимости от преступления, часто сочеталось со ссылкой для того, чтобы удалить преступников как можно дальше от цивилизованных и законопослушных граждан. Наказательные татуировки могли наноситься не только на лицо, но и на руки, и в эпоху Цин выглядели как печатный оттиск [5, с. 299]. Менее жестокими относительно татуирования считались такие наказания, как рабство и просто ссылка. Однако рецидивистов подвергали татуировке немедленно, а также против воли зачисляли в армию [1, р. 366].

Примечательное упоминание о наказательной татуировке содержится в сборнике историй, легенд и других сведений IX в. Дуаня Чэн-ши 段成式 (803? — 863) «Всякая всячина из Юяна» (Юян цза цзу 酉陽雜俎). Так, ссылаясь на другие тексты, Дуань Чэн-ши писал о том, что рисунок татуировки вырезался на лице, затем в рану втирались чернила [1, р. 366]. Известно также, что наказательные татуировки могли представлять из себя фигуры (например, круг или квадрат) или иероглифы, обозначавшие совершенные преступления [1, р. 365].

В большинстве случаев, описываемых в древних источниках, татуировки наносились рабам и простолюдинам. Существовали, однако, отдельные виды татуировок, которые наносились только рабам — это, во-первых, татуировки, наносившиеся на лоб и обозначавшие, что раб пытался осуществить побег, а во-вторых, татуировки, которыми маркировали принадлежность раба определенному рабовладельцу. Кроме того, существуют свидетельства из письменных источников, согласно которым татуировка могла использоваться для посмертного обезображивания человека. Так, в «Записи о Трех царствах» (Сань-го чжи 三國志) содержится биография китайского полководца периода Троецарствия (Сань-го ши дай, 三國時代) Юань Шао 袁紹 (III в.), где упоминается, что после смерти Юань Шао его жена убила его наложниц, остригла им волосы и вытатуировала лица, чтобы в загробном мире Юань Шао не обратил на них внимания. Подобные истории, но о насильственном нанесении татуировки живым рабыням и наложницам, Дуань Чэн-ши приводит в сборнике «Всякая всячина из Юяна», кроме того, в ряде случаев он дополняет истории о насильно нанесенных татуировках подробностями о способах их нанесения, такими как, например, клеймение раскаленным железом с втиранием пигмента (например, красного) или надрезание и заполнение раны сине-зелеными чернилами [1, р. 367].

Принудительный характер могла носить также военная татуировка. Большая часть источников, свидетельствующих о военной татуировке, относится к эпохам Сун и Мин 明 (1368—1644), однако, тексты этих периодов указывают на то, что военная татуировка заново возникает во времена правления Поздней Лян 後梁 (907—923), когда император Чжу Вэнь 朱溫 (852—912) начал маркировать своих солдат татуировками на лице, содержащими их военные звания и посты, чтобы таким образом предотвратить дезертирство. Более ранние свидетельства о военной татуировке относятся к эпохе Тан: известно, что военачальник Лю Жэнь-гун 劉仁恭 (?—914) маркировал своих солдат татуировками на лице — «установление командования над владениями гегемона» 定霸都, а более высокостоящим членам войска Лю Жэнь-гуна следовало наносить татуировку на руку — «от всего сердца служу правителю» 一心事主 [1, р. 368].

Военная татуировка могла наноситься китайскими военными и добровольно. Так, известно, что татуировки были как у солдат, так и у генералов. Военные татуировки в основном были текстовыми и содержали клятвы или фразы, которые выражали преданность носителя или его смелость. В «Истории Сун» (*Сун ши* 宋史) в биографии Ван Яна 王彥 (1090—1139), содержатся упоминания о татуировках среди солдат, которыми руководил Ван Ян, чья армия противостояла вторжению чжурчжэней. Согласно данному источнику, войско Ван Яна претерпевало поражение, так как число солдат сильно сократилось, но оставшиеся солдаты, тем не менее, наносили себе текстовые татуировки, указывавшие на свою преданность предводителю и своему делу: «верность в служении Родине» 赤心報國 и «клянусь убивать чжурчжэньских бандитов» 誓殺金賊 [2, р. 99—127].

Татуировка была также у известного сунского полководца Юэ Фэя 岳飛 (1103—1141), который также вел борьбу против чжурчжэньского нашествия, став национальным героем Китая. Так, в «Истории Сун» описывается допрос Юэ Фэя, на котором он порвал на себе одежду, чтобы продемонстрировать текстовую татуировку на своей спине — «оставаться верным Родине до смерти» 盡忠報國 [3, р. 247—278]. В пьесах, основанных на этой истории, Юэ Фэя отпускают, так как татуировка на его спине свидетельствовала о его преданности, которой невозможно было противопоставить никаких доказательств его измены. Истории татуировки Юэ Фэя и солдат Ван Яна, можно сказать, исключительны: в период иностранной (варварской) интервенции такое заявление о преданности вызывало почтение, несмотря на уже сложившееся негативное отношение к татуировке, однако, во времена, когда такие серьезные угрозы отсутствовали, татуировка скорее была признаком низкого социального статуса и вызывала неодобрительную реакцию.

Немаловажной известной исторической фигурой эпохи Сун был генерал Ди Цин 狄青 (1008—1057), воевавший в тангутско-китайской войне 1040—1044 гг., о котором было известно, что у него, как у многих рядовых солдат, была татуировка на лице, но содержание татуировки в хрониках не упоминается. Однако примечательным является то, какую роль играла татуировка в формировании образа генерала в различных хрониках эпохи Сун. Ди Цин был человеком простого происхождения, который смог из рядового солдата стать генералом, что было редким явлением в эпоху Сун: в военной среде была распространена горизонтальная мобильность, когда солдата могли перевести в более хорошую часть, а не вертикальная, когда солдат может дослужиться до высокого генеральского звания, и такие уникальные люди часто не принимались окружением. Так, татуировка на лице Ди Цина часто была причиной насмешек со стороны окружавших его чиновников и представителей элиты, и, согласно разным историческим источникам, Ди Цин по-разному отвечал

на эти насмешки. Так, в сборнике «Бочжай бянь» 泊宅編 содержится история о том, что император Жэнь-цзун 仁宗 (1010—1063) предложил Ди Цину удалить татуировку, на что генерал ответил, что не станет этого делать, так как эта татуировка воодушевляет солдат. Ответ Ди Цина заставил императора еще больше уважать его. Однако есть и другая история, изложенная в «Мо цзи» 默記, согласно которой Ди Цин высек женщину, которая насмехалась над его татуировкой. Данная история показывает Ди Цина с негативной стороны, так как, в отличие от других случаев, когда те или иные люди выражали насмешку над татуировкой, генерал не стал подбирать колких или достойных ответов и прибег к насилию [3, p. 251—257].

Таким образом, военные татуировки не были предметом уважения. Такими татуировками скорее закреплялся контроль над военными, а социальный статус татуированных военных был не многим выше, чем у других подневольных подданных Поднебесной — рабов, различных слуг, наложниц. Татуировка также носила функциональный характер, закрепляя на лице солдата основные сведения о нем, которые позволили бы идентифицировать его в случае смерти на поле боя или в других обстоятельствах, когда могла бы потребоваться такая идентификация — взятие солдата в плен, обнаружение дезертиров. Беглые татуированные солдаты не могли вернуться в нормальное общество и создавали преступные группировки, скрывавшиеся в горах. Однако в военное время солдаты и сами наносили себе татуировки, которые выражали их преданность службе родине, и именно ситуация острого военного конфликта была тем контекстом, который позволял военной татуировке нести благородный посыл и восприниматься китайцами соответствующим образом.

Негативное отношение к татуировке формировалось в Китае на протяжении многих веков, чему есть несколько основных причин. Во-первых, в представлении китайцев татуировка прочно ассоциировалась с «варварами», то есть с не-ханьскими народами, которые окружали Китай, и, кроме того, эта практика считалась нарушением сыновней почтительности, так как нанесение татуировки сопровождалось нарушением целостности тела, данного человеку родителями. Впоследствии татуировка стала использоваться как мера наказания преступников, что усилило негативную коннотацию данной практики и связало ее с криминальным миром. Кроме того, татуировками «награждали» и других представителей низших социальных слоев — рабов, слуг, наложниц и военных (в первую очередь солдат). Подобный маркер подвергал людей остракизму — им был закрыт доступ к жизни в нормальном обществе, что, безусловно, способствовало формированию маргинальных или даже криминальных сообществ, которые жили грабежом и другими противозаконными заработками.

Декоративная татуировка в Китае

Несмотря на то, что отношение ханьского населения к татуировке в целом было отрицательным, находились и те, кто добровольно украшал себя декоративными татуировками. Ограниченность сведений в источниках не позволяет узнать, практиковалась ли китайцами декоративная татуировка в эпохи Вэй 魏, Цзинь 晋, Южных и Северных династий 南北朝 (т.е. с 220 по 589 гг.) [4, с. 45]. Однако уже в эпоху Тан 唐 (618—907) обнаруживаются достаточно богатые сведения о данной практике. Так, в сборнике «Всякая всячина из Юяна» есть 11 фрагментов, в которых упоминается декоративная татуировка. Во многих фрагментах Дуань Чэн-ши рассказывает о своих современниках или даже о людях, с кем он был знаком лично. Хотя люди, обладавшие декоративной татуировкой, были представителями разных социальных слоев, преимущественно все же они были описаны как бандиты и сброд.

Из описаний Дуаня Чэн-ши известно, что реакция чиновников на татуированных людей была крайне негативной, и даже плохие поступки этих людей вызывали меньше негативных реакций, чем факт наличия у человека татуировки. Например, он писал, что в Чанъане 長安, столице империи Тан, орудовала группа молодых татуированных бандитов, которые были пойманы и казнены, а тела их — вывешены на рыночной площади. И тогда как многие горожане, увидев это, удаляли себе татуировки прижиганием, двое мужчин набили себе татуировки. Описание одной из татуировок в сборнике «Всякая всячина из Юяна» очень подробное: «Был мужчина по имени Ван Ли-ну 王力奴, который нанял себе мастера, истратив пять тысяч монет. На его груди и животе появились горы, павильоны, парки, пруды, беседки, трава и деревья, птицы и животные. Нет ничего, чего бы там не было. Эта татуировка была так хороша, как если бы она была нарисована многократным нанесением слоев цвета» [10]. Тем не менее, сколь бы искусными ни были эти татуировки, обоих мужчин чиновники приказали забить до смерти.

Декоративные татуировки могли сопровождаться текстовыми, которые часто представляли собой различные стихи, как, например, у бандита по имени Чжао У-цзянь, на теле которого было более ста татуировок с изображением птиц, а на левой руке — стихотворение о птицах. Имели место также татуировки, созданные по мотивам литературных произведений [1, р. 373].

Известно также, что были распространены татуировки на религиозные, в частности буддийские (предположительно ввиду развитой иконографии) темы. Дуань Чэн-ши писал, что в г. Шу (совр. Чэнду) был разбойник, у которого на спине было вытатуировано изображение буддийского бога богатства Виттешвары, поэтому всякий раз, когда разбойника арестовывали, к нему не могли применить физических наказаний (ударов палками по спине). Когда

об этом было доложено чиновнику Ли И-цзяню, он приказал бить по татуировке булавой, пока она полностью не исчезнет. Разбойник, выживший после более чем тридцати ударов булавой, впоследствии ходил по улицам города и собирал деньги на восстановление татуировки [1, р. 373]. Также было известно о солдате, на спине которого было изображение буддийского божества, и который на каждый пятый и пятнадцатый день с новолуния обнажал перед семьей спину, чтобы они поклонились перед изображением, как если бы это была статуя в буддийском монастыре [11, р. 113].

Более поздние сведения о татуировке относятся к эпохе Пяти династий 五代 (907—960) и Сун. В «Истории Пяти династий» (У-дай ши 五代史) представлен фрагмент, посвященный жизни Лю Чжи-юаня 劉知遠 (правил 947—948 гг.), основателя империи Поздняя Хань 後漢 (947—950). Стоит отметить, что «История Пяти династий» — это не официальная историография, поэтому нельзя говорить о полной достоверности данного источника. Тем не менее, в данном источнике содержится упоминание того, что Лю Чжи-юань в молодости нанял мастера татуировки (букв. «мастер иглы-кисти»¹, *чжэнь би цзян 針筆匠*), чтобы нанести ему на левую руку сказочную красавицу, а на правую — схватившего сокровища зеленого дракона. Кроме того, известно о его пристрастиях к азартным играм и алкоголю в юношеском возрасте. Однако в других историографиях и жизнеописаниях ничего схожего о юности Лю Чжи-юаня не обнаруживается.

Кроме историографий, упоминания о татуировке можно встретить на страницах романа «Речные заводи» (Шуй ху чжуань 水滸傳), рассказывающего о подвигах 108 «благородных разбойников», которые помогали слабым и «ставили на место» сильных во времена правления Сун, восстанавливая социальную справедливость. Так, упоминание татуировки обнаруживается в первой же главе: «На открытой площадке перед конюшнями он [Ван Цзинь] увидел молодого человека, тело которого до пояса было татуировано ярко-голубыми драконами» [12, с. 56]. Речь в данном отрывке идет о Ши Цзине, который, не желал учиться и заниматься сельским хозяйством, предпочитая заниматься фехтованием. Другой герой, в образе которого присутствует татуировка, — монах Лу Чжи-шэнь, который был командиром охранных войск, но впоследствии обратился в монастырь, чтобы сменить имя и скрыться от правосудия из-за убийства мошенника. Описание татуировки в романе, к сожалению, не очень подробное: «Он [Лу Чжи-шэнь] спустил с плеч свою черную монашескую одежду, и на его обнаженной спине открылась цветная татуировка» [12, с. 103], а также «Все его тело разрисовано татуировкой, отчего среди вольного люда его зовут Татуированным монахом,

¹ Скорее всего, имеется в виду, что инструмент был по форме как ручка кисти с иглой на конце.

Лу Чжи-шэнем» [12, с. 507]. Это не единственные персонажи, в чьих образах присутствует татуировка, однако, подробнее стоит остановиться на описаниях самих татуировок. Так, встречаются упоминания татуировок с изображением барсов [12, с. 266], тигров, демонов [13, с. 296], пестрых узоров во все тело [13, с. 533], драконов. Расположение татуировок, как и их образность, было разнообразным — они могли покрывать тело почти полностью или ограничивались расположением на спине, руках, ногах или груди. Персонажи, в образах которых присутствует татуировка, — это разбойники или люди низкого социального статуса, которые, тем не менее, описываются скорее как герои — сильные и отважные, они борются за справедливость и помогают попавшим в беду людям.

С эпох Юань и Мин записей о татуировке становится все меньше. В первую очередь связано это было с тем, что большая часть людей, у которых были татуировки, происходили из низших сословий или являлись разбойниками и бандитами. Официальная историография и другая литература уделяли мало внимания внешнему облику представителей данных социальных групп. Во-вторых, вступивший на престол император-основатель империи Мин Чжу Юань-чжан 朱元璋 (правил 1368—1398 гг.) наложил строгий запрет на татуировки, который хотя и не мог положить конец данному искусству, удалил татуировку из поля видимости общества. Во время правления империи Цин информация о татуировке была крайне скудной. Например, встречаются лишь сведения патологоанатомов, и то ограниченные. Патологоанатомам следовало фиксировать наличие наказательных (цзы цзы 刺字) и декоративных (дяо цин 雕青) татуировок на теле усопшего, а также следы удаления татуировок прижиганием.

Итак, декоративная татуировка в Китае, предположительно, получила относительно широкое распространение лишь в эпоху Тан. Как и в последующие эпохи, в основном данный вид татуировки был атрибутом маргинальных социальных групп, занимавшихся разбоем и грабежом, кроме того, декоративная татуировка могла быть способом перекрытия татуировок наказательных [1, с. 371]. Тем не менее, образность нателных рисунков была крайне широка: от различных цитат, высказываний и стихотворений до богатых деталями пейзажей, изображений различных существ и животных, религиозных персонажей. О мастерах, создававших сложные детальные работы, известно крайне мало. Судить можно лишь о том, что за свои искусные работы они получали достаточно большие деньги, кроме того, мастера умели работать с пигментами разных цветов, и изображения наносили иглами. Как и остальные виды татуировок, декоративная татуировка была предметом социального неодобрения, которое со временем лишь усилилось.

Татуировки народов, имевших культурные взаимоотношения с Китаем

Формирование древнекитайского этноса не обходилось без контактов обитателей Среднекитайской равнины с соседними народами и племенами, взаимодействия с которыми имели разную степень влияния на процесс этногенеза древних китайцев. В исследовании истории татуировки в Китае невозможно обойтись без изучения этих древних народов, которые, так или иначе, оставили след в культуре Китая.

На севере Китая проживало большое количество народов, у которых, если опираться на достаточно большое количество археологических данных, а также на свидетельства из китайских историографических трудов, были распространены традиции нанесения татуировки. Часто это были народы, которые либо вели кочевой образ жизни, либо происходили от кочевников.

Так, в 1977—1980 гг. китайским археологом Гай Шан-линем 盖山林 (1935—2020) было обнаружено большое количество экземпляров древней наскальной живописи, относящейся к позднему неолиту, бронзовому веку и раннему железному веку в районе Ланшань в горах Иньшань во Внутренней Монголии. Среди них было изображение танцовщицы, тело и лицо которой было покрыто узорами. Данное изображение может свидетельствовать о том, что уже тогда у северных народов был обычай наносить татуировку. Кроме того, на территории Синьцзян-Уйгурского автономного района также проводились раскопки в период с 1978 по 1991 г., в результате которых были обнаружены древние останки, у которых сохранилась не только одежда, но и отчетливо видные татуировки [4, с. 3].

Письменные памятники также содержат свидетельства, благодаря которым мы можем знать, что у восточных и северных народов были обычаи, связанные с бодимодификациями, в частности — татуировка и шрамирование. Например, в «Записях о ритуалах» (Ли цзи 禮記), памятнике, составленном в IV—I вв. до н.э, где сказано: «Люди на востоке называются «и» 夷, они ходят с распущенными волосами и татуированными телами, и не используют огонь для приготовления пищи» [14]. В данном фрагменте речь идет о «восточных варварах» (дуньи 東夷), у которых был обычай покрывать тело татуировкой. Дуньи — это общий термин для группы народов, проживавшей в восточном регионе, в районе полуострова Шаньдун и бассейна реки Хуайхэ, до того, как предки народа хань расширили свой ареал обитания, включив в него указанные районы. Важно отметить, что значение термина дуньи изменилось к эпохе Хань 漢 (206 г. до н. э. — 220 г. н.э.): если до этого под дуньи понимались народы, населявшие территории, названные выше, то во время Хань это понятие стало еще шире, поэтому в него входили все не-китайские восточные

народы, в том числе, например, японцы. Кроме того, те *дуньи*, которые существовали до эпохи Хань, частично «растворились» в китайском этносе [4, с. 4].

Другой народ, определенно занимавший важное место в истории Древнего Китая, и об обычаях которых есть свидетельства в литературных памятниках, — это *хунну* 匈奴. Первоначальным центром активности этого народа в истории Китая был юг пустыни Гоби и горы Иньшань, а также район Хэтао. В начале периода Сражающихся царств (V в. — 221 г. до н.э.) *хунну* прочно укрепились в северном регионе, но в результате нескольких войн были вынуждены переместиться южнее. В период Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий *хунну*, которые двигались в глубь страны, постепенно исчезали из китайской истории по разным историческим причинам и сливались с китайским народом *хань* 漢. Название «*хунну*» постепенно исчезло уже в более позднюю эпоху Южной и Северной династий (Нань Бэй чао 南北朝, 420—589 гг.) [4, с. 5].

Относительно обычаев татуировки у *хунну* имеется запись в «Истории Хань» (*Хань шу* 漢書), цзюань 64, «Жизнеописание *хунну*» (*Сюнну чжуань* 匈奴傳). В ней говорится: «Империя Хань послала Ван У 王烏 и других посмотреть, в каком положении *хунну*. Законы *хунну* предусматривали, что посланники империи Хань не могли войти в шатер, если они не откажутся от знамени посланника и не вытатуируют свои лица чернилами. Ван У был с севера и был знаком с обычаями *хунну*, поэтому он отказался от знамени посланника и татуировал свое лицо чернилами, и ему было позволено войти в шатер, и шаньюю 單于¹ он понравился» [15]. Из этих сведений мы можем увидеть такую историю: если ханьский посланник хочет войти к *хунну*, он должен «не брать знамя посланника» и «нанести на лицо чернила», что является практикой соблюдения местных обычаев. Позже шаньюй также выразил свое уважение к Ван У, что показывает, что у *хунну* в то время был обычай наносить на лицо чернильную татуировку, и именно благодаря соблюдению этого обычая Ван У получил признание и уважение *хунну*.

В «Истории Поздней Хань» (*Хоу Хань шу* 後漢書), цзюань 19, «Жизнеописание Гэн Ци» (*Гэн Ци чжуань* 耿棄傳) есть также запись об обычаях татуировки *хунну*: «...Во втором году [эры] Юн-юань 永元 (89—105 гг.) (90 г. н.э.) Бин 秉 заменил Хуань Юя 桓虞 на посту гуанлусюня 光祿勳². Следующим летом он умер, когда ему было больше пятидесяти лет... Когда *хунну* услышали о смерти Бина, вся страна плакала, [люди] резали (ли 梨) лица, истекая кровью» [16]. Из данного отрывка мы узнаем о другой практике — шрамировании — которая была распространена среди северных народов, в частности — у *хунну*. Кроме *хунну* к шрамированию прибегали

¹ Шаньюй 單于 — наследственный титул правителя *хунну*.

² Гуанлусюнь 光祿勳 — древнекитайский чин, закреплявший за зрителями дворцовых ворот.

так же *тюрки* (*туцзюэ* 突厥), возможно происходившие от одной из ветвей *хунну* и населявшие Среднюю Азию со второй половины VI в. по середину VII в., *хуэйхэ* 回紇, или *уйгуры*, которые активно взаимодействовали с танским Китаем. Эта практика была известна и на западе, среди *сичунов* 西戎 — общий термин для западных некитайских народов [4, с. 5—8]. Упоминание о ней можно обнаружить в «Истории Поздней Хань», цзюань 16, «Жизнеописание Дэн Сюня» (Дэн Сюнь *чжуань* 鄧訓傳): «[Когда] у *жунов* умирают родители, они в смятении плачут от горя и верхом на лошади поют во весь голос. Когда услышали, что Сюнь 訓 умер, все рыдали и резали себя ножом (*цзыгэ* 自割), а также закололи скот» [17]. Итак, для всех упомянутых народов характерно, что практика шрамирования была связана с ритуалами поминовения погибших.

Известно, что обычай наносить татуировку был и у *киргизов*, которые в литературных памятниках эпохи Тан назывались *хуэйгу* 回鶻. Так, в «Новой истории Тан» (*Синь Тан шу* 新唐書), цзюань 217, разделе «Жизнеописания *хуэйгу*» (*Хуэйгу чжуань* 回鶻傳) сказано: «Храбрые мужчины имели татуировки (*ань* 黯) на руках, а замужние женщины — на шее сзади» [18]. Здесь ясно сказано, что у киргизов был обычай татуировки и что у татуировок был определенный смысл: среди мужчин татуировки на руках имели только храбрецы, а женская татуировка на задней стороне шеи означала, что женщина замужем. В этом же памятнике есть свидетельство наличия обычая покрывать тело татуировкой у народа *шулэ* 疏勒, проживавшего на территории современных Кашгара и Синьцзян-Уйгурского автономного района [4, с. 7—8].

Артефакты, благодаря которым известно о существовании обычая татуировки у народов, соседствовавших с Китаем на юге, были обнаружены в результате раскопок, проводившихся в 1955 г. в уезде Цзиньнин городского округа Куньмин, провинции Юньнань, где было обнаружено захоронение, в котором хранились бронзовые фигурки, одна из которых изображает человека с татуировкой змеи на голени, а также бронзовый меч с изображением обнаженного воина, у которого на ноге также выгравирован рисунок [4, с. 9]. Примечательно, что некоторые народы, проживающие в этом регионе в наши дни, например, *бэнлуны* (*бэнлуңзу* 崩龙族), *буланы* (*булаңзу* 布朗族), *дайцы* (*дайцзу* 傣族), народ *яо* (*яоцзу* 瑶族) и другие, до сих пор сохраняют этот обычай.

Из исторических хроник известно, что обычай татуировки был у древнего народа *ди* (*дицзу* 氏族), который проживал на стыке нынешних провинций Ганьсу, Шэньси, Сычуань и в эпохи Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий (220—589 гг.) образовал государства Чоучи 仇池, Ранняя Цинь (Цянь Цинь 前秦), Поздняя Лян (Хоу Лян 後凉) и др. [4, с. 9—10]. После эпохи Южных и Северных династий (420—589 гг.) *ди* постепенно растворились среди ханьского народа и слились с ним. Так, упоминание об обычае наносить татуировку

обнаруживается в ханьском памятнике «История Поздней Хань», цзюань 86, «Жизнеописание юго-западных инородцев: жизнеописание *байма ди*» (*Нань мань си нань и чжуань цзань 南蠻西南夷傳贊*): «Территория, населенная различными варварами, невелика, но раскинута по границе с четырех сторон. Тела [ди] татуированы (*лоути 鏤體*), они ходят в травяном платье и живут в высоких отвесных горах» [19]. В данном отрывке мы видим прямое упоминание о наличии обычая татуировки у народа *ди*. Однако обычай этот, по всей видимости, не сохранился, так как в более поздних упоминаниях о *ди* в исторических хрониках записей о татуировках нет, кроме того, тибетский народ, произошедший от *ди* и живущий в провинциях Ганьсу и Сычуань — *байма 白馬*, не сохранил этот обычай [20, с. 5—25].

Татуировки были и у группы народов *ицзу 彝族*, которая была широко распространена на юго-западе Китая около 3 тыс. лет назад и существует в наши дни, проживая в горных районах провинций Сычуань, Юньнань, Гуйчжоу, Гуанси и Хунань [6, с. 531]. *Ицзу* сыграли большую роль в развитии культуры южного Китая: за всю историю этого народа ими было основано несколько государств, создано множество памятников искусства [6, с. 533]. В исторических анналах можно встретить разные названия племен, относящихся к *ицзу*. Так, например, в «Истории Поздней Хань», «Жизнеописания юго-западных варваров: жизнеописание *айлао*» (*Си нань и чжуань айлао чжуань 西南夷傳哀牢傳*) об обычае татуировки говорится в следующем фрагменте: «Согласно легенде, когда-то среди варваров *айлао* жила женщина по имени Ша И 沙壹, которая жила на горе Лаошань... Эти люди [*айлао*] наносят татуировки (*кэхуа 刻画*) с изображением дракона, а под одеждой у них хвосты» [21]. Из данного источника мы узнаем, что предки современных *ицзу* еще в эпоху Хань знали обычай татуировки, в котором выражалось их поклонение духам, воплощенным в виде драконов [6, с. 549].

Обычай сохранился в XX веке, благодаря чему известны функции татуировки у народа *ицзу*. Так, китайские исследователи [22, с. 182—189] считают, что у татуировок народа *ицзу* есть защитные функции — введенные под кожу чернила должны защитить ребенка от болезней и ранней смерти. Кроме того, известно, что татуировки позволяли идентифицировать члена конкретного племени. Для девушек татуировка также носила декоративную функцию, и удачно выйти замуж могла только обладательница нательного узора. Помимо этого, известно, что способ нанесения татуировки был с применением игл и пигментов растительного происхождения [4, с. 12—13].

Обычай татуировки был широко распространен среди южных народов *юэ 越*, которые населяли одноименное государство в эпоху Чжоу и в период Сражающихся царств. Записи о *юэ* впервые встречаются в хрониках того времени: в состав *юэ* входили разные народы и этнические группы, такие как

миньюэ 閩越, наньюэ 南越, лоюэ 骆越 и др. Упоминания об обычае татуировок у юэ можно встретить в «Исторических записках» (Ши цзи 史記) Сыма Цяня 司馬遷 (ок. 135 — ок. 86 гг. до н.э.): «[Юэсцы] татуировали свои тела, стригли коротко свои волосы на голове, срезали тростник и устраивались в этих местах» [23, с. 16]. В данном отрывке подчеркивается «варварский» образ жизни юэ, и обычай татуировки выступает одним из его проявлений наряду с проживанием в жилище из тростника. Другое упоминание обычая татуировки у юэ содержится в сочинении «Внешний комментарий к “Канону песен”» господина Ханя (Хань ши вай чжунань 韓詩外傳) — не сохранившемся в полном виде комментарий к «Канону песен» (Ши цзин 詩經) Хань Ина 韓嬰, созданном во II в. до н.э. В данном памятнике изложена история о посланнике, отправленном правителем Юэ в царство Цзин 荊, территория которого в более поздних сочинениях была соотнесена с царством Чу 楚 [1, р. 361]. Один из представителей Цзин попросил первым увидеть посланника, из-за опаски перед «варварами» из Юэ. Добившись встречи с посланником из Юэ, представитель Цзин проинструктировал его, сказав, что ему придется надеть головной убор, если он хочет добиться аудиенции с правителем «цивилизованных земель» Цзин, на что посланник из Юэ ответил, что народы, проживающие в Юэ, изначально селились у водоемов, и сейчас главным образом ассоциируются не с цивилизованными людьми, но с различными водными существами, и раз для аудиенции с правителем ему необходимо надеть головной убор, то как бы представители Цзин отнеслись к тому, что их попросили бы перед аудиенциями с правителем Юэ отрезать носы, наносить на тело татуировку и срезать волосы? Услышав это, правитель Цзин с уважением принял у себя посланника из Юэ [25, р. 252—253].

Танский комментатор Кун Ин-да 孔穎達 (574—648) писал, что татуировки у народов юэ носили функцию оберега от драконов-цзяо 蛟 [1, р. 362]. Нанесение татуировки производилось при помощи надрезания кожи и втирания красного и зеленого пигментов в надрезы. В «Сочинениях о царской

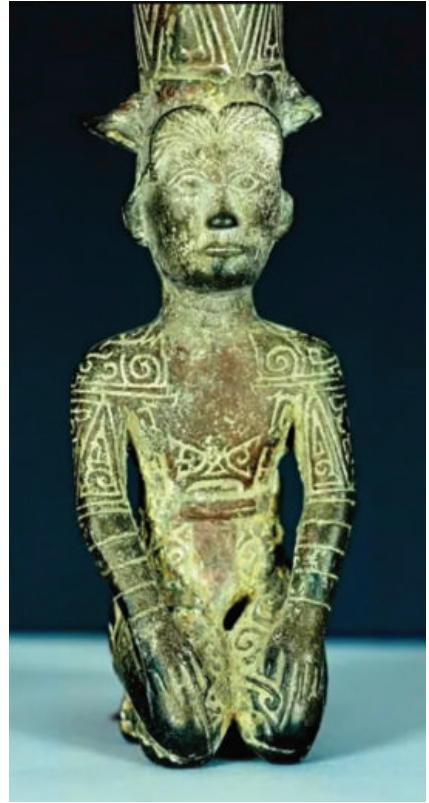


Рис. 2. Фигурка периода Весен и Осеней, изображающая представителя народа Юэ [4, с. 30]

охоте» (Юй лэ фу 羽獵賦), сочинении древнекитайского философа Ян Сюна 揚雄 (53 г. до н.э. — 18 г. н.э.), содержится история о том, что император приказал пловцам из «татуированных народов» поймать для него водных существ [1, р. 363]. Неизвестно, как именно татуировки могли защитить своих обладателей от водных существ. Вероятно, татуировка просто была оберегом, однако возможно, что она помогала пловцу стать неразличимым для водных существ, и таким образом могла носить магическую функцию.

Из племен юэ происходил народ дай 傣, у которого также был распространен обычай татуировки. Название народа дай возникает уже при КНР, а в древних хрониках, например, в «Исторических записках» (Ши цзи 史記) и «История Хань» (Хань шу 漢書), применительно к этому народу использовался термин дяньюэ 滇越, а к южным народам в целом часто применялся термин мань 蠻, которым обозначали южных варваров. Самые ранние письменные свидетельства обычая татуировки у дай относятся к эпохе Тан, в «Заметках о Юньнань» (Юньнань чжи 雲南志), «Книга о мань» (Мань шу 蠻書) и др [4, с. 18]. В первом из названных источников об обычаях дай написано следующее: «Чернозубые, златозубые, среброзубые мань, мань с расписными стопами, мань с татуированными лицами — эти разные племена объединились в Юнчан 永昌 и Кайнань 開南. <...> Южные варвары разукрашивали ноги — от щиколоток до икр — вырезая узоры, яркие и пестрые. Мань с татуированными лицами татуируют иглами месячных младенцев, покрывая [лицо] узорами порошком из извести и индиго» [24]. Здесь важно отметить, что топонимы Юнчан и Кайнань вероятнее всего соотносимы с современными южными уездами Баошань, Цзиндун (пров. Юньнань) и другими. Разные мань, названные в тексте, — это предки современных дай, которые сохранили как обычаи, связанные с зубами, так и традицию татуировки, которая была распространена преимущественно среди мужчин и была обязательной.

Обычай нанесения татуировок на лицо, стопы и туловище широко освещался в китайских литературных источниках до эпох Мин и Цин. Некоторые свидетельства этого обычая обнаруживаются на стенописях в местных буддийских храмах. Однако позднее этот обычай стал постепенно исчезать, и уже в XX в. татуировки в виде рисунков различных животных — тигров, слонов, львов, драконов, змей и других, наносившихся при помощи протыкания кожи медными или деревянными иглами и втирания фиолетово-черного сока растений на лоб, виски, над переносицей и вокруг губ, стали редкостью у дайцев [4, с. 21—23]. Известно также, что дайцы, кроме животных, изображали также растения, Будд и буддийские храмы, геометрические узоры, людей (например, представителя рода, легендарных персонажей), различные предметы — ножи, мечи и прочее, тексты. Функция татуировки зависела от изображения и расположения. Например, считается, что татуировки на ногах изначально дела-

лись для того, чтобы отпугнуть водных духов и существ, которые могли нанести вред тому, кто заходил в воду для ловли рыбы. Кроме того, татуировка была маркером принадлежности к определенному роду или племени, что было особенно важно в условиях межплеменных конфликтов. Так как процесс нанесения татуировки был болезненным и опасным, для мужчины татуировка была свидетельством храбрости, силы и взрослости, таким образом, татуировку у народа *дай* можно отнести к обряду инициации. Помимо этого, из свидетельств эпох Юань и Мин стало известно, что татуировка и, в частности, ее цвет, были маркером социального статуса [Там же].

Таким образом, об обычаях татуировки у древних народов, которые были тесно связаны с Китаем, можно сказать, что они были широко распространены и известны китайцам (ханьцам). Татуировки носили разные функции: обрядовые (связанные с утратой и погребением, инициацией), религиозные (в татуировках могли выражаться религиозные воззрения народов), защитные (татуировки могли наноситься с целью уберечь человека от духов или недоброжелателей) и другие. Образность татуировок у разных народов отличалась — от орнаментов и узоров до других, иногда многокомпонентных изображений. Также имели отличия и способы нанесения татуировок, которые у некоторых народов могли быть представлены надрезами с втиранием пигментов, тогда как у других — с использованием игл и вбиванием пигмента в кожу.

Заключение

Китайская культура сформировала, несмотря на возможное присутствие обычая татуировки у предков ханьцев, стойкое негативное отношение к данной практике: она воспринималась китайцами, представителями цивилизованного «Срединного государства» как маркер «варваров», на чью культуру смотрели не столько враждебно, сколько с пренебрежением. Варвары окружали Китай со всех сторон света, и у многих ближайших к Китаю народов были обычаи бодимодификации (татуировка, шрамирование и др.). Благодаря сведениям из китайских исторических работ и археологическим находкам, на сегодняшний день известно о многообразии форм татуировки у данных народов: они отличались в способах нанесения и используемых пигментах, художественных образах и выполняемых функциях. Безусловно, как китайская культура влияла и трансформировала культуры ближайших народов, так и культуры данных народов не могли не наложить определенные отпечатки на обычаи китайцев. Возможно, распространению декоративной татуировки в Китае могло способствовать расширение границ Поднебесной и включение в ее состав различных народов с обычаями татуировки. Но также был запущен и обратный процесс — постепенная «китаизация» не-ханьского

населения Китая могла приводить к утрате народных обычаев, тем более, если этот обычай в официальной культуре имел стойкую негативную коннотацию.

Кроме того, конфуцианство сформулировало предельно строгое предписание относительно телесных практик — один из важнейших принципов сыновней почтительности предполагает, что данное родителями тело человека должно сохраняться в первозданном виде, а татуировка, равно как и другие формы бодимодификации, предполагают нарушение телесных покровов.

Третий важный момент — это применение наказательной татуировки в Китае, что практиковалось еще в древнюю эпоху Чжоу. Безусловно, наказательная татуировка не могла не оставить глубокий след в отношении китайцев к татуировке. Преступники, имевшие на видном месте клеймо-татуировку, подвергались социальному ostracismu, и, не имея доступа к жизни в нормальном обществе, образовывали собственные маргинальные группы, часто промышлявшие преступным заработком — грабежом, воровством, разбоем. К таким группам могли примыкать и армейские дезертиры, так как в китайской армии прибегали к маркированию солдат татуировками.

Несмотря на стигму, сформировавшуюся вокруг татуировки, в Китае возникают и добровольно наносимые ее формы. Так, в армии находились солдаты и даже генералы, которые делали себе текстовые татуировки, отражавшие их верность долгу, стране и службе. Тем не менее, в нормальном обществе такие татуировки, пусть даже выражавшие благородные идеи, не вызывали широкого одобрения. Контекст, допускавший общественное принятие такого рода татуировок, — это острые военные конфликты.

Декоративная татуировка также, не смотря на социальное неодобрение, имела определенное распространение, преимущественно среди разбойников, грабителей и проч. Образность декоративной татуировки поражает воображение своим разнообразием, однако мало что известно о технике выполнения и искусности мастеров, равно как и о самих мастерах. Можно лишь предположить, отталкиваясь от сведений из сборника «Всякая всячина из Юяна» и романа «Речные заводы», что работы могли выполняться на высоком уровне, за что мастера получали большие вознаграждения. Тем не менее, в отличие от Японии, декоративная татуировка слишком долго — начиная с воцарения первого императора эпохи Мин — была исключена из поля видимости общественности, с чем связан недостаток упоминаний данной практики в литературных и исторических источниках.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Reed Carrie E. Tattoo in Early China* // *Journal of the American Oriental Society*. University of Michigan, MI: American Oriental Society, 2000, № 120 (3). P. 360—376.

2. *Lei Daphne P.* The Blood-Stained Text in Translation: Tattooing, Bodily Writing, and Performance of Chinese Virtue // *Anthropological Quarterly*. Institute for Ethnographic Research: George Washington University, 2009, № 82 (1), P. 99—127.

3. *Alyagon Elad.* Loyalist Tattoos and Tattooed Generals in the Song Dynasty. *Front. Hist. China* // Ministry of Education of the People's Republic of China : Higher Education Press, 2016, № 11 (2), P. 247—278.

4. Сян Чан-лун. Чжунго лишишан дэ гэвэньшэнь минцзу (Татуировки у разных национальностей в истории Китая). Хайкоу: Хайнаньский педагогический университет, 2013. 83 с. 向昌隆. 中国历史上的各文身名族. 海口: 海南师院大学, 2013年. 83頁.

5. Бичурин И.Я. «Китай. Его жители, нравы, обычаи, просвещение». СПб.: Изд-во Господи Мициковой, 1840. 454 с.

6. Народы Восточной Азии. Под ред. Н.Н. Чебоксарова, С.И. Брука, Р. Итса, Г.Г. Стратановича. М.: Издательство АН СССР, 1965. 1028 с.

7. *Chi Li.* Anyang. Singapore: Springer. 2021. 241 p.

8. Сяо цзин (Канон сыновней почтительности). 孝经 [Электронный ресурс]. URL: <https://xiaojing.5000yan.com/> (дата обращения: 10.04.2022).

9. Шу-цзин (Канон записей) / Исследование, перевод с китайского, комментарии и указатели Г.С. Поповой. М.: Нестор-История, 2020, 388 с.

10. Дуан Чэн-ши. Юань цза цзу (Всякая всячина из Юяна) 段成式. 酉陽雜俎. [Электронный ресурс]. URL: [https://zh.m.wikisource.org/zh-hans/酉陽雜俎_\(四庫全書本\)/卷08](https://zh.m.wikisource.org/zh-hans/酉陽雜俎_(四庫全書本)/卷08) (дата обращения: 15.04.2022).

11. *Charles Benn.* Daily life in traditional China: the Tang dynasty. London: Greenwood Press, 2011. 289 p.

12. Ши Най-ань. Речные заводы: Роман в двух томах / Пер. с кит. А.П. Рогачева. СПб.: Наука, 2014. Т. 1., 607 с.

13. Ши Най-ань. Речные заводы: Роман в двух томах / Пер. с кит. А.П. Рогачева. СПб.: «Владимир Даль», 2014. Т. 2., 727 с.

14. Ли цзи (Записи о ритуалах). 禮記 [Электронный ресурс]. URL: <https://ctext.org/liji/wang-zhi/zhs?searchu=東方曰夷，被髮文身，有不火食者矣。> (дата обращения: 20.04.2022).

15. Хань шу. Цзюань люшисы. Сюнну чжуань шан (История Хань. Цз. 64. Жизнеописание хунну). 漢書. 卷六十四. 匈奴傳上. [Электронный ресурс]. URL: <https://zh.m.wikisource.org/zh-hans/漢書/卷094上> (дата обращения: 16.04.2022).

16. Хоу Хань шу. Цзюань шицзю. Гэн Ци чжуань (История Поздней Хань. Цз. 19. Жизнеописание Гэн Ци) 後漢書. 卷十九. 耿秉傳. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.dushu369.com/gudianmingzhu/HTML/3719.html> (дата обращения: 17.04.2022).

17. Хоу Хань шу. Цзюань шилу. Дэн Сюнь чжуань (История Поздней Хань. Цз. 16. Жизнеописание Дэн Сюня). 後漢書. 卷十六. 鄧訓傳. [Электронный ресурс]. URL: <https://zh.m.wikisource.org/zh-hans/後漢書/卷16> (дата обращения: 17.04.2022).

18. Синь Тан шу. Цзюань эрицися. Хуэйгу чжуань ся (Новая история Тан. Цз. 217. Жизнеописание хуэйгу) 新唐書. 卷二一七下. 回鶻傳下. URL: <http://www.dushu369.com/gudianmingzhu/HTML/3722.html> (дата обращения: 17.05.2022).

19. Хоу Хань шу. Цзюань цишилю. Нань мань си нань и чжуань цзань (История Поздней Хань Цз. 86. Жизнеописание юго-западных инородцев). 後漢書。卷七十六。南蠻西南夷傳。 [Электронный ресурс]. URL: <https://ctext.org/hou-han-shu/nan-man-xi-nan-yi-lie-z..> (дата обращения: 17.04.2022).

20. Шабалов А.С. Происхождение уйгуров, ойратов (калмыков) и других телэских племен XVIII в. до н.э. — XIV в. н.э. Историко-ономастическое исследование по российским и казахстанским материалам. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2015. 272 с.

21. Хоу Хань шу. Синань и чжуань. Айлао чжуань (История Поздней Хань. Жизнеописания юго-западных варваров. Жизнеописание айлао). 後漢書。西南夷傳。哀牢傳 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.dushu369.com/gudianmingzhu/HTML/3635.html> (дата обращения: 17.04.2022).

22. Фэн Минь. Ляншань ицзу вэньшэнь каолюз. (Краткие результаты исследования татуировок народа Ицзу в Ляншань-Ийском автономном округе). Наньнин: Чжэсюэ юй жэньвэнь кэсюэ. 冯敏。凉山彝族文身考略。南寧：哲学与人文科学，1990年。№ 1。頁182—189.

23. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи): в 9 т. Т. 6. Пер. с китайского, предисл. и коммент. Р.В. Вяткина. М.: Восточная литература, 1992. 487 с.

24. Юньнань чжи (Заметки о Юньнань). 雲南志 [Электронный ресурс]. URL: <https://zh.m.wikisource.org/zh-hans/蠻書/卷04> (дата обращения: 16.04.2022).

25. Han Shih Wai Chuan: Han Ying's Illustrations of the Didactic Application of the "Classic of Songs", annotation and translation by James Robert Hightower, Massachusetts: Harvard University Press, 1952. 374 p.

ЛЮДИ ГИБНУТ ЗА МЕТАЛЛ: ТЕМА ДЕНЕГ НА КИТАЙСКИХ НАРОДНЫХ КАРТИНАХ



В многообразии сюжетов китайской ксилографической гравюры массового спроса, известной под общим названием «новогодняя картина» *няньхуа* 年畫, благопожелательных картин едва ли не больше всего. В старом Китае яркие красочные картинки печатались громадными тиражами в преддверии Нового года, их дарили родственникам и знакомым, покупали для украшения собственных жилищ. Мечты и чаяния китайского крестьянина и городского обывателя запечатлелись в таких картинках наглядно и несколько утрировано. Василий Михайлович Алексеев, собиратель и первый исследователь народной картины, при всей своей любви к «хуарам» 畫兒 — так назывались эти изображения до того, как в начале 50-х годов XX в. за ними закрепился термин *няньхуа* 年畫, не мог скрыть недоумения перед царившим на них безудержным и неприкрытым культом богатства, денежного изобилия. Конечно, он пытался быть объективным, непредвзятым исследователем, но часто в его словах ощущается позиция человека, принадлежащего к той культуре, в которой обсуждать размер заработной платы считается неприличным.

«...китайская народная картина наглядно и условным языком символов изображает все то житейское благо, которое мерещится голодной фантазии бедного человека. Легко видеть, что главной предпосылкой возникновения и распространения такой мечты является безысходная бедность крестьянина, мелкого ремесленника, мелкого торговца. Только тот, кто жил в Китае, понимает, в какой страшной нищете живут в Китае народные массы и как могут возникнуть эти сны наяву, эти мелкобуржуазные наивные мечты» [1, с. 40].

«...в отличие от русской лубочной картины, которая смеется над богачом, китайская, наоборот, считает его богом. Богач на русской картине — это человек, на которого в соответствии с христианской моралью обрушивается негодование» [2, с. 170].

Здесь речь идет о так называемых «живых *цай-шэнях*» 活財神, богов богатства из нуворишей данной местности. Народных картин с изображением таких обожествленных богачей множество, В.М. Алексеев их подробно описывает, наряду с мусульманскими *цай-шэнями* 回回財神. Разбогатевший мусульманин также ценен китайскому обывателю, как и свой удачливый сосед-ханец, оба они на картинах стоят бок о бок в окружении золотых слитков, ветвей кораллов и денежных деревьев; и это единственный случай, когда ханьца и мусульманина можно увидеть вместе.

Работы В.М. Алексеева о народной картине не были опубликованы при его жизни; знакомство с материалами архива ученого показало, что публикаторы старались смягчить некоторые его чересчур красочные определения:

«Это какой-то сплошной кошмар денежного обилия, который, прежде всего, изображается весьма и, вероятно, как нигде конкретно в виде, например, “дерева, отряхивающего вокруг себя [и, значит, для меня, эту картинку покупающего] монеты” (*яо цянь шу* 搖錢樹), “монетного дракона” (*цянь лун* 錢龍), все тело которого покрыто монетной чешуей, “лошади с драгоценностями” во рту и повсюду (*бао ма* 寶馬), “таза, собирающего [для меня] дорогие вещи” (*цзюй бао пэнь* 聚寶盆), то есть кораллы, алмазы, яхонты, золото, серебро и т.п., которые горят нестерпимым для глаз блеском ... и много-много прочего». «Деньги всюду, на всякой картине и по всякому случаю. Денег мне, денег мне! Вот они, заветные кругляшки, глядят на меня с иконы и картины и погружают меня в сладостный маразм пиктографического счастья [3, с. 84].

В.М. Алексеев начинал свою научную карьеру как нумизмат, описывая коллекции монет и монетовидных амулетов из собрания Императорского Эрмитажа, занимался он этим и во время стажировки в Британском музее в 1904 г. На специализированных же нумизматических ресурсах он определяется в первую очередь как нумизмат, а уж затем как китаист и переводчик. Для исследователей народного искусства Китая большое значение имеет его работа о монетовидных амулетах [4], в которой содержится перевод и толкование надписей на них, которые абсолютно идентичны текстам благопожелательных надписей на народных картинах, странно, что его статья об амулетах не рассматривалась до сих пор как ценнейший справочник по благопожелательным формулам как таковым.

В.М. Алексеев много внимания уделял воссозданию облика художника народной картины. Как правило, это человек чему-то учившийся, но

не сделавший ни чиновничьей карьеры, не состоявшийся как художник или каллиграф. Такие недоучившиеся конфуцианцы приходили работать на фабрики-печатни, делали эскизы картин, в которых причудливым образом смешиваются большая и малая культуры. В результате на народных картинах повторяются сюжеты и композиции профессиональной живописи; народные художники копируют как могут надписи на иллюстрациях из книг. Сюжеты, композиции, тексты подвергаются причудливым трансформациям.

Для примера рассмотрим народную картину о деньгах, которая резко выделяется от других картин, желающих покупателю денежного изобилия и композицией, и персонажами, здесь нет *цай-шэней*, монетных богов *люхаров* 劉海兕 с трехлапыми жабами, денежных лошадей и деревьев.

Картина «Мир денег»

Эту гравюру В.М. Алексеев, скорее всего, не знал. Она была куплена Кунсткамерой в 1928 г. у человека по фамилии Окулич, и более об этом коллекционере не известно ничего. Собрание Окулича в МАЭ насчитывает более четырехсот картин отменного качества, самые поздние даты, встречающиеся на картинах-календарях — 1905 год, картины отпечатаны в трех регионах Китая: городок Янлюцин 楊柳青 близ Тяньцзиня, несколько промыслов в провинции Шаньдун и в Шанхае. Неоднократно предпринимавшиеся попытки установить личность собирателя ни к чему не привели; очевидно лишь, что коллекцию такого рода мог собрать только человек, долгое время живший в Китае и знакомый с китайской культурой [5].

Гравюра была дважды опубликована как уникальная — в альбоме «Редкие китайские картины из советских собраний» под редакцией Б.Л. Рифтина [6, ил. 188] и позднее в томе, посвященном российским собраниям китайской народной картины многотомного свода, издававшегося по инициативе и под патронажем знаменитого китайского писателя, художника и борца за сохранение китайской традиционной культуры Фэн Цзи-цзя 馮驥才 [7, ил. 309].

Шифр гравюры МАЭ № 3676-97_1, у Б.Л. Рифтина ошибочно указан шифр хранения МАЭ 3676-96 вместо 97. Название: «Деньги — это целый мир», 金錢世界圖 по переводу в альбоме Б.Л. Рифтина, который скорее всего основан на ошибочном прочтении 金 «металл» как 全 «целый». Картина была отпечатана в Янлюцине близ Тяньцзиня, информация о мастерской отсутствует. Размеры: длина — 107,0 мм; ширина — 59,0 мм. Материал: бумага, тушь, краска минеральная на водной основе. Техника: ксилография, раскраска от руки. Все это типично для китайской народной картины.

Описание картины в альбоме «Редкие китайские народные картины из советских собраний»:

«На картине изображена огромная старинная монета, в отверстии которой и вокруг — гражданские и военные чиновники, ученые, буддийские и даосские монахи, рыбаки, дровосеки, пахари, студенты-книжники, торговцы, дрессировщик с обезьянкой верхом на собаке, сказители и другие представители разных слоев старого китайского общества, богатые и бедные, мечтающие о деньгах. Текст (мелкими иероглифами) начинается словами: “И братья, и стар, и млад, исповедующие девять направлений философии и три учения (т.е. конфуцианство, даосизм и буддизм — *Б.Р.*) — все восхваляют этот кругляшок с четырьмя иероглифами и квадратным отверстием. Без него и монах не будет праведным, и в управе не найдешь справедливости...” Словом, в этом мире ради денег люди готовы на все и пренебрегают моральными устоями. В надписи на лубке говорится также, что он создан на тему сатирической стихотворной надписи знаменитого художника и поэта Тан Иня (1430—1523) к картине с таким же названием».

Сразу уточним, что год рождения Тан Иня 唐寅 (он же Тан Бо-ху 唐伯虎) — 1470.

Тан Инь в исследованиях китайских ученых предстает как один из предшественников художественной манеры *няньхуа*; в действительности же его имя неразрывно связано с народной картиной главным образом потому, что он долгое время жил в городке Таохуау 桃花坞 близ Сучжоу, южном центре печатания народных картин. С XVII в. в Сучжоу бурно расцветают различные ремесла: изготовление вееров, кистей, хлопушек для фейерверков, ширм. Таохуау — старинный центр книгопечатания, здесь добывалась красная глина, из которой делалась краска. Таухуау был центром, вокруг которого сосредотачивались небольшие деревни, где располагались печатни, до 1850 г. производством *няньхуа* занималось здесь более 50-ти мастерских.

Тан Инь — один из Четырех великих художников эпохи Мин (*Мин чао сы да цзя* 明朝四大家) (вместе с Вэнь Чжэн-мином 文徵明 (1470—1559), Шэнь Чжоу 沈周 (1427—1509) и Цю Ином 仇英 (XV—XVI вв.)) создавал портреты и пейзажи, жанровые сцены с участием ученых мужей и красавиц, рисовал сценки и сюжеты, которые позднее перешли на *няньхуа*, любил изображать восьмерку даосских бессмертных, в том числе и знаменитый каллиграфический иероглиф «долголетие» *шоу* 壽 со вписанными в него эпизодами из жизни Восьми бессмертных; он создал узнаваемый образ божества долголетия Шоу-сина 壽星. Работал он и в графике, создавая эротические эстампы в недавно появившейся технике цветной печати, которая была очень важна для развития односторонней гравюры массового спроса. Прославился и как каллиграф, в частности, выполненными архаичными почерками надписями на своих свитках.

Тан Инь и сам стал героем народной картины: известна сучжоуская иллюстрация к пьесе «Выбирает Цю-сян» 點秋香. Это история о женитьбе знаменитого поэта на служанке из богатого дома, сюжет пьесы восходит к новелле «Тан цзеюань шутя добивается желанного брака» (Тан цзеюань и сяо инь юань 唐解元一笑姻緣) из сборника Фэн Мэн-луна «Слово простое, мир предостерегающее» (Цзин ши тун янь 警世通言), в переводе на русский язык И.Э. Циперович, перевод стихов Л.Н. Меньшикова в сборнике «Жемчужная рубашка» [8].

Надпись на монете: «Ходячая монета годов Тай-пин» (Великого спокойствия) (Тай-пин тун бао 太平通寶), т.е. 976—984 гг. Это самая древняя китайская монета, символ китайской нумизматики; часто печатались фальшивые «народные» монеты годов Тай-пин, они же изображались на картинах.

Заглавие картины и пояснительный текст исполнены полуставным официальным почерком *лишу* 隸書, вернее, его неумелой имитацией, что затрудняет прочтение некоторых иероглифов. Текст надписи:

四字孔方兄老兒翁少兒童/九流三教憑他弄/公門不公/空門不空/臭黃銅香穿鼻孔/心黑眼睛紅[?] 貧富鬪雌雄/害成癰/氣[成]瘋/少些廉/耻多些用/冬烘/夏烘/春互更/工好財東/經營萬種/總恨運不通

此唐解元頭卅卅金錢世界圖詞也/ 式百模子蘇江?象其詞

Продолжим перевод с того места, где остановился Б.Л. Рифтин:

«... Мерзкий запах латуни проникает в нос, душа черна, глаза покраснели. Богатый и бедный дерутся, как курица с петухом. Зло делается нарывом, в воздухе витает безумие. Мало честности, больше стыда! И зимой, и летом страда, весной тем более. Работают на алчного хозяина. Заправляет всеми делами. Неудачников всегда ненавидят.

Это — стихотворение Тан цзеюаня к картине “Мир денег”, которое он написал, еще нося детскую прическу. В Цзянсу (?) сотнями примеров можно прокомментировать эти стихи».

К сожалению, некоторые иероглифы из подписи с достоверностью прочесть не удалось, и трудно сказать, кто именно комментирует суровый текст о вреде денег: то ли кто-то по фамилии Су (что вполне вероятно, как покажет дальнейший рассказ), то ли некий обитатель провинции Цзянсу. Любовь автора надписи к высокому стилю проявляется и в использованном им иероглифе для передачи смысла «комментировать»: *туань* 象 — «толкование гексаграмм “И цзина”».

Цзеюань 解元 — первый по списку выдержавших экзамен на степень *цзюй-жэнь* 舉人, так часто называли Тан Иня, но у него не удалось найти картины и стихов с таким названием. Добавим, что Тан Инь был хорошим поэтом, чего нельзя сказать об авторе этих строк.

Сверху разбойник-борец с обнаженным туловищем, видно обычное неумение китайских художников рисовать тела анатомически точно. Он помогает



Рис. 1. Народная картина-няньхуа «Мир денег» / «Деньги — это целый мир»
[7, ил. 309]

подростку в серой куртке взобраться на монету, протянув ему руку. Третий персонаж из этой группы в розовой куртке, с мечом за поясом, свешивается, перегнувшись через верхний край монеты, одной рукой держится за гурт, другой достает до квадратного отверстия в центре.

За монетой стоит седовласый старец с непокрытой головой, его сопровождает молодой человек в красном халате, в студенческой черной шапке с ушками. Держащий зонтик человек — очевидно, их слуга, держит стопку книг. С зонтика свисает гирлянда из нанизанных монет и круглых предметов с благопожелательной символикой. Студент и слуга в недоумении смотрят на карабкающегося на монету лысого младенца, возможно, он имеет отношение к группе из трех молодых женщин, увлеченных беседой; рядом музыкант в зеленой куртке и фиолетовых шароварах дует в трубу.

В квадратном отверстии монеты — восемь персонажей: семь чиновников разных возрастов и одна дама с веером.

Монета придавила юношу в сером, он хочет из-под нее выбраться; женщина в красной куртке пытается его высвободить, но охранник занес над ней дубинку, похоже, эта сцена привлекает внимание публики из квадратного отверстия монеты.

На переднем плане молится буддийский монах с гладко выбритой головой, он сидит на коленях, склонившись к лежащей на земле раскрытой книгой.

Рядом мужчина с пачкой книг подмышкой. Перед монахом черная чаша для сбора подаяний.

Слева от монеты:

Седобородый старец в золотом халате протягивает раскрытую книгу юноше в одеянии студента, он перебирает что-то в плоской коробке, которую держит в руке; возможно это — облавные шашки или мацзян.

Молодой человек в красном халате держит в руке раскрытую книгу, перед ним стоит короб с надписью «Почтительно собираю бумагу с иероглифами» (Цзин си цзы чжи 敬惜字紙). Он обращается к группе людей, стоящих позади него:

На переднем плане: бродячий дрессировщик в белых штанах и синей куртке, в левой руке небольшой гонг, он ударяет по нему палочкой в правой руке, эта же рука держит за поводок белую в черные пятна собачку, на ней верхом обезьянка в синем костюмчике.

Группа ремесленников и крестьян: рыбак, дровосек, торговец, солдат. Сказитель держит на плече коромысло с ящиками для бутафории и музыкальных инструментов.

На заднем плане оживленно беседуют два пожилых ученых мужа.

Перед нами крайне редкая народная картина, осуждающая культ богатства, хотя осуждение может быть осознано в полной мере только теми, кто умеет читать, причем архаичные формы иероглифов.

Авторы комментариев к картине из китайского альбома, среди которых есть и Б.Л. Рифтин, пишут, что текст стихотворения принадлежит Тан Иню «согласно легенде», а также полагают, что картина создана под влиянием художественного стиля шанхайского художника Цянь Хуй-аня 錢慧安 (1833—1911) [7, ил. 309].

Цянь Хуй-ань родился близ Шанхая, в местечке под названием Баошань, что стало одним из его псевдонимов Баошань-жэнь, Человек с горы Баошань 寶山人 наряду с Гуй-чан 貴昌 (Драгоценное сущее), Цзи-шэн 吉生 (Рожденный в счастье) и Цин-си 清溪 (Чистый ручей). Он был известным в Шанхае художником, работал в жанровой живописи и изображал красавиц. И то, и другое хорошо продавалось в портовом городе. Жил в Шанхае недалеко от храма бога города, там и продавал свои произведения, по этой причине считается представителем художественного объединения «Художники храма Бога города» (Чэнхуан мяо хуа пай 城隍廟畫派). В 1909 году избран президентом Благотворительной ассоциации художников и каллиграфов из сада Юйюань (Юй юань шу хуа шань хуэй 豫園書畫善會), которая позднее стала называться «Цянь пай» 錢派. Тут присутствует игра слов, ибо фамилия нашего героя — «деньги», так что «школа Цяня» и «школа денег» пишется одинаково. Он ездил в Пекин и Тяньцзинь

специально по приглашению хозяев мастерских народной картины, чтобы создать новые эскизы для жанровых гравюр, все тяньцзиньские картины, отличающиеся лучшим качеством рисунка от основной массы, считаются картинами, испытавшими на себе влияние художественного стиля Цянь Хуйяня. Хотя с полной уверенностью можно сказать, что повлиял он прежде всего на манеру изображения красавиц на шанхайской гравюре.

Картина «Ходячая монета»



Рис. 2. Су Лю-пэн 蘇六朋
«Ходячая монета» (Тун бао ту 通寶圖)
XIX в. [11]

Поиск какой-нибудь информации о стихотворении на народной картине привел к почти идентичному тексту, написанному на картине, очень похожей на нашу (Рис. 2).

Принадлежит она кисти художника жанровой живописи Су Лю-пэна 蘇六朋 (1791—1862), уроженца провинции Гуандун, картина называется «Ходячая монета» (Тун бао ту 通寶圖), хранится в Гуандунском провинциальном музее (Гуандуншэн боугуань 广东省博物馆). Датируется 1837 годом.

Картина представляет собой вертикальный свиток на бумаге 66 мм на 134 мм, сверху стихотворение, внизу монета в окружении людей.

Надпись на монете по-маньчжурски: 67070 5705W? (Yuwan Boo) — «круглая монета», как на реверсе всех цинских монет.

На картине Су Лю-пэна написано тоже стихотворение, что и на народной картине, первые несколько строк совпадают, потом начинаются расхождения:

肆字孔方兄，老兒翁，少兒
童，九流三教憑他弄，公門不
公，空門不空，此中便是神仙
洞。臭黃銅香穿鼻孔，心黑眼睛
紅，害成痛，氣成瘋，外邊難進

中工工，少些廉，多些難通。冬要烘烘，春要用好財東。經營萬種，悶
熱丁頭蟲

載在丁清和月

«... это относится и к пещере святых отшельников. Мерзкий запах латуни проникает в нос, душа черна, глаза покраснели, зло доставляет боль, сам воздух сводит с ума. Снаружи тяжело, но сюда попадаешь и трудишься без конца. Мало бескорыстия, много препятствий. Зимой обуревают желания, весной деньги тратятся без меры. Все роется как насекомые, делая десять тысяч разных дел. Представлено в четвертом ясном и теплом месяце».

В надписи на народной картине употреблен другой вариант записи цифры 4 (四 вместо 肆), пропущен пассаж о пещере отшельников, нет сравнения с насекомыми. Народный художник воспроизводит архаичный стиль написания иероглифов с оригинальной картины.

Каллиграфическая плохо читаемая надпись подписана одним из псевдонимов Су Лю-пэна Лофушань-цяо 羅浮山樵, дровосек с горы Лофушань, особо почитаемая среди даосов гора в провинции Гуандун.

Картина почти монохромная, неяркая, находится не в лучшем состоянии, судя по всем копиям в интернете, поэтому детали рассмотреть нельзя.

Сверху, как и на народной картине, на монету забирается группа акробатов из 9 человек с длинными палками и шестами.

Справа от монеты двое сидят на циновке, рядом большой сосуд.

В квадратном отверстии монеты: вверху «летающий» сверху персонаж, внизу несколько человек в чиновничьих одеждах и одна женщина.

Внизу под монетой очень многолюдно. В правой части выделяется сцена в кабачке: люди за столом, музыканты, перевернутые стулья, потасовка.

Далее люди разных специальностей со своими атрибутами: ремесленники, подмастерья, музыканты, фокусники и сказители, крестьяне со свиной и коровой, в крайнем левом углу две женские фигурки — госпожа и служанка. Позы всех участников динамичны и даже экспрессивны, напоминают зарисовки уличной жизни, столь популярные в Китае со второй половины XIX века, когда китайцы стали рисовать на продажу картины и изображением своих нравов и обычаев, вначале на экспорт, а потом и для внутреннего потребления.

Су Лю-пэн родился в уезде Шуньдэ 順德 близ Гуанчжоу в семье художника, рано начал рисовать сам, отправился учиться рисованию в буддийский монастырь Баоцзисы 寶積寺 на горе Лофушань, к монаху по имени Дэ-кунь 德瑩. Закончив учебу, вернулся в Гуанчжоу, где организовал мастерскую недалеко от храма Бога города. Известен среди прочего большим количеством своих псевдонимов — порядка тридцати за 50 лет, причем многие их них

буддийско-даосского толка: Чжэнь-цин *枕琴* (С цитрой под головой), Цзэн-дао-жэнь *怎道人* (Что за даос?), Лофушань-дао-жэнь *羅浮道人* (Даос с горы Лофушань).

Организовал две школы живописи, где сам и преподавал: Шитинчи гуань *石亭池館* (Школа у пруда Шитин) и Лютаньинь гуань *柳塘吟館* (Школа рецитации у ивовой запруды). Шитин — название улицы в Гуанчжоу, где находились оба заведения. Иероглифы «тан инь» в названии второй школы не те, что составляют имя поэта и художника Тан Иня, но возможно, речь не идет о случайном созвучии, отсюда могла зародиться легенда о Тан Ине как образце для подражания.

Су Лю-пэн вращался в среде образованных художников Гуанчжоу, был весьма успешен, даже его наложница и сын рисовали на продажу [9, с. 4]. Даму звали Юй Лин *余菱*, она работала в семейной мастерской Су Лю-пэна в центре Гуанчжоу, создавала картины в стиле своего покровителя.

Су Лю-пэн и его приятель художник Су Жэнь-шань *蘇仁山* (1814— после 1850) вошли в историю изобразительного искусства как Два Су из страны к югу от хребтов (*Лин нань хуа тань эр Су* *嶺南畫壇二蘇*).

Су Лю-пэн особо преуспел в жанровой живописи: писал образы жителей Гуанчжоу своего времени, собрания ученых. Развивал живопись пальцем *чжи-хуа* *指畫*. Некоторые его картины можно назвать предвестниками *няньхуа*, например популярные иллюстрации к пьесе «Пьяный Ли Бо пишет послание к варварам» (*Тай Бо цзуй се* *太白醉寫*) повторяют композицию Су Лю-пэна «Пьяный Ли Бо» (*Тай Бо цзуй цзю ту* *太白醉酒圖*), характерно, что такие картины впервые были отпечатаны в Сучжоу, то есть на юге страны, а лишь затем были повторены в Тяньцзине и Шаньдуне [10, с. 225]. Картину Су Лю-пэна «Небесный чиновник *цзягуань* раздает должности» (*Цзягуань цзинь цзюэ* *加官進爵*) можно считать образцом для благопожелательных народных картин как в Сучжоу, так и в Тяньцзине.

Гуань Ци-юнь *官綺雲* (Yeewan Koon), автор монографии о двух Су, называет непосредственным предшественником Су Лю-пэна художника Хуан Шэня *黃慎* (1687—1768), эксцентрика XVIII в., известного изображениями слепых людей [8, с. 203]. У самого Су есть изображения слепцов, выполненные так, что это можно считать сатирой, с обширными надписями. Заметим, что исследователи народной картины видят и в Хуан Шэне тоже предшественника народных картин.

Су Лю-пэн был очень плодovit, и сейчас на аукционах можно встретить много его работ; хранятся картины в основном в музеях Гуанчжоу, Шанхая, Гонконга и Макао. Имена Двух Су достали из музейных запасников в то время, когда Гонконг готовился перейти под суверенитет КНР. Проводились всякие мероприятия о культуре юга в разных сферах. В мае 1988 года в «Галерее

искусств Гуанчжоу» (Guangzhou Art Gallery) состоялась выставка «Живопись Су Лю-пэна и Су Жэнь-шаня» (Paintings of Su Liupeng and Su Renshan), которая была повторена в Гонконге в 1990 г. под названием «Искусство Су Лю-пэна и Су Жэнь-шаня» (The Art of Su Liupeng and Su Renshan). На вернисажи было приглашено много ученых из Китая для того, чтобы закрепить позиции Гуандуна как национального культурного центра [9, с. 12].

Выставка работ уже одного Су Лю-пэна из собрания макаэнского художественного музея была организована в Макао в 2016 г. [11].

Картина «Деньги»

Существовала еще одна картина с названием «Деньги» (*Цзинь цянъ ту* 金錢圖), она была написана тоже гуандунским художником, вероятно, знакомцем Су Лю-пэна по имени Чжэн Чжи 鄭績 (Цзи-чан 紀常, Чжуан-ши 懋士, Глупый ученый 1813—1874).

Он начинал как врач, позднее занялся живописью. Был художником-пейзажистом и известным каллиграфом, но из принципа отказался продавать свои творения, жил некоторое время в настоящей бедности, а сделался успешным торговцем солью.

Его отношение к деньгам было особенным, собственно, этим отношением он и вошел в историю. В «Описании уезда Синьхуэй» (*Синьхуэй сянь чжи* 新會縣誌) (родина художника) сообщается, что когда в 1857 г. из провинции Хубэй в Гуандун прибыли уполномоченные, чтобы организовать сбор средств на повышение окладов военным путем присвоения жертвователям официальных должностей, это не встретило восторга у южан. Чжэн Чжи, узнав об этом, продал свою собственность, и пожертвовал много денег, но от титула отказался. Осенью 1866 года в Гуанчжоу случилось наводнение, и жители очень страдали от стоячей воды. Чжэн пожертвовал деньги сам, организовал их сбор и разработал проект мелиорации и рытья канала, чтобы отвести воду и предотвратить наводнения впредь. Известен был также борьбой с несправедливостью и мздоимством местных чиновников [12].

Картина датируется 1844 г., то есть, написана через 7-8 лет после картины Су Лю-пэна. Свиток имеет горизонтальный формат 178 на 93 мм. Очень плохая сохранность, видны потертости и заломы. Всю верхнюю часть листа занимает длинный текст, написанный утрированно небрежным почерком.

錢錢錢，命相連，黃童白叟口流涎
讀什麼書，參什麼禪，屈膝低頭望周全
得了十數又想百，一百到手復求千
聲聲癡啞日奔波，士農工商夜無眠

舔銅臭，咬銅邊，多般醜態世稱賢
山僧百煉舍利子，錢中說法互牽纏
有錢四海皆兄弟，無錢骨肉亦徒然
英雄錢盡歸故裏，妻不下衽欲絕弦
庸富施施驕妻妾，步步相隨誇宿緣
無錢徒嗟經滿腹，有錢能制生殺權
將來訓詁錢神論，此後文章悲失傳
相爭相奪無他事，為錢鉗弄顛倒顛
我曰多錢終多累，畫破錢世別有天

Деньги, деньги, деньги! Судьбы переплетены,
Старые и малые исходят слюной.
Читают какие книги, припадают к каким алтарям,
Стоят на коленях, склонив головы, в надежде, что поможет.
Получив десяток, вновь думают о сотне,
Завладев сотней, стремитесь к тысяче.
Глухой и слепой, помешанный и немой днем суетятся,
Ученые, фермеры, рабочие и торговцы не спят ночами.
Облизывать того, от кого пахнет медью, кусать край монеты:
Много всяких безобразий из поколения
в поколение считаются добродетелями.
Монах-отшельник поклоняется Шарипутре,
Разговоры о деньгах и толкование учения взаимно переплетаются.
Есть деньги — повсюду, в четырех морях, братья;
Нет денег — даже кровное родство не значит ничего.
Герой, лишившись денег, возвращается в родные места,
Не может найти жену, словно порвались струны на цине.
Обычно богачи самодовольно гордятся женами и наложницами,
На каждом шагу они неразлучны, восхваляют судьбу.
Когда-нибудь прокомментируют доктрину о власти денег,
Потом такие труды, к сожалению, будут утрачены.
Противоречия сталкиваются друг с другом в борьбе за деньги;
В поисках протекции всё перевернулось с ног на голову.
Я говорю: от многих денег в конце концов очень устаешь,
Прекрати транжирить деньги, и очутишься в другом мире!

Текст представляется в стилистическом отношении лучшим, чем текст с картины Су Лю-пэна; общее — упоминание о запахе медных денег. Тех сведений, которые мы знаем из биографии этого человека, достаточно для того, чтобы утверждать, что он имел право на такие сентенции.



Рис. 3. Чжэн Чжи 鄭績 «Деньги» (Цзинь цянью ту 金錢圖) 1844 г. [12]

Монета на этой картине также с маньчжурской надписью, а вот народу вокруг монеты гораздо меньше, чем на двух других картинах.

Сверху — один человек.

В квадратном отверстии монеты — не группа чиновников, а один простолюдин, лысый; у него в руке длинный шест или веревка, за другой конец которой с большим усилием тянет мужик. Четверо мужчин поддерживают монету в положении стоя на ребре, у одного она стоит на животе; но это лишь напоминает придавленного монетой человека на картине Су Лю-пэна.

Справа лысый бродяга опирается на посох.

На переднем плане коленопреклоненный чиновник.

Пляшущий простолюдин в сером.

Сцена наказания: охранник повалил ремесленника на землю, одной рукой держит за косу, другой бьет палкой по спине. Ногу поставил на живот. Рядом валяется перевернутый короб.

Рядом седой отшельник с посохом и книгами на земле, в одной руке раскрытая книга с надписью из Конфуция:

子曰：富如何求也，虽执鞭之士，吾亦为之；如不可求也，从吾所好。

Учитель сказал: «Знатность и богатство — это то, к чему люди стремятся; если они нажиты нечестно, благородный муж от них отказывается («Лунь юй» 4:5, перевод И.И. Семененко).

Некто проходит мимо, указывая рукой на монету.

Слева от монеты буддист с обнаженным животом, рядом — молодой послушник.

Заключение

Народная картина «Деньги — это целый мир» переняла текст от одной картины, формат от другой, то есть народный художник, вероятно, был знаком с обоими свитками. При всей схожести сюжетов изображенные персонажи на всех трех картинах ни разу не повторяются. Совершенно очевидно, что картины были завезены в Тяньцзинь кем-то с юга, был ли это Цянь Хуй-ань или кто-нибудь другой, неизвестно. Возможно, существовали и какие-то еще промежуточные работы на эту тему.

Некоторые соображения о текстах на картинах «про деньги». Чаще всего встречаются надписи, восхваляющие богатство. В.М. Алексеев приводит типичный текст стихотворения на картине с изображением «живого *цай-шэня*»:

Вот он разбогател и вернулся домой,
Старому и малому в доме такая обильная радость!
Слуги и работники разгружают телегу
И вносят в дом золото, серебро и всякие драгоценности.
Счастливый человек сам собой привлекает взор неба,
Два гения — богатства и согласия — сыплют нам золото и деньги.
Привлекающий богатство гений приносит драгоценности,
Гений, благоденствующий нашей торговле, стоит в облаках.
Отсель впредь масса нам удач и радостей.
Пышности и знатности на много лет! [2, с. 170].

Далее В.М. Алексеев пишет о существовании «поучительно-нравственной литературы», предостерегающей от поклонения богатству. Такие лицемерные тексты и картины уступали в популярности произведениям, богатство превозносящим. Во многих таких «народных» стихах деньги описываются как «... почтенный братец, медный, с квадратным в середине отверстием» [2, с. 170]. Аллегорическое изображение «медного братца» мы и наблюдаем на изучаемых картинах. Гротесковая манера изображения не свойственна традиционной народной картине, она привнесена художниками, работающими в жанровой

живописи и не получила широкого распространения, не случайно *няньхуа* «Деньги — это целый мир» признана исследователями редким образцом.

Китайская народная картина является таким видом изобразительного искусства, судить о котором мы можем исключительно по произведениям, то есть на основании анализа самих картин. До наших дней дошли тысячи гравюр, но практически нет литературы и документов, которые бы фиксировали бытование картин. Мы крайне мало знаем о художниках и резчиках, организации производства, путях сбыта и распространения, взаимовлиянии стилей разных регионов промысла, наличии официальных заказов на печать тех или иных сюжетов. Обо всем этом можно судить только по самим картинам, сопоставляя разные их образцы. С примером такого рода реконструкции можно ознакомиться в упомянутой выше статье о коллекции Окулич в Кунсткамере [5], где мы пришли к выводу, что многочисленность картин, иллюстрирующих «Тысячесловие» (*Цянь цзы вэнь* 千字文), свидетельствует о наличии заказа на их печатание, вероятно, со стороны образовательных учреждений.

Вероятно, в случае с картинами, осуждающими власть денег, мы тоже сталкиваемся со следами заказа, который был получен художниками жанровой живописи в Гуандуне и переместился на север, реализовавшись в гравюре из Тяньцзиня.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев В.М. Китайская народная картина и перспективы ее изучения // Алексеев В.М. Китайская народная картина. Духовная жизнь старого Китая в народных изображениях. Москва: Наука: Главная редакция восточной литературы, 1966. С. 15—57.
2. Алексеев В.М. Цай-шэнь — бог денежного обилия, его изображения, культ и символы благоволения // Алексеев В.М. Китайская народная картина. Духовная жизнь старого Китая в народных изображениях. Москва: Наука: Главная редакция восточной литературы, 1966. С. 160—171.
3. Алексеев В.М. Китайская народная картинка как социальный заказ и как классовое выполнение // Этнография = Etnografia, 2020. № 1 (7). С. 83—93.
4. Алексеев В.М. Китайские монетовидные амулеты и благожелательные медали из коллекции Императорского Эрмитажа (с приложением десяти таблиц и с тринадцатью рисунками в тексте) // Записки Восточного отделения императорского русского археологического общества. Том 21. 1911—1913.
5. Виноградова Т.И., Завидовская Е.А. Предварительные разыскания о китайской народной картине из коллекции «Окулич» (фонд № 3676) МАЭ РАН // Письменные памятники Востока, 2020. Том 17, № 3 (вып. 42). С. 68—89.
6. Редкие китайские народные картины из советских собраний / Составители и авторы предисловий Б.Л. Рифтин, Ван Шу-цунь и Лю Юй-шань. Ленинград: Аврора; Пекин: Народное искусство, 1991. 206 с., ил.

7. Чжунго мубань няньхуа цзичэн / Фэн Цзи-цай чжубянь / Элосы цан пинь цзюань / Лифуцин чжубянь, Янь Го-дун фань (Свод китайских новогодних ксилографических картин / гл. ред. Фэн Цзи-цай. Том Российские коллекции / гл. ред. Б.Л. Рифтин, пер. Янь Го-дуна). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2009. 548 с., ил. 中国木板年画集成 / 冯骥才主编. 俄罗斯藏品卷 / 李福清主编. 阎国栋翻. 北京: 中华书局, 2009年. 548页。

8. Жемчужная рубашка. Старинные китайские повести. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. 688 p., il.

9. *Koon Yee-wan*. A Defiant Brush Su Renshan and the Politics of Painting in Early 19th-Century Guangdong. Xianggang: Hong Kong University Press, 2014. 248 p., il.

10. *Виноградова Т.И.* Мир как «представление». Китайская литературная иллюстрация. Санкт-Петербург: БАН; Альфарет, 2012. 328 с., ил.

11. Paintings by Su Liupeng from the MAM Collection. [Электронный ресурс] URL: <https://www.mutualart.com/Exhibition/Paintings-by-Su-Liupeng-from-the-MAM-Col/39C6ABEA67B396AD> (дата обращения: 23.02. 2022).

12. Чжэн Цзи шэн юй «Цзинь цянхь ту» шанси (Чжэн Цзи и анализ картины «Деньги»). 郑绩生与《金钱图》赏析—党员教育—华南师范大学政治与公共管理学院/ [Электронный ресурс] URL: <http://ggy.scnu.edu.cn> (дата обращения: 23.02. 2022).

Ю.Г. Лемешко

Московский государственный институт
международных отношений МИД России

ОБРАЗ ПОЭТЕССЫ ЦАЙ ВЭНЬ-ЦЗИ В КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ (НА МАТЕРИАЛАХ КИТАЙСКОЙ НАРОДНОЙ КАРТИНЫ-НЯНЬХУА)



Образ поэтессы Цай Вэнь-цзи 蔡文姬 послужил основанием для создания в разные эпохи литературных произведений, рассказывающих о ее жизни, музыкальных драм, живописных свитков, ксилографических народных картин. Современные китайцы знают о ней во многом благодаря исторической пьесе Го Мо-жо «Цай Вэнь-цзи» (1959 г.) и полнометражному одноименному фильму (1978 г.). В последнее время в КНР ее творчество неоднократно освещалось в работах ученых, представляющих разные дисциплины: литературоведение, музыковедение, филологию, историю, этнографию. Устойчивый научный интерес к ханьской поэтессе можно объяснить ее выдающейся личностью.

Жизнеописание Цай Янь 蔡琰 изложено в «Истории империи Поздняя Хань». Цай Вэнь-цзи 蔡文姬 (ок. 170—215), второе имя — Чжао-цзи, 昭姬, дочь известного интеллектуала Цай Юна, родилась в уезде Юйсянь 囿县 (ныне Цисянь 杞县) округа Чэньлю 陳留 на территории современной провинции Хэнань.

Цай Юн 蔡邕 (132/133—192) — ученый, знаток музыки, литературы, каллиграфии, живописи, математики, астрономии, среди соотечественников был знаменит как мастер эпитафии [1, р. 155]. Цай Юн в совершенстве владел кистью, виртуозно писал уставным почерком того времени *бафэньшу* 八分書, был одним из родоначальников скорописи. Ему принадлежит несколько трактатов об искусстве каллиграфии, их отдельные фрагменты были переведены на русский язык В.Г. Белозеровой, Е.В. Завадской, В.В. Малявиным.

© Ю.Г. Лемешко, 2022

Согласно жизнеописанию Цай Юна, представленному в «Истории империи Поздняя Хань», за свою жизнь он создал 104 литературных произведения, в том числе стихотворения, оды-фу, эпитафии, панегирики, хвалебные речи в честь титулованных особ, элегии, предписания-предостережения, мольбы, петиции. Из 16 од-фу, созданных Цай Юнем, в полном объеме сохранилось только три, самая известная — «Ода о путешествии» (*Шу син фу 述行賦*) [1, p. 155].

Цай Юн виртуозно играл на цине, им были записаны «Композиции для циня» (*Цинь цао 琴操*), «Ода о цине» (*Цинь фу 琴賦*), ему приписывают авторство «Оды о слепом наставнике музыки» (*Гу ши фу 瞽師賦*). Китайские музыковеды отмечают, что новаторские работы ученого в области музыкальной теории оказали серьезное влияние на последующие поколения композиторов и музыкантов [2, с. 133].

Учителем Цай Юна был сановник Ху Гуан 胡廣 (91—172), воспитавший в нем почитание конфуцианской культуры. Приверженность традициям Цай Юн перенес в сферу семейных отношений. В «Наставлениях для дочери» он транслировал свои знания о конфуцианской этике, предполагают, что Цай Юн лично занимался обучением Цай Янь.

В «Жизнеописаниях знаменитых женщин» Лю Сян писал, что в 6 лет Цай Янь лучше многих взрослых играла на цине. Автор средневекового трактата «Истории [музыкального инструмента] цинь» (*Цинь ши 琴史*) Чжу Чжан-вэнь 朱長文 (1039—1098), зафиксировал предание о том, как юная Цай Янь по изменившемуся звучанию расстроенного циня точно определила, какая по счету струна порвалась [3, с. 129].

Цай Янь еще в детстве овладела каллиграфией, на цинских гравюрах ее часто изображали с кистью и свитком. Танский художник Чжан Янь-юань в трактате, посвященном каллиграфии, сравнил отца и дочь с «двумя Ванами» — гениальным Ван Си-чжи и его выдающимся сыном Ван Сян-чжи. Поэтический дар Цай Вэнь-цзи воспел Су Ши, сравнив ее поэзию с творчеством корифеев цзяньаньской литературы, его ученик, каллиграф Хуан Тин-цзянь, высоко оценил талант поэтессы. Литературные критики последующих эпох также восхищались стихотворениями Цай Янь [4, с. 82].

Творческая индивидуальность и поэтические способности Цай Вэнь-цзи раскрылись на фоне печальных событий, произошедших в ее жизни. В 16 лет она вышла замуж за уроженца провинции Шаньси Вэй Чжун-дао 衛仲道, которого отличал литературный талант и всесторонняя образованность. Семейное счастье длилось недолго, муж заболел, и через несколько месяцев после свадьбы умер. Цай Янь была подавлена горем, отношения с семьей мужа не сложились, она была презираема родственниками из-за того, что не родила ребенка. В 192 г. молодая вдова вернулась к отцу. В том же году Цай Юн из-за ложного обвинения был помещен в тюрьму, где вскоре скончался [4, с. 82].

В конце II в. ханьский дом переживал кризис во внутренней политике, ситуация на северных окраинах страны была напряженной, после сожжения Лояна новой столицей стал Чанъань. В 195 г. город был сдан хунну, победители угоняли на север молодых женщин, среди которых была Цай Янь. Она вышла замуж за предводителя хуннов Цзо Сянь-вана 左賢王, пленение продолжалось 12 лет, во время которого она родила двух сыновей.

Тоска по родине постоянно угнетала поэтессу, но она не теряла надежды, что сможет вернуться в отчий дом. Многие стихотворения Цай Янь посвящены тяжелым воспоминаниям об унижениях и обидах, пережитых на чужбине. Узнав о пленнице хуннов, Цао Цао 曹操 (155—220), будучи дальним родственником семьи Цай, другом и почитателем поэзии Цай Юна, решил помочь его дочери. Обладая реальной властью над племенами варваров, в 208 г. за вознаграждение он выкупил Цай Янь, вернул ее домой и выдал замуж за своего подчиненного Дун Сы 董祀. События, рассказывающие о периоде жизни Цай Янь после пленения, отражены в 71 главе исторической эпопеи «Троецарствие».

Стоит заметить, что сюжетная линия о великом полководце и талантливой красавице нашла свое развитие в наши дни. В 2002 г. вышел исторический сериал «Цао Цао и Цай Вэнь-цзи» режиссера Хань Гана 韓剛. В современном Китае очередное прочтение исторических сюжетов, трансляция, популяризация исторических персонажей направлены на поддержание мифологического сознания и сохранения культурного кода. Образ мужественной и талантливой поэтессы Цай Вэнь-цзи, приобретая надынаторичность, остается в массовом сознании как образец патриотизма.

Освобожденная из плена Цай Янь была вынуждена оставить сыновей у Цзо Сянь-вана, и лишь через некоторое время они смогли вернуться к матери. Страдания, горести, боль и страх за будущее детей она излила в поэме для циня «Восемнадцать ритмов варварской свирели» (*Ху цзя ши ба пай* 胡笳十八拍). Живя у варваров, Цай Янь написала музыку, затем родились поэтические строки. Роковые события в стране, длительное унижительное пленение были описаны в первой части поэмы.

Нами был рассмотрен четырнадцатый отрезок (*пай 拍*) произведения, где любовь к детям изображена с максимальной силой. Высшей ценностью ее жизни является любовь к сыновьям, отсюда непрекращающаяся боль главной героини [5].

Шэнь гуй го си эр мо чжи суй, синь сюань сюань си чжан жу цзи.
 Сыши ваньу си ю шэньшуй, вэй во чоуку си бу цзань.
 Шань гао ди ко си цзянь жу уци, гэншэнь елань си мэн жу лай сы.
 Мэнчжун чжишоу си иси ибэй, цзаохоу тун у синь си ую се ши.
 Ши ю сы пай си тилэйцзяочуй, хэшуйдунлю си синь ши сы.

身歸國兮兒莫之隨，心懸懸兮長如飢。
四時萬物兮有盛衰，唯我愁苦兮不暫移。
山高地闊兮見汝無期，更深夜闌兮夢汝來斯。
夢中執手兮一喜一悲，覺後痛吾心兮無休歇時。
十有四拍兮涕淚交垂，河水東流兮心是思。

«Я вернулась на родину, а сын остался на чужбине.
Сердце рвется на части, ведь он будет расти, испытывая лишения.
Все сущее в этом мире изменчиво,
Лишь моя тоска остается неизменной.
Горы высоки, земли бескрайни,
Сможем ли мы когда-нибудь увидеться?
Ночь темна, ты приходишь во сне под утро.
Я держу тебя за руку, мы радуемся и грустим,
Видение уходит, и мое сердце болит, не переставая.
Ритм, отбивая четырнадцатый раз, я проливаю слезы печали,
Реки текут на восток, мое сердце хранит тоску».

С точки зрения музыкального оформления пьеса Цай Вэнь-цзи была идеальной для своего времени, поэтому она вошла в «десятку знаменитых мелодий древнего Китая» (Чжун го гу дай ши да мин цюй 中国古代十大名曲).

В 50-е гг. XX в. среди ученых Китая развернулась полемика относительно подлинности авторства пьесы «Восемнадцать ритмов варварской свирели», которая не решена и в настоящее время. По мнению литературоведа Стива Оуэна, одним из важных аргументов, заставляющих усомниться в том, что стихотворные строки были написаны Цай Янь, являются несовпадения в описании местности, где разворачиваются события. В «Восемнадцати ритмах варварской свирели» и нескольких других стихотворениях, появившихся после плена, изображаемый поэтессой ландшафт представляет собой среднеазиатскую степь, что не соответствует природе южной части провинции Шэньси (где, согласно источникам, жила поэтесса).

Решить вопрос об авторстве достаточно сложно, поскольку невозможно установить датировку пьесы. К этому фактору ученые добавляют еще один аргумент, который, по нашему мнению, может стать решающим. Первый ритм пьесы начинается фразой «Во шэн чжи чу шан у вэй, во шэн чжи хоу хань цзо шуай 我生之初尚無爲，我生之後漢祚衰», из которой следует, что «В самом начале жизненного пути она жила, бездействуя, жизнь ее заканчивается в период угасания ханьского дома». Исследователи творчества Цай Вэнь-цзи заявляют, что вряд ли она прожила до 220 г., т.е. до момента упадка ханьской империи, следовательно, пьеса была написана уже после ее смерти [1, р. 66].

Тем не менее, литературоведы едины во мнении, что в историю китайской литературы Цай Вэнь-цзи вошла как первая поэтесса, у которой автобиография стала основной темой творчества. Автобиографизм ханьской поэтессы в отличие от традиционного жанра жизнеописания (*чжуань* 傳) полон художественности и трагизма. Самым мощным примером автобиографического произведения поэтессы, авторство которого сегодня не оспаривают, является «Стихотворение о скорби и гнев» (*Бэй фэнь ши* 悲憤詩). В нем Цай Янь представляет свою жизнь на фоне исторических событий. Поэтесса начинает повествование со злостных деяний военачальника Дун Чжо 董卓 (?—192), падения и разграбления Лояна. Художественное преобразование фактов в лирическое произведение, умение донести чувства и эмоции было совершенно новым для литературы того времени.

Цай Вэнь-цзи — сосредоточение таланта, мужества, преданности добродетелям, образец материнской любви. Вполне ожидаемо, что ее образ был отражен на картинах китайских художников. Самыми известными являются свитки «Вэнь-цзи возвращается в земли Хань» (*Вэнь-цзи гуй Хань ту* 文姬歸漢圖), второе название — «Восемнадцать ритмов варварской свирели» (*Ху цзя ши ба пай ту* 胡笳十八拍圖). Благодаря творчеству сунских художников Чжэнь Цзюй-чжуна 陳居中 (XIII в.) и Чжан Юя 張瑀 (XIII в.), знаменитого Чжао Мэн-фу 趙孟頫 (1234—1322), творившего в эпоху Цзинь, цинского художника Су Лю-пэна 蘇六朋 (1791—1862) происходила типизация и трансляция образа поэтессы [6, с. 72].

В тайбэйском Национальном музее императорского дворца хранится свиток Чжэнь Цзюй-чжуна, на котором изображена сцена возвращения Цай Янь на родину. На нем она в сопровождении служанок и воинов отдыхает во временном лагере, разбитом у дороги. В музейном собрании провинции Цзилинь есть уникальный свиток Чжан Юя, выполненный в жанре группового портрета. Изучив исторический и культурно-бытовой контекст ханьского периода, художник реалистично изобразил, как Цай Вэнь-цзи верхом на коне покидает чужие земли в сопровождении ханьского знаменосца и двух офицеров из армии неприятеля. Эта многофигурная сюжетная композиция признана искусствоведами лучшей среди древних картин, посвященных Цай Янь [6, с. 73].

Рассматриваемый нами образ ханьской поэтессы оказался жизнеспособным, в эпоху Цин со свитков он перешел на ксилографические картины-*няньхуа*. Период расцвета северной школы, представленной, прежде всего, мастерскими поселками Янлюцин, отмечен творчеством художника-портретиста Гао Тун-сюаня 高桐軒 (1835?—1906). В 1963 г. известный исследователь и собиратель *няньхуа*, профессор Ван Шу-цунь 王樹村 (1923—2009) опубликовал книгу о цинском мастере [7]. Цинский художник создал множество картин, в основе которых лежали исторические события и литературные сюжеты. Наследуя



Рис. 1. Картина-няньхуа Гао Тун-сюаня 高桐軒

«Вэнь-цзи возвращается в земли Хань» [8, с. 45]

традиции станковой живописи, Гао Тун-сюань в классической манере создает ксилографическую картину «Вэнь-цзи возвращается в земли Хань» (Рис. 1).

Из-за большого размера картина печаталась с двух досок, она не требовала дорисовки, от руки были подкрашены только лица персонажей. Очевидно, что авторская картина-няньхуа продавалась в течение всего года, ее тираж уступал новогодним и благопожелательным ксилографическим картинкам. Как и на традиционных свитках, стихотворные строки поясняли изображаемую сцену:

Сай шан цзя шэн цзюэ, Вэнь-цзи цы синь бэй.
Цинь энь юань хань сян, цзю хэнь и Мин-фэй.
Люй мэн и то ин, сян синь чжу янь фэй.
Чжэн чэ лю бу дэ, эр нуй жэнь цянй и.

塞上笳聲絕，文姬此心悲。
親恩遠漢相，舊恨憶明妃。
旅夢依駝影，鄉心逐雁飛。
徵車留不得，兒女任牽衣。

Звук вражеской свирели на границе уже не слышен,
Вэнь-цзи, покидая лагерь, грустит.
Тоска по родителям не дает ей покоя,

Она вспоминает о легендарной красавице Мин-фэй¹.
Изгнанница вернется домой на верблюдах,
Перелетные птицы несут на родину тоску и печаль.
Ничто не может помешает отъезду,
И только дети не хотят ее отпускать.

Стихотворение, написанное Гао Тун-сюанем, демонстрирует тесную связь со «Стихом о скорби и гнев». Последняя строка «*эр нью жэнь цянь и* 兒女任牽衣», которую дословно можно перевести как «Дети тянули [ее] за одежду», возвращает нас к этому знаменитому стихотворению.

В «Стихе о скорби и гнев» есть следующие строки:

Эр ху му си ти шишэн, во янь'эр си бу жэнь тин

儿呼母兮啼失声，我掩耳兮不忍听

Дети звали мать, плакали в голос, не сдерживая рыданий,
Я закрывала уши, не в силах слышать [их плач].

Для матери нет ничего более трагичного, чем расставание с детьми, и для аудитории исторические события уходят на второй план. По замыслу художника, фокус обращен на центральную фигуру — Цай Вэнь-цзи. Образ молодой женщины на коне в алом плаще разрезает пространство картины на две части, справа изображены ханьские воины, которые будут сопровождать ее в дороге домой, и слева — лагерь хуннов, где остались ее сыновья.

Сегодня многие работы, посвященные Цай Вэнь-цзи, в основном акцентируют внимание на ее патриотизме, что важно для установления диалога между древностью и современностью. Принцип «ставить древнее на службу современному» (*гу вэй цзинь юн* 古為今用) из актуальной задачи превратился в общепринятую установку, нарративы о красавицах древности помогают ее реализовывать. Знакомство с творчеством Цай Вэнь-цзи также позволяет говорить о том, что перед нами талантливая поэтесса, высокоинтеллектуальная личность, наделенная конфуцианскими добродетелями, и любящая мать.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. The Cambridge history of Chinese Literature. Ed. by Kang-i Sun Chang, Stephen Owen. Cambridge University Press. 2011. V. 1. P. 1375.

¹ т.е. Ван Чжао-цзюнь 王昭君.

2. *Цинь Юн-мин*. Цай Юн дэ иньюэ чэнцзю цзи ци дуй Вэй Цзинь вэнь жэнь инью-эцзя дэ инсян. (Влияние достижений Цай Юна на музыкантов-интеллектуалов династий Вэй и Цзинь). Бэйфан иньюэ. 2013, № 10. С. 133. 秦勇明。蔡邕的音乐成就及其对魏晋文人音乐家的影响。《北方音乐》2013年, 10期, 第133页。

3. *Чжу Чан-вэнь*. Цинь ши (История [музыкального инструмента] цинь). Цзянсу фэнхуан вэньи чубаньшэ, 2017. 288 с. 朱長文。琴史。江蘇鳳凰文艺出版社, 2017年。288頁。

4. *Ши Сяо-ин, Фань Юн-цзянь*. Цайци инин Цай Вэнь-цзи (Выдающиеся таланты Цай Вэнь-цзи). Вэньши цзачжи, 2019, № 1. С. 82—84. 石小英, 范永建。才气英英蔡文姬文。文史杂志, 2019年, 01期, 第82—84頁。

5. *Цай Янь*. Ху цзя шиба пай. Юань вэнь (Восемнадцать ритмов варварской свирели. Оригинальный текст) 蔡琰。胡笳十八拍原文。[Электронный ресурс] URL: <https://so.gushiwen.cn/shiwen/9976b9da5244.aspx> (дата обращения: 12.03.2022).

6. *Хуэй Хуэй*. Сань фу «Вэнь-цзи гуй Хань ту» (Три свитка «Вэнь-цзи возвращается в земли Хань») // Вэньши цзачжи, 2016, № 1. С. 72—73. 慧绘。三幅《文姬归汉图》。文史杂志, 2016年, 01期, 第72—73頁。

7. *Ван Шу-цунь*. Гао Сюань-тун. Шанхай жэньминь мэйшу чубаньшэ, 1963. 71 с. 王树村。高桐軒。上海人民美术出版社, 1963年。71頁。

8. Сюньчао шицзюдэ няньхуа: Янлюцин няньхуа чжи люй (В поисках исчезающих новогодних картин: поездка в центр Янлюцин). Шэнь Хун чжу. Цилинь: Цилинь жэньминь чубаньшэ, 2007. 246 с. 寻找逝去的年画:杨柳青年画之旅。沈泓著。吉林:吉林出版社, 2007年。246頁。

ВЫШИВКА ПРОВИНЦИИ ШЭНЬСИ В КОНТЕКСТЕ ЛОКАЛЬНЫХ КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ



В Китае, на родине шелка, имеется большое количество связанных с шёлкоткачеством жанров народного искусства. В первую очередь это вышивка, а также различные традиции художественного шитья. Многие регионы обладают собственными школами таких ремесел — например, это «четыре великих вышивки»: *су* 蘇 (г. Сучжоу, пров. Цзянсу), *шу* 蜀 (пров. Сычуань), *юэ* 粤 (пров. Гуандун) и *сян* 湘 (пров. Хунань). К известным формам можно отнести также *хань* 漢 (пров. Хубэй), *лу* 魯 (пров. Шаньдун), *цзин* 京 (Пекин), *мяо* 苗 (регионы проживания народности мяо). Гораздо менее известны другие традиции, к которым относится вышивка *цин* 秦 провинции Шэньси.

В провинции Шэньси все ремесла, связанные с художественным оформлением тканей, называют *нюйхун* 女紅 (досл. «женский красный»). Местные мастера используют для вышивки не только шелк, но и другие нити и ткани. Термин «*цин*» в широком смысле обозначает всю вышивку пров. Шэньси, а в более узком — вышивку *чуаньло* 穿罗, разработанную на основе старинной вышивки *наша* 納紗 в 1970-х гг. художниками г. Сиань под руководством Кан Ши-яо 康師堯 (1921—1985). Как правило, в этом стиле исполняются декоративные орнаменты и полотна, напоминающие живописные. Композиция их выглядит несколько плоскостной и упрощённой, основные темы — птицы, насекомые, цветы, исторические или революционные события, а также народное искусство. Вышивание производится шёлком по шелковой же газовой ткани и сетке. В вышивке *чуаньло* нити одного цвета могут менять оттенки в зависимости от формы стежков. Еще один местный стиль — ханьчжунский крест (*ханьчжун тяхуа*; 漢中挑花). Он распространён в местности Ханьчжун

漢中 и других районах южной Шэньси. Такой вышивкой, которая выполняется грубой трикотажной нитью, украшают одежду, аксессуары, постельные принадлежности и детские вещи [1, с. 109—110]. В Шэньси присутствует и традиция двусторонней вышивки *шуанмянь цзяхуа* 双面架花.



Рис. 1. Наволочки. г. Анькан 安康 (Южная Шэньси). 157x165 см.
Автор: Сунь Да-ин 孫大英 [2, с. 338]

В Шэньси вышивкой украшают практически любые предметы из ткани: одежду, обувь, головные уборы, занавески для кроватей, сумки, мешки, подушки, наволочки, игрушки, а также различные мелкие предметы, как то косынки, саше, чехлы для вееров, кошельки, носовые платки и пр. (Рис. 1).

Жизнь крестьян на территории Шэньси всегда была тяжелой. Здесь находится один из очагов зарождения китайской цивилизации, но в менее далекой исторической перспективе провинцию нельзя отнести к категории благополучных. Интенсивное сельское хозяйство, которое тысячелетиями велось

в этом регионе, привело к истощению почв. Большая часть провинции в неизменно испытывает недостаток питьевой воды. В природном и экономическом отношении провинция разделена на три части: Северная Шэньси (Лёссовое плато), Центральная Шэньси (равнина Гуаньчжун 關中, район р. Вэйхэ 渭河) и Южная Шэньси (горы Дабашань 大巴山 и хребет Циньлин 秦嶺), при этом на относительно плодородные центральные равнины приходится меньшая часть всей территории. Разные условия жизни привели к различиям в культуре трех регионов (в настоящей статье мы не будем подробно останавливаться на их характеристике и определении), однако яркая вышивка повсеместно распространена на всей территории провинции. Она служила отдушиной и украшением жизни для местных сельских жителей, именовавших себя «горемычными тружениками» — *сякудэ* 下苦的 в Гуаньчжуне или *шоуку* 受苦 в Северной Шэньси [2, с. 194].

До 1949 г. вышивка являлась одним из наиболее распространенных народных ремесел во всем Китае. В сельской местности вышитая одежда и предметы декора использовались главным образом во время праздников, игравших важную роль в духовной жизни и скрашивавших тяжелые крестьянские будни [2, с. 22]. Концепция «мужчины-земледельцы, женщины-ткачихи» (*нань*

гун ню чжи 男耕女织) существует в Китае со времен неолита. Умение вышивать не только позволяло женщине создавать красивые вещи себе на приданое, но и служило залогом выживания в случае потери супруга: вышитые предметы всегда можно было продать. Вышиванием занимались не только крестьянки в периоды между сельскохозяйственными работами, но и представительницы аристократии, для которых это искусство служило способом продемонстрировать свои высокие моральные качества. Праздность считалась признаком распущенности, что могло отвлечь от девушки потенциальных женихов либо вызвать недовольство супруга. Знатных дам за вышиванием изображали многие прославленные художники, например, танский Чжоу Фан 唐周, живший в конце VIII — нач. IX вв. («Дамы с веерами»; *Хуэйшань шинюй ту* 挥扇仕女图 и др.). Вышивкой занимались и женщины легкого поведения, которые таким образом привлекали внимание клиентов из числа богачей и интеллектуалов [3, с. 56—63].

Проследить точное время зарождения китайской вышивки не представляется возможным, однако, несомненно, она развивалась вместе с техниками изготовления и обработки тканей, а также шитья. Ее возникновение связано с формированием у людей чувства прекрасного, а поэтому и с развитием культуры. В 1930-е гг. при раскопках в Чжоукоудяне 周口店 (район городского подчинения Фаншань 房山, г. Пекин) были обнаружены швейные иглы, каменные бусины и другие свидетельства существования различных способов шитья и декорирования одежды уже 40–50 тыс. лет назад. Археологические исследования показывают, что раньше шелка вышивка изготавливалась с помощью таких материалов, как шерсть, волосы и пр. Также не представляется возможным точно установить, как именно люди узнали о самой возможности получения шелковых нитей, однако многочисленные неолитические артефакты с изображением шелковичных червей, обнаруженные в разных регионах — например, в Шанчжае 上宅 (район городского подчинения Пингу 平谷, г. Пекин) — свидетельствуют о важности роли шелководства в древнем Китае [3, с. 56—63].

Уже во II тыс. до н.э. вышивкой украшали самые разные предметы: одежду, обувь, аксессуары, ритуальные принадлежности. Напоминающая вышивку роспись присутствует на черепках периода Восточная Чжоу (770—256 г. до н.э.), которые были обнаружены в 1974 г. в Жуцзячжуане 茹家庄 (г. Баоцзи, пров. Шэньси). Упоминания о вышивке (*фуфу 黼黻*) можно обнаружить в «Шу цзине» (глава «Гу мин» 顧命, период Чжоу). К периоду Воюющих царств (V—III вв. до н.э.) вышивка становится более проработанной. Расшитые ткани были обнаружены во многих захоронениях знати — например, 21 вышитый предмет был извлечен в 1982 г. из гробницы периода Воюющих царств в Цзянлине 江陵 (г. Чанша, пров. Хубэй). В период Тан, Пяти династий и Сун

вышивка стала очень распространена и в самых своих изысканных формах тесно сблизилась с живописью.

Расцвет искусства вышивки наблюдался в период правления императора Цянь-луна (1736—1785), и с тех пор качество вышитых изделий стало снижаться [4, с. 103].

В настоящее время китайскую вышивку, в том числе созданную китайскими специалистами, можно увидеть на самых престижных мировых подиумах. Например, в 2016 г. легко узнаваемые бабочки, порхающие среди цветов, украшали модели из весенне-летней коллекции дома Валентино. В 2015 г. ежегодный бал Института костюма Метрополитен-музея в Нью-Йорке (Мет Гала) проходил под девизом «Китай: через зеркало» (China: Through the Looking Glass) [5, с. 66].

Вышивка провинции Шэньси повлияла на многие другие региональные традиции. Ее называют «искусством матерей» (*муцин дэ ишу* 母親的藝術) или «женской работой» (*нью гун* 女工), поскольку она считалась необходимым навыком для женщин, который передается дочерям из поколения в поколение. Умение искусно вышивать служило важным критерием при выборе невесты. Существует поговорка: «Жениться на мастерице лучше, чем жениться на красавице» (*Цюйци маомэй бужу яоци шоуцяо* 娶妻貌美不如要妻手巧) [6, с. 131—132]. В народной песне «Чтобы воспитать дочь» (*И ян нью* 以養女) уезда Хэян 合陽 (г. Вэйнань, Гуаньчжун) есть следующие слова:

*И суй лян суй чи нян най,
сань суй сы суй ли нян хуай;
у суй лю суй мэнь цянь чуань;
ци суй ба суй сюй цзи цзянь;
цзю суй ши суй сюэ фан,
иши суй сюхуа гуай чань...*

*一岁两岁吃娘奶,
三岁四岁離娘懷;
五岁六岁門前串,
七岁八岁續機杼;
九岁十岁學紡,
十一绣花拐纏...*

«В один-два года есть материнское молоко,
в три-четыре года покинуть материнские руки;
в пять-шесть лет болтаться перед домом,
в семь-восемь лет ткать на станке;
в девять-десять лет учиться прясть,
в одиннадцать лет вышивать...» [2, с. 38].

В провинции Шэньси существовали собственные вариации народного костюма. Например, на свадьбу невеста обязательно должна была надевать *лэцзы* 勒子 — расшитую головную повязку, по форме напоминавшую восьмерку неправильной вытянутой формы. Если у девушки не было собственной *лэцзы*, она могла одолжить ее у подруг [2, с. 48].

Можно выделить четыре традиционных мотива вышивки провинции Шэньси — флора, фауна, иероглифы и природа.

1. Флора: слива, пион, бамбук, хризантема и пр. Пион символизирует благородство. Растительные узоры зачастую объединяются с птицами, чаще всего это комбинация феникса и пиона (символ благородства), что подразумевает гармонию в семейной жизни.

2. Фауна: в основном птицы, рыбы, драконы и фениксы.

3. Иероглифы: чаще всего встречаются *фу* 福 (счастье), *си* 喜 (радость) и *шоу* 寿 (долголетие). Обычно они переплетены с орнаментами в форме животных и растений, а более яркие благопожелательные акценты придаются с помощью специальных приемов и элементов.

4. Природа: горы, реки и т. д., которые могут быть переданы различными способами.

Все эти мотивы в разных районах исполняются по-своему. Присутствуют и некоторые общие черты. Например, части вышитой композиции могут быть относительно или полностью симметричны, присутствует тенденция к объединению элементов воедино. Узоры всегда упрощённые и абстрактные: реалистичность не свойственна шэньсийской вышивке. Для цветовой палитры характерны яркость и контрастность, используются желтый, синий, зеленый, ярко-розовый и конечно красный цвета [7, с. 6—7]. Однако можно встретить и лаконичную вышивку крестом по белой, черной или красной ткани, где преобладают черные или белые нити и лишь некоторые детали могут быть вышиты другими цветами (красным, розовым или оранжевым).

Существует четыре типа вышитых изделий: фигурки из ткани (*бужуань-дяо* 布软雕), вышивка по ткани (*буцзыю* 布刺绣), лоскутное шитье по ткани (*бупинь* 布拼) и протягивание ткани (*бучоу* 布搐).

Самой популярной фигуркой является матерчатый тигр, который выполняется в технике *бупинь*. В западной части региона Гуанчжун (центральная Шэньси) бабушки изготавливали таких матерчатых львов и тигров в подарок внукам на первый месяц жизни. В наши дни в технике *бупинь* или из ткани с имитирующим ее рисунком шьют фигурки животных-покровителей текущего года. Популярный местный сувенир — гирлянда, в которой собраны все двенадцать символов.

Ту Цзюнь, исследователь народного искусства пров. Шэньси, выделяет три назначения вышитых вещей.

1. Знаки любви или свадебное приданное

Искусно вышитые вещи служили женщинам лучшим способом продемонстрировать свою любовь. Например, знаком симпатии служил украшенный традиционными благопожелательными мотивами мешочек-кошель. Особое значение имели символы на стельках, сделанных невестой для суженного: «облачный орнамент» служил пожеланием бегать быстро, как облака по небу, и вернуться домой как можно скорее, а полная луна означала надежду на скорое воссоединение. Встречались здесь и такие популярные мотивы, как «рыбки и лотосы» (указание на женитьбу), «пион в вазе» (процветание и мир), «Лю Хай играет с золотой жабой» (богатство и изобилие).

2. Дары, выражающие пожелания долголетия, продолжения рода и материального благополучия

Некоторые из таких вышивок основываются на литературных произведениях и народных легендах. Традиция вывешивать разнообразные вышитые матерчатые обереги распространена в сельских районах уезда Цяньян 千陽 (г. Баоцзи). Местная вышивка считается одной из наиболее выдающихся в Шэньси. Приданное, которое невесты в старые времена невесты шили и вышивали в течение многих лет, здесь называли «сопровождение в дом [мужа]» (*пэйфан* 陪房) [8, с. 86—87]. Количество вещей, которые невеста приносила с собой в новую семью, было очень велико: их делали на всю оставшуюся жизнь и на любые случаи. В изголовье кровати недавно родившей женщины помещали фигурку лягушки (символ беременности и родов) расшитую изображениями «пяти ядоносов» (змея, жаба, скорпион, паук и многоножка). «Нить семи звезд» (*сань син чуань* 三星串), включающая вышитые фигурки лягушки, летучей мыши, оленя, золотой жабы, тигра, пары золотых рыбок и лотоса, соответственно означает здоровье детей, удачу, долголетие, богатство, могущество, изобилие и рождение потомства. Большое значение имеет присутствующий в каждом доме подвесной орнамент с двумя рыбками, символизирующий богатство из года в год. Когда ребёнку исполняется один месяц или один год, его бабушки и тети дарят ему игрушечных матерчатых тигров или вещи (обувь, шапочки и подушки) с изображением головы этого хищника. Такие предметы не только призваны уберечь малыша от злых духов, но и считаются способными принести ему долголетие. Для пожилых людей в Сяньяне 咸陽 (Гуаньчжун) вышивали плоские подушки в форме черепашек. Их выполняли из простой хлопковой ткани, в центре вырезали отверстия в форме лепестков, окруженные вышитыми благопожелательными символами.

Особое место занимали предметы с орнаментами, подразумевающими сексуальные отношения и деторождение, которое считалось главной целью

жизни женщины. В такие узоры вкладывались самые сокровенные чаяния, поскольку бесплодие лишало женщину какой-либо социальной значимости. В провинции Шэньси бездетным запрещали укладывать волосы в пучок (уезд Шаньян 山陽, Южная Шэньси) или обязывали их постоянно носить красные штаны, служившие объектом насмешек (регион к северу от р. Вэйхэ) [2, с. 136]. Среди вышитых символов плодovitости, например, изображения лопнувшего граната, играющей с лотосом золотой рыбки, или же встречавшиеся главным образом в уезде Лочуань 洛川 (Северная Шэньси) орнаменты в виде головы ребенка, торчащей из цветка лотоса. Часто такой младенец изображался с телом рыбы, которая служит символом изобилия [2, с. 120—128] (Рис. 2).



Рис. 2. Рыба с головой ребенка.
Уезд Лочуань 洛川, г. Яньань 延安
(Северная Шэньси). Фото 1981 г. [2, с. 391]

Это вариации *чжуацзи вава* 抓髻娃娃 (досл. «кукла/малыш с забранными в пучки волосами»), уникального персонажа, чей образ распространен в народном искусстве региона Лёссового плато. Он одновременно символизирует первопредка, роженицу, младенца и акт рождения, и потому может считаться местным воплощением культа предков.

3. Детские обереги и матерчатые игрушки

Подушка с тигриной головой предназначается исключительно для детей. Она служит постельной принадлежностью и игрушкой. Встречаются подушки с двумя тигриными головами, с человеческим лицом или в форме рыбки. Во время праздника Двойной пятерки (начало лета) детям дают саше, отгоняющие злых духов. Любящие бабушки дарят внукам «пояс пяти ядоносцов» (*уду году* 五毒裹肚), предназначенный не только для согревания центральной части тела малыша во время холодов, но и призванный защитить его от нечистой силы.

По сей день детям дарят вышитые вещи по случаю новогодних праздников — например, это шапочки или матерчатая обувь с орнаментом «тигриная голова» для отпугивания злых духов. Благопожелательной или защитной вышивкой оформляются детские нагрудники и рукава, встречаются тапки с тигриными, львиными и пороссячими «головами».

Шапочки, которые надевают младенцам, различаются в разных регионах провинции. Например, в Гуанчжуне это узорчатые повязки без верхней части



Рис. 3. Девочка
в шапочке. Уезд Фупин
富平, г. Вэйнань 渭南
(Гуаньчжун), 630x190 см.
[2, с. 154]

или «капюшоны» с длинной накидкой сзади (Рис. 3). В Южной Шэньси такие головные уборы называют *фуцжи* 福祉 (счастье и благополучие) и они имеют более сложную конструкцию [2, с. 150—153] (Рис. 4).

В Гуаньчжуне существовал также особый ритуал *хуагань* 划疳, призванный избавить детей от хворей. Мать делала небольшую вышитую детскую шапочку и к ней матерчатую фигурку ребенка с метлой в руке (*ганьва* 疳娃, букв. «язвенная кукла»). В двадцатый день первого месяца по лунному календарю следовало поставить куклу на шапочку, а на тридцатый день снять ее и выкинуть прочь. Считалось, что за этот срок кукла вбирала в себя всех злых духов из тела ребенка. Со временем этот ритуал стал отживать, однако саму фигурку стали иногда помещать на шапочки в качестве элемента декора [2, с. 170].

Одной из особых традиций региона Гуаньчжун является изготовление вышитых стелек для обуви. Это достаточно молодая вариация, которая возникла в 1950—60-е гг. Такой подарок дорогому сердцу юноше служил особым скрытым символом любви, который девушки начали делать в период, когда многие традиции стали считаться устаревшими и ненужными. Исследователь Ван И-хао 王逸豪 указывает, что это ремесло



Рис. 4. Детские шапочки.
г. Анькан 安康 (Южная
Шэньси) [2, с. 151]

передавалось женщинами из поколения в поколение без формирования художественных направлений, а изделия отдельных мастеров не приобретали ярких индивидуальных особенностей. Новое поколение ремесленников организуют выставки, проводят тренинги и мастер-классы, основывают фирмы и магазины. Все это позволяет вдохнуть новую жизнь в традиционное народное ремесло, но вместе с тем подводит его к новым вызовам [9, с. 134].

В середине 1980-х гг., когда в стране наблюдалось повышение интереса к нарочному искусству, вышивка из Шэньси была впервые представлена на национальной выставке в Пекине, где она привлекла большое внимание общественности. В 2002 г. Ван Нин-юй 王寧宇 и Ян Гэн-суй 楊庚旭 выпустили книгу «Цветы матерей — изыскания об истории народной

вышивки в провинции Шэньси» (*Муцинъ дэ хуа — Шаньси сянсу цысю ишу дэ лиши чжуйсюнь 母亲的花儿— 陕西乡俗刺绣艺术的历史追寻*). В ней представлены результаты полевых исследований, проведенных авторами в уездах Хусянь 户县 (Гуаньчжун), Шанло 商洛 (Южная Шэньси) и Суйдэ 绥德 (Северная Шэньси). Годами позднее Чжан Хао 張昊 и Чжан И-дань 張譯丹, авторы вышедшей в 2018 г. статьи о состоянии вышивки провинции Шэньси в наше время [10, с. 131], посетили все три населенных пункта и установили, что большинство из мастеров, чьи имена указаны в книге, скончались, а многие работы затерялись.

Почти все китайские исследователи, которые пишут о состоянии шэньсийской вышивки в наши дни, отмечают ее ценность и самобытность, но в то же время сетуют на ее упадок. Мастера постепенно стареют, однако представители нового поколения не спешит приходить им на смену. Наблюдается нехватка квалифицированных педагогов, способных системно передать необходимые навыки. Стоимость изделий снижается, качество исполнения падает. Еще одной причиной отсутствия интереса со стороны молодежи является кропотливость ручного процесса изготовления вышивки и низкие цены на готовые изделия. В качестве путей вывода шэньсийской вышивки из кризиса называются:

1. Необходимость ее обновления в русле современных технологий и культуры без отхода от традиций, но в то же время без слепого следования.

2. Установление сотрудничества с учебными заведениями, организация обучающих курсов.

3. Привлечение внимания и интереса общественности [6, с. 132].

Остается надеяться, что это яркое и самобытное искусство выйдет из кризиса, пусть и трудами некоторых энтузиастов. В наши дни на фоне глобального снижения интереса к народному искусству китайское правительство поощряет народных мастеров: выделяется финансирование, проводятся конкурсы, присуждаются премии, работы используются в оформлении различных мероприятий и пр. Все это в значительной степени служит залогом выживания и для народного искусства Шэньси.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Ту Цзюнь. Шаньси миньцзянь ишу (Народное искусство провинции Шэньси). Сиань: Саньцинъ, 2013. 166 с. 涂俊. 陕西民间艺术. 西安, 2013年. 166頁.

2. Ван Нин-юй, Ян Гэн-суй. Муцинъ дэ хуар — Шаньси сянсу цысю ишу дэ лиши чжуйсюнь (Цветы матерей — полевые исследования об истории народной вышивки в провинции Шэньси). Сиань: Саньцинъ, 2002. 380 с. 王宁宇, 楊庚旭. 母亲的花儿— .西乡俗刺绣艺术的历史追寻西安, 2002年. 380頁.

3. *Фан Цзянь*. Чжунго чуаньтун цысю дэ шэхуэй вэньхуа ши цзеси (Анализ социальной и культурной истории китайской традиционной вышивки) // *Journal of Silk*, 2014, 51(12). С. 56—63. 方健。中国传统刺绣的社会文化史解析 // *Journal of Silk*, 2014, 51(12). 頁56—63。

4. *Уильямс Ч.* Китайская культура. М.: Центрполиграф, 2011. 478 с.

5. *Су Цзы*. Чжунго цысю мэйчу гоцзи шичжуан цзе (Китайская вышивка: новейшая мировая мода) // *Вэньхуа Цзяолю*. 2016 (4). С. 66—68. 粟子。中国刺绣美出国际时装周。文化交流, 2016年(4), 頁66—68。

6. *Ван Янь-да*. Цянь лунь Шаньси миньцзянь цысю цзии дэ чуаньчэн хэ баочу (О защите и наследовании мастерства народной вышивки пров. Шэньси) // *Ишу дагуань*, 2020 (21). С. 131—132. 王衍达。浅论陕西民间刺绣技艺的传承和保护 // *艺术大观*. 2020年(21), 頁131—132。

7. *Се Цянь-и, Ян Сяо-янь*. Шэньси миньцзянь цысю чуаньтун ту ань чуансинь шэцзи яньцзю (Исследование об обновлении дизайна традиционных узоров народной вышивки Шэньси) // *Ишу пиньцзянь*, 2019 (35). С. 6—7. 谢倩宜, 楊晓燕。陕西民间刺绣传统图案创新设计研究 // *艺术品鉴*, 2019年(35), 頁6—7。

8. *Чжан И*. Лунь сянь сян вэньхуа цзай Шаньси миньцзянь цысю чжун дэ баосянь чуаньчэн. (Об отражении наследия местной традиционной культуры в вышивке провинции Шэньси) // *Дагуань (луньтань)*, 2020 (07). С. 86—87. 张懿。论乡贤文化在陕西民间刺绣中的表现传承 // *大观(论坛)*, 2020年(07), 頁86—87。

9. *Ван И-хао*. Шаньси Гуаньчжун дицзю седянь цысю ишу дэ чуаньчэн цзичжи яньцзю. (Исследование путей наследования искусства вышитых стелек региона Гуаньчжун в провинции Шэньси) // *Art and Design*. 2020(04). С. 134—135. 王逸豪。陕西关中地区鞋垫刺绣艺术的传承机制研究 // *Art and Design*, 2020年(04), 頁134—135。

10. *Чжан Хао, Чжан И-дань*. Шаньси миньсу цысюй дэ тиньцзянь (Народная вышивка провинции Шэньси в наши дни) // *Мэйшу гуаньча*, 2018(05). С. 131. 张昊, 张译丹。陕西民俗刺绣的今天 // *美术观察*, 2018年(05), 頁131。

КИТАЙСКИЙ МАТЕРЧАТЫЙ ТИГР БУЛАОХУ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ



Тигр является одним из наиболее распространённых анималистических образов в китайском народном искусстве. В наши дни сувениры в виде и с изображением тигров исполняют абсолютно в любых видах и жанрах, однако особое место, безусловно, занимает игрушечный матерчатый тигр (*булаоху* 布老虎), включенный 7 июля 2018 г. в Список национального нематериального наследия КНР. *Булаоху* делают в разных частях Китая и в каждой местности игрушки имеют отличия, отражающие местные традиции народного искусства. *Булаоху* всегда имеют узнаваемую форму, которая сводится к формуле «три больших и один маленький» (*сань да и сяо* 三大一小): большой рот, большая голова, большие глаза и маленький торс [1, с. 94—95]. Все региональные отличия в основном относятся к внешнему оформлению: цветовому решению и декору.

Булаоху всегда делаются из нескольких заготовок, которые сшивают и туго набивают мягким наполнителем. Такие тигры имеют большую голову, глаза, нос и пасть, а также торчащий вверх хвост, крупные уши (чаще всего пришиваются отдельно) и непропорционально короткие конечности. Последнее, с одной стороны, воспроизводит позу хищника во время охоты, с другой — ассоциируется с трогательным и беспомощным детенышем. Выражение на мордочке может быть комично-грозным или наивно-игривым. Обе ассоциации — с хищником и детенышем — имеют особый смысл, поскольку матерчатых тигров, а также предметы с нашитым или вышитым изображением *булаоху* чаще всего дарят детям в качестве оберегов. В большинстве регионов

такие тигры являются сезонной игрушкой и традиционным подарком для младших членов семьи во время праздника Дуанью (пятый день пятого месяца по лунному календарю, начало лета). Реже такую фигурку преподносят по случаю исполнения младенцу одного месяца. В некоторых деревнях матерчатых тигров могут дарить в любое время и по любому случаю. Некоторые умелые матери и бабушки по традиции делают их сами — в прежние времена *булаоху*, первые игрушки в жизни крестьянских детей, являлись особым материнским даром ребенку, выражающим любовь и стремление оградить дорогого человека от всех жизненных невзгод [1, с. 95]. Изображениями тигров украшали одежду и вещи детей. По народным верованиям матерчатый тигр также привлекает богатство в семью.



Рис. 1. Пластина в форме тигра. Нефрит, неолитическая культура Шицзяхэ. Обнаружена в 2015 г. в уезде Тяньмэнь, пров. Хубэй

Время появления матерчатых тигров проследить невозможно, однако для китайского декоративно-прикладного искусства в целом типично изображение тигра с подогнутыми либо непропорционально короткими ногами. Такие фигурки выполнялись из самых разных материалов, начиная с эпохи неолита, что подтверждается многочисленными археологическими находками. В качестве примера можно привести фигурки, которые относятся к культуре Шицзяхэ 石家河 (2500—2000 гг. до н.э.) (Рис. 1)¹.

Можно отметить, что *булаоху* отражает присущую китайскому искусству тенденцию к отображению повадок и характера тигра, но не его реального облика. Придание большего значения отражению внутренней сути, а не внешней оболочки характерно для визуального языка китайского искусства.

Образ тигра в китайской мифологии и значение его как символа хорошо изучены отечественными синологами. К этой теме обращались, например, М.Е. Ермаков [2], В.В. Малявин [3], А.П. Терентьев-Катанский [4] и другие.

На территории Китая никогда не водились львы, и по китайским мифологическим представлениям именно тигр мыслился царем зверей, на что, как считается, указывает иероглиф «правитель» (*ван* 王), который образуют черные полосы на лбу хищника. По характеру тигр уподоблялся самоотверженному воину-человеку. Это соответствует облику и поведению хищника: встреча с ним не сулит человеку ничего хорошего, однако это свирепое животное вместе с тем вызывает восхищение своей красотой, статью и храбростью. В мифах тигр часто предстает защитником от демонов, и именно такое значение сейчас

¹ Рис. 1. <http://usa.chinadaily.com.cn/a/201601/19/WS5a30dd54a3108bc8c672fac5.html>

несет булаоху. Даже в наши дни — пусть даже полушутя — эту фигурку считают способной предотвратить любые невзгоды: болезни, происки злых сил, неудачи.

Тигра относят к числу мифологических животных-долгожителей, якобы способного достигать возраста в тысячу лет, и в пятисотлетнем возрасте менять окрас своей шкуры на белый.

В китайской геомантии белый тигр (*бай ху* 白虎) (не связан с пятисотлетним долгожителем) являлся покровителем западного квадранта неба, а также Запада и осени [2, с. 48—49]. Считалось, что белый тигр устрашает нечисть и провозглашает триумф мирных наук [5].

В наши дни тигры практически истреблены на территории Китая, однако в прошлом там водилось великое множество этих хищников. Для периода с 604 г. до н.э до 1900 г. в различных источниках сохранилось 2635 записей о встречах с тиграми, нападениях хищников, охоте на них и обнаружении их следов. Случаи зафиксированы практически на всей территории нынешней материковой КНР (исключая север Гоби и высокогорный Тибет). Резкое снижение числа тигров последовало только в 1950-е годы по причине, во-первых, активной охоты, и, во-вторых, вырубки лесов [6, р. 335—341]. Разумеется, в старые времена людям приходилось жить с оглядкой на этих грозных зверей. Отмечается, что в древности тигр являлся тотемным животным, на что, во-первых, указывает его название на китайском языке — *лаоху* 老虎 («старый тигр»), которое, вероятно, отражает отношение к нему как к первопредку. Упоминания о тиграх часто встречаются в письменных источниках, начиная с надписей на гадательных костях. Части тела тигра использовались в китайской народной медицине. Например, на тигриных костях делалась лечебная настойка, из них же готовили лекарство от простуды и ревматических заболеваний и пр. [7, с. 66—82]. В древнем Китае изображением тигра-пожирателя демонов часто украшали городские ворота, кости хищника носили в качестве оберега, а средством от демонического наваждения считался отвар из тигровой шкуры. Люди верили, что душа съеденного тигром человека навсегда становится рабом хищника [3, с. 341].

Почитание тигра в качестве тотема, в частности, практиковалось в древнем царстве Ба, которое существовало на территории современной пров. Сычуань и было покорено Цинь в 316 г. до н.э. Как указывал Р.Ф. Итс, борьба с тиграми занимала значительное место в жизни басцев. Разумеется, образ хищника нашел широкое отражение в искусстве Ба и более поздних царств нынешнего юга КНР [8, с. 16]. Например, фигурками тигров часто украшали перкуссионный музыкальный инструмент *чуньюй* 鐃于, который использовался при боевых действиях для подачи сигналов к наступлению или отступлению, а позднее во время ритуалов.

Производство игрушек в качестве сувениров требует упрощения и дешевизны процесса. Сейчас можно встретить *булаоху*, сшитых из заготовок с предварительно напечатанным орнаментом. Для таких фигурок часто используют синтетические материалы, которые, как правило, обладают прочностью, хорошо переносят стирку и поэтому долговечны. Пошив игрушек от руки производится из хлопка, фланели или других натуральных тканей. Наполнителем могут служить опилки, отруби, шелковая вата или хлопок, а в некоторых регионах сушеная полынь [9, с. 44—45]. Чжао Чан-цюань 赵常娟 из пров. Шаньдун, которая занимается шитьем матерчатых тигров, рассказывает, что умелый мастер может изготавливать десять *булаоху* в день. Практикуется ручной и наполовину машинный пошив *булаоху*. Некоторые деревни занимаются коллективным изготовлением игрушек. Местом продажи являются туристические рынки, как правило, ближайшие к местам производства [10, с. 110—111]. Практикуется также пошив *булаоху* в качестве хобби, в большинстве своем этим занимаются женщины в возрасте от 50 до 90 лет. Некоторые из них успешно или безуспешно пытаются найти учеников, а некоторые не предпринимают таких попыток [11, с. 12].

В разных районах страны существуют различные подходы к осмыслению и функциям *булаоху*, однако везде их затейливо украшают, отражая особенности местного народного искусства. Самыми распространенными способами декорирования является вышивка гладью или крестом, а также тканевые аппликации. Могут быть использованы бахрома, тесьма, колокольчики. Иногда сочетание различных способов декора дает особый «слоистый» эффект. Часто встречаются узоры в форме изогнутых линий — они, как правило, условно передают шерсть, мышцы, кости и движения. В некоторых регионах наносят роспись. На лбу *булаоху* можно увидеть иероглиф *ван* 王 («правитель»). Встречается изображение рыбки — символа изобилия, семейного счастья и многодетности. Например, такую форму может приобретать нос тигра. Во внешнем оформлении *булаоху* большое значение имеет символика *инь-ян* и пяти элементов *у-син*, с учетом которой подбираются цвета ткани и нитей. Даже природный черно-оранжевый окрас тигра соотносится с *инь* и *ян*. Сам по себе тигр считается воплощением *янского*, мужского начала [12, с. 94—95].

Как уже упоминалось выше, в настоящее время в различных регионах Китая выработаны собственные традиции оформления матерчатых тигров. На севере преобладают красный и желтый цвета, а также вышитые или нашитые орнаменты. В прибрежных провинциях предпочитают оттенки синего. В качестве основной здесь используют цветную набивную ткань. Малые народы юго-запада делают фигурки тигров из распространенных в тех местах

тканей, что придает игрушке национальный колорит и уникальный облик (Рис. 2)¹.

В центральных провинциях (Хэнань, Шаньси и пр.) фигурки в основном шьют из расписной ткани с яркой росписью в местном стиле. С точки зрения формы, наиболее распространенным является одноголовый матерчатый тигр, однако китайские ремесленники делают также двуглавых тигров, тигриц, подушки в форме тигров и пр. [12, с. 94—95].

Рассмотрим подробно некоторые из традиций оформления булаоху. Как уже было отмечено, их делают в разных частях Китая, однако главными центрами производства являются провинции Шаньси, Шэньси, Шаньдун и город Пекин [9, с. 44]. В регионе Цзиньнань 晋南 (Юго-Западная Шаньси) булаоху объявлены местным культурным наследием. Здесь тигров считают божествами, пожирающими злых духов и защищающими землю, и булаоху — оберег и символ удачи — есть в каждом доме. В наши дни головы тигров делают больше, а тело — меньше, акцентируя глаза, нос и пасть. Выражение «ярости» смягчается, уступая место наивности.

Иногда художники добавляют нетипичные для этой местности мотивы и детали, символизирующие удачу. Новшества могут касаться цветового решения, выбора тканей и материалов, их текстуры, а также формы изделия (например, тигр с рыбьим хвостом). Двуглавый тигр подразумевает счастливый семейный союз. Много внимания уделяется символике *инь-ян* и пяти элементов (Рис 3, 4)² [13, с. 165—166].

В пров. Шэньси распространены тигры с декором в виде «пяти ядоносков» (жаба, змея, многоножка, ящерица, паук) — существ, наиболее досаждающих



Рис. 2. Тигр из традиционной синей ткани



Рис. 3. Булаоху из Чанчжи, пров. Шаньси

¹ Рис. 2. <http://baidu.com>

² Рис. 3. http://www.sohu.com/a/450575921_120868909



Рис. 4. Лихоуху из уезда Личэн, пров. Шаньси [16]



Рис. 5. Булаоху со второй человеческой головой, пров. Шаньси. До 1990-х гг. [14, с. 184]



Рис. 6. Булаоху, пров. Шаньси. До 1984 г. [14, с. 178]

людям в летний период и поэтому в народных верованиях связанных с праздником начала лета Дуаньбу [9, с. 44]. Тигров часто делают в технике *бупинь* 布拼 — лоскутного шитья по ткани.

В книге «Материнские цветы» (Му цинь дэ хуа 母亲的花), где изложен ценный фотографический материал о вышивке Шэньси, собранный на протяжении нескольких десятков лет, представлен ряд снимков *булаоху* из разных частей

провинции. Среди уникальных предметов — фигурки наполовину тигра, наполовину куклы, исполненные наподобие *булаоху* с двумя головами (Рис. 5). В северной Шэньси предметы в форме тигра и с его изображением называют *айхуху* 愛虎虎. Раньше это название использовалось для обозначения «тигриного» декора на детской одежде во время праздника Дуаньбу. Изначально использовалось написание названия *айхуху* с другим первым иероглифом *ай* 艾. Знак *ай* 愛 («любовь») стал распространен, поскольку такие предметы служили детскими оберегами и тем самым выражали любовь матерей к детям [14, с. 182]. Представленные в книге образцы *булаоху* в основном относятся к периоду до 1980-х годов и обладают большим разнообразием вариантов декора, среди которого даже сложно проследить «региональные особенности» (Рис. 6, 7, 8). В то время каждая мать стремилась создать уникальное произведение, тогда как в наши дни чаще всего делаются типовые сувениры.

В Шаньдуне производством *булаоху* занимаются в 17 городах, однако больше всего они распространены в центральной части провинции. Декор часто выполняют местной вышивкой *лу* 魯 [9, с. 44]. В провинции есть целый

ряд различных производств, которые занимаются пошивом матерчатых тигров, что приносит неплохой доход. Например, два типа булаоху делают в деревне Шушуй-2 流水二村 (посёлок Гаоцяо 高桥, г. Линьши 临沂) [11, с. 109—114].

Для Пекина типичны матерчатые тигры красного и желтого цветов с простым и исполненным ритма рисованным орнаментом (Рис. 9)¹ [9, с. 44].

Для тигров из Хуайяна (пров. Хэнань) большое значение имеет сочетание пяти цветов — красного, желтого, черного (основные), белого, зеленого (дополнительные). Большое количество местных матерчатых тигров продается на ежегодной февральской ярмарке в мавзолее Тайхао (Тайхао линмяохуэй 太昊陵庙会), и в основном они выполнены в красном и желтом цветах. Декор хуайянских тигров состоит из точек и полос, из которых составляется цветочный орнамент, подчеркивающий мягкие изгибы фигурки. Хуайянские тигры могут иметь различные формы: одноглавый, двуглавый, припавший к земле и изогнувшийся. Всем этим формам придается разное значение, например, двуглавый тигр подразумевает материнское тело, в котором гармонично сочетаются *инь* и *ян*. Глаза игрушки — большие и округлые, рот может быть оскаленным (у «взрослых особей») либо наоборот прикрытым (у «тигрят») [15, с. 74—76].

В 2018 г. три министерства — культуры и туризма, образования, человеческих ресурсов и социальной безопасности — выпустили совместный план «Наследники нематериального культурного наследия КНР», в соответствии с которым в 2018—2020 гг. планировалось внедрение обучающих курсов по народной культуре и искусству в приблизительно ста учебных заведениях по всей стране. Данный план затрагивает также обучение шитью булаоху. Подобный план реализовывался раньше, и многие молодые художники, получившие обучение в его рамках, успешно применяют полученные навыки в жизни. Отмечены и неудачи — Чжан Хун-ли 張紅立 из уезда Линбао 灵宝 (пров. Хэнань) принял



Рис. 7. Булаоху, пров. Шэньси. До 1984 г. [14, с. 179]



Рис. 8. Булаоху, пров. Шэньси. До 1984 г. [14, с. 179]



Рис. 9. Булаоху из Чжанцзякоу, пров. Хэбэй

¹ Рис. 9. <http://www.5jjc.net/p5j0/524082747411/>



Рис. 10. Современные матерчатые тигры бренда «Ван дэ шоу чуань» [16]

участие в изготовлении трехметрового в длину *булао*ху, который был представлен на крупной выставке в пров. Хэнань. Несмотря на большой интерес и теплый прием аудитории, тигра никто не захотел приобрести [11, с. 14—15].

В настоящее время молодые китайские художники, получившие профессиональное образование, основывают бренды, специализирующиеся на создании современных народных игрушек. Это, например, бренд «Ван дэ шоу чуань» 王的手創, который в числе прочего делает и матерчатых тигров [16] (Рис. 10). Помимо мотивов народного искусства, в работах мастеров бренда можно отметить отражение других аспектов культуры, в частности, мультипликации.

Изготовление фигурок предваряют значительные исследования. Так, для создания серии «Пять тигров стучат в дверь» (*У ху лин мэнь* 五虎臨門) (Рис. 11) помимо собственно матерчатых игрушек, сделанных народными мастерами из разных провинций, было изучено множество произведений народного искусства. Основой для серии стала картина *няньхуа*, где изображено пять тигров (Рис. 12). Каждая фигурка серии имеет собственный облик и имя, отвечая за определенный аспект счастливой жизни. Красный с нашитыми монетками — Юань-бао 元宝 приносит богатство, оранжево-зеленый с жёлтой бородой — Ху-тоу 虎頭 защищает от любых невзгод, белый — Жу-и 如意 дарует изобилие, окрашенный в естественные «тигриные» цвета — Лу-лу 路路 обеспечивает мирную жизнь, а черный с ярким нашитым декором — Сяо-хэй 小黑 олицетворяет божество-хранителя. Облик игрушек навеян различными региональными традициями: Юань-бао — знаменитой на весь мир вышивкой города Сучжоу, Ху-тоу — народным искусством уезда Фэнсян 鳳翔 (пров. Шэньси), Лу-лу — творчеством народности *палаунг* (дэан 德昂), живущей в китайской провинции Юньнань и на сопредельных территориях других стран, Сяо-хэй и Жу-и — картиной *няньхуа* г. Вэйфан 潍坊 (пров. Шаньдун). Наполнителем для фигурок служат высушенные растения, которые применяются



Рис. 11. Серия «Пять тигров стучат в дверь» (*У ху лин мэнь*) бренда «Ван дэ шоу чуань» [17]

для изготовления фигурок. В настоящее время молодые китайские художники, получившие профессиональное образование, основывают бренды, специализирующиеся на создании современных народных игрушек. Это, например, бренд «Ван дэ шоу чуань» 王的手創, который в числе прочего делает и матерчатых тигров [16] (Рис. 10). Помимо мотивов народного искусства, в работах мастеров бренда можно отметить отражение других аспектов культуры, в частности, мультипликации.

в китайской медицине [17]. Важно отметить подлинное искусство, с которым выполнены булаоху бренда «Ван дэ шоу чуан».

Можно отметить, что на развитие булаоху в наши дни значительно влияет рост внутреннего туризма в Китае. Большое значение имеет и такое явление, как брендинг — формирование ассоциаций определенных явлений, предметов, зданий, блюд и пр. с некой местностью. Изготовлением матерчатых тигров занимаются преимущественно небольшие фабрики и группы крестьян.

Это позволяет сохранить искусство булаоху, однако за массовостью теряется живость и подлинное творчество, которое отличало эти игрушки еще в 1980-е годы. Мастера старшего поколения, умеющие шить уникальные произведения, часто не могут найти учеников либо не заинтересованы в их поиске. Тем не менее, популярность булаоху все же привлекает молодых художников, практикующих индивидуальный подход к созданию игрушек. Их работы отличаются от традиционных, но вместе с тем они отвечают вкусам современной молодежи. По нашему мнению, именно заинтересованность и вовлеченность молодого поколения является важнейшей чертой живой массовой культуры и народного искусства.

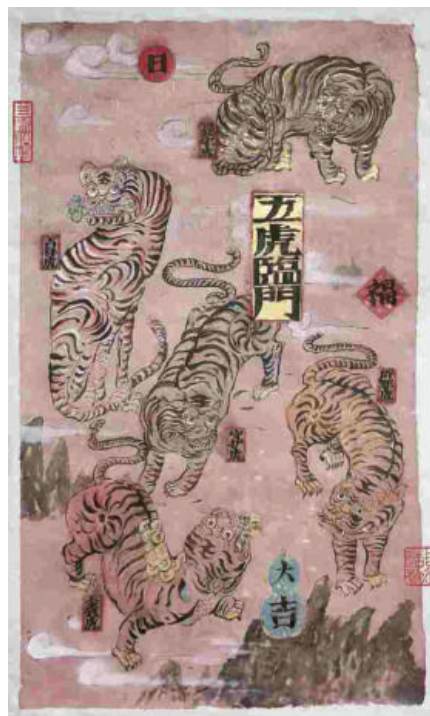


Рис. 12. Картина няньхуа
«Пять тигров стучат в дверь».
Вэйфан, пров. Шаньдун,
XIX—нач. XX в. [17]

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Чжан Хуэй. Вого миньцзянь булаоху буй чжуанши дэ ишу тэчжэн (Художественные особенности украшения китайских народных матерчатых тигров) // Шэцзи, 2015, № 9. С. 94—95. 张惠。我国民间布老虎布艺装饰的艺术特征 // 设计, 2015年, № 9. 页 94—95.
2. Ермаков М.Е. Магия Китая. СПб: «Азбука-классика», «Петербургское востоковедение», 2008. 189 с.
3. Малявин В.В. Китайская цивилизация. М.: «Дизайн. Информация. Картография», «Астрель», АСТ, 2001. 632 с.
4. Терентьев-Катанский А.П. Иллюстрации к китайскому бестиарию // СПб: ФормаТ, 2004. 224 с.

5. Бай-ху // [Электронный ресурс] Синология.ру. URL: <https://www.synologia.ru/a/%D0%91%D0%B0%D0%B9-%D1%85%D1%83> (дата обращения: 06.07.2022).

6. Kang Aili, Xie Yan, Tang Jirong etc. Historic distribution and recent loss of tigers in China // Integrative Zoology, 2010, № 5. P. 335—341.

7. Репнякова Н.И. Система образов животных в китайских народных сказках. Диссертация на соискание степени кандидата филологических наук. Омск, 2001. 191 с.

8. Итс Р.Ф. Золотые мечи и колодки невольников. М: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1975. 219 с.

9. Чжан Цзя-цин, Лю Жуй. Цяньтань жуань дяосу булаоху дэ миньцянь вэньхуа тэчжэн (К вопросу о народных культурных характеристиках матерчатых фигурок тигров) // Art Education Research, 2022, № 1. С. 44—45. 張佳慶, 劉瑞. 浅谈软雕塑布老虎的民间文化特征 // Art Education Research, 2022年, № 1, 頁 44—45.

10. Ма Чжи-яо. Булаоху дяоча шоуци (Заметки о исследовании матерчатых тигров) // Миньи, 2018, № 5. P. 109—114. 馬知遙. 布老虎调查手记 // 民艺, 2018年, №5, 頁 109—114.

11. Ма Чжи-яо, Лю Яо-яо, Ма Дао-юэ. Чжунго булаоху ишу цзи сянцинь чжэньсин (Китайский матерчатый тигр и возрождение села) // Миньцянь вэньхуа луньтань, 2019, № 2. С. 12—18. 馬知遙, 劉垚瑤, 馬道玥. 中国布老虎艺术及乡村振兴 // 民间文化论坛, 2019年, № 2, 頁 12—18.

12. Чжан Хуэй. Вого миньцянь булаоху буи чжуанши дэ ишу тэчжэн (Художественные особенности украшения китайских народных матерчатых тигров) // Шэцзи, 2015, № 9. С. 94—95. 張惠. 我国民间布老虎布艺装饰的艺术特征 // 设计, 2015年, № 9, 頁 94—95.

13. У Бай-ин. Цзиньнань булаоху юаньсу цзай чахуа шэцзи чжундэ чуансинь син таньсо (Инновационное исследование о использовании мотивов булаоху в дизайне иллюстраций) // Art Science and Technology, 2019, № 10. P. 165—166. 吳白瑩. 晋南布老虎元素在插画设计中的创新性探索 // Art Science and Technology. 2019年, № 10, 頁 165—166.

14. Ван Нин-юй, Ян Гэн-сюй. Муцинь дэ хуар — Шаньси сяксу цысю ишу дэ лиши чжуйсюнь (Цветы матерей — изыскания об истории народной вышивки в провинции Шэньси) Сиань: Саньцин, 2002. 380 с. 王宁宇, 楊庚旭. 母亲的花儿—陕西乡俗刺绣艺术的历史追寻. 西安, 三秦, 2002年. 380頁.

15. Чэнь Янь. «Гуаньбу цюсян» цзай Хуайян бу лаоху вэньхуа чуаньи чжун дэ шэцзи цзайшэн (Отражение принципов теории «наблюдения за вещами и отображения образов» в дизайне матерчатых тигров из Хуайяна) // Циньгу вэньчуан, 2022, № 8. С. 74—76. 陳艷. “观物取象”在淮陽布老虎文化创意中的设计再生 // 今古文创, 2022年, № 8, 頁 74—76.

16. Официальный сайт компании «Ван дэ шоу чуань» [Электронный ресурс]. URL: <https://mall.jd.com/index-709593.html> (дата обращения: 03.07.2022).

17. Чуаньтун бу лаоху бьяньшэнь чаовань, цзюжань кэи жуцы цзинтянь! Ицы цзя-окэшу шидэ куацзе миньи цзайшэн чуанцзо шицзянь (Сколько впечатляющим может быть превращение традиционного матерчатого тигра в актуальную вещицу! Широкое исследование по возрождению предмета народного искусства). 传统布老虎变身潮玩, 居然可以如此惊艳! 一次教科書式的跨界民艺再生创作事件. [Электронный ресурс]. URL: <https://origin-view.inews.qq.com/a/20220107A01I5U00> (дата обращения: 04.07.2022 г.).

КИТАЙСКИЕ МУЗЫКАЛЬНЫЕ ИНСТРУМЕНТЫ В ОФИЦИАЛЬНЫХ РИТУАЛАХ ЭПОХИ ТАН (НА ПРИМЕРЕ «ДА ТАН КАЙ-ЮАНЬ ЛИ»)



Музыка в китайской традиционной культуре исконно представляла собой единый комплекс, объединивший в себе все виды музыкального творчества: танец, пение и музицирование, которое являлось определяющим элементом китайского музыкального искусства. После упадка церемониальной практики такие важные составные части, как музыкальные инструменты, реконструкция ритуальных танцев, тексты песнопений практически не имели дальнейшего развития именно в русле ритуала, тем самым став исключительно музейными реликвиями. Данная тенденция отразилась на исследовании ритуальной практики, которая выражается в относительно малом количестве научных работ, особенно работ отечественных исследователей, которые освещали бы именно официальную церемониальную традицию¹.

¹ Специфике китайского ритуала, его историческому развитию и взаимосвязи с музыкой посвящены следующие работы на русском языке: монография В.И. Сисаури «Церемониальная музыка Китая и Японии» [1], Г.А. Ткаченко «Космос, музыка, ритуал» [2], кандидатская диссертация Е.В. Шульгиной «Звуковысотная организация китайской музыки XII-XIII вв.» [3], статья Н.Ю. Агеевой «К вопросу об истории зарождения и развития традиционной китайской музыки» [4]. Однако в отечественной синологии отсутствуют исследования, посвященные непосредственно использованию музыкальных инструментов в ритуалах эпохи Тан, а также переводы сборника ритуалов «Да Тан Кай-юань ли». Исключением является небольшая статья А.С. Рысакова «Ритуалы танского императорского двора согласно тексту «Да Тан Кай-юань ли» [5], в которой рассматривается структура традиционного описания ритуальных практик. В последние годы данная тема широко освещается в трудах китайских исследователей Чжоу Цзина 周今 «Исследование

Музыка и ритуал — два понятия, которые в классических текстах не разграничивались, поскольку вместе они составляли единое целое, некий феномен, который был направлен на достижение гармонии и порядка в обществе. Под музыкой имеется в виду именно «совершенная музыка» («истинная (каноническая, ритуальная) музыка» *яюэ* 雅樂, в противопоставление «простонародной (неканонической) музыке» *сюэ* 俗樂) [14, с. 339, 514], которая была в ведении государства, поскольку *яюэ* считалась мощнейшей силой, которая могла воздействовать на человеческие эмоции. Конфуций в трактате «Лунь юй» отмечал воспитательную роль музыки: музыка способна изменять нравы и преобразовывать обычаи [15]. Опираясь на это, императорская власть активно использовала музыку в числе прочих способов управления обществом. В ритуальных практиках музыкальные инструменты использовались, чтобы умиловить Небо и предков для сохранения власти, которая может уйти из рук императора из-за социально-политических кризисов и природных катаклизмов. Поэтому кропотливо подбирались нужные инструменты, звучание которых должно было привести в порядок все уровни человеческого бытия, то есть исполнение «совершенной музыки» *яюэ* символизировало бы начало перехода от «хаоса» к «космосу» [2, с. 60].

Необходимо сделать уточнение: в широком смысле слова термин *яюэ* обозначает всю придворную музыку; в узком — ритуальную музыку [16, с. 300]. В данной работе будет рассматриваться узкое значение «совершенной музыки».

Концепция «совершенной музыки» проистекает из морально-политического учения Конфуция о совершенном государстве, в основе которого идея создания большой семьи под властью одного правителя. Главный принцип этого общества — долг и соблюдение гармонии, которая будет выражаться в строгой иерархии. По мнению философа, основными препятствиями для достижения гармонии являются эмоциональная природа человека и старая идеология. Примером избавления от них можно считать исправление «Книги песен»: «В древности песен “Ши цзина” было более трех тысяч. Когда поя-

преемственности и трансформации церемониальной музыки «12 гармоний» эпохи Тан» [6], У Ли-юя 吳麗娛 «Создание эпохи процветания — происхождение “Да Тан Кай-юань ли”» [7] и «Частные обряды императора и государственная международная система: этапы и изменения посткайюаньских ритуалов» [8], Дун Ци 董琪 «Исследование ритуальной системы и музыки в “Да Тан кайюань ли”» [9]. Ценные сведения о составе музыкальных оркестров эпохи Тан приведены в статье Виктора Сюна «Ритуальные инновации и даосизм при Тан» [10] и докторской диссертации Лю Яна 劉洋 ««Исследование состава инструментов в императорском дворце в эпоху Тан» [11]. Упоминания об особенностях китайских музыкальных инструментов встречаются в «Старой книге о Тан» (*Цзю Тан шу* 舊唐書) [12] и «Новой книге о Тан» (*Синь Тан шу* 新唐書) [13].

вился Конфуций, он отбросил повторения и оставил те песни, которые могли быть полезны для обрядов и принципов долга» [17, с. 266].

Формирование «совершенной музыки» — довольно длительный процесс, обусловленный культурными и политико-социальными факторами, расцвет которой пришелся на эпоху Тан, вобрав в себя многие аспекты из предыдущих эпох. Одним из важнейших источников по использованию музыкальных инструментов в ритуалах эпохи Тан является сборник «Ритуалы [эпохи правления под девизом] Кай-юань Великой Тан» (*Да Тан Кай-юань ли* 大唐開元禮) [18], перевод и анализ которого лег в основу данного исследования. В «Да Тан Кай-юань ли» представлены пять видов ритуала — вершина китайских церемониальных практик. В данном сборнике подробно описываются все аспекты ритуала, в том числе музыкальное сопровождение.

Специфика ритуала в эпоху Тан. «Да Тан Кай-юань ли»

Эпоха Тан 唐 (618—907) знаменуется небывалым расцветом во всех областях жизни, не исключение и музыкальное творчество. Однако необходимо сделать некоторые уточнения: во-первых, говоря о расцвете, историками подразумевается по большей части период правления императора Сюань-цзуна 唐玄宗 (685—762); во-вторых, развитие претерпевала именно музыка *сюэ*, которая в период Тан получила название *яньюэ* 燕樂, то есть «застольная, светская музыка». Совершенная храмовая музыка оставалась нетронутой, ее старались приблизить к идеалам древности, следовательно, можно говорить о том, что ритуальная музыка являлась максимально консервативным жанром [1, с. 54].

В ранней Тан церемониальная музыка была естественным продолжением эпохи Суй 隋 (581—618): Тан наследовала систему ритуала и *яюэ* у своей предшественницы, как в прочем и все предыдущие эпохи друг у друга. Начатая реформа церемониальной музыки в самом начале заключала в себе формальные процедуры, без которых не обходится ни одна династия, только что вступившая на престол: проверялись расчеты системы *люй-люй*, подбирались новые военные и гражданские танцы, прописывались тексты песнопений, реорганизовывался оркестр.

В эпоху Суй происходит колоссальный наплыв иностранных музыкальных инструментов: духовой инструмент *били*, лютни *пина* и *усянь*, арфа *шукунхоу* [19, р. 152—154]. При Тан масштабное заимствование продолжается, оказывая мощное трансформирующее воздействие на китайскую музыкальную культуру. Более того, императорская власть требовала от иностранных миссий в качестве дара преподносить их инструменты и исполнителей. Однако нужно заметить, что китайская музыкальная традиция не слепо перенимала

иностранные образцы, скорее способствовала логическому синтезу разных культур [20, с. 928].

Несмотря на активное внедрение в китайскую культуру зарубежных элементов, смысл и форма храмовой церемониальной музыки, как в предыдущие эпохи, так и в Тан никак не менялись: применялись инструменты исключительно китайского происхождения: колокола, окарины, цитры, барабаны, литофоны и т.д. [13, с. 462—463].

Синтез зарубежных элементов с исконно китайскими также проявился в создании трех «больших танцев», двум из которых все-таки удалось проникнуть в церемониальные ритуалы, но не без изменений. Первый из них — «Семь добродетелей» (*ци дэ у* 七德舞) — восхвалял добродетели воинов и правителей; и «Девять заслуг» (*цзю гун у* 九功舞) — прославлял государство и силы природы [1, с. 63]. Проведение данных танцев при ритуальных практиках разрешалось только при условии, если танцоры меняли костюмы на традиционные, а в оркестре отсутствовали любые иностранные музыкальные инструменты [21, с. 54].

В ранней Тан создается группа музыкальных произведений «двенадцать гармоний» (*ши эр хэ* 十二和) [12, с. 1040], которые в основном использовались во время проведения пяти видов ритуалов, которые подробнее будут рассмотрены дальше. В «Старой книге о Тан» указано, что данная группа состоит из *юйхэ* 豫和, *шунхэ* 順和, *юнхэ* 永和, *сунхэ* 肅和, *тайхэ* 太和, *шухэ* 舒和, *сюхэ* 休和, *чжэнхэ* 政和, *чэнхэ* 承和, *чжаохэ* 昭和, *юнхэ* 雍和, *шоухэ* 寿和. В период правления Сюань-цзуна список был дополнен еще тремя гармониями: *юаньхэ* 元和, *гайхэ* 祓和, *фэнхэ* 丰和 [6, с. 35]. Они же в свою очередь сгруппированы в три подвида: музыка как радость от взаимодействия с высшими силами, как радость от взаимодействия с правящей элитой, как радость от взаимодействия с народом.

В «Новой книге о Тан» дается порядковая нумерация данных произведений: «一曰《豫和》、二曰《順和》、三曰《永和》、四曰《肅和》、五曰《雍和》、六曰《寿和》、七曰《太和》、八曰《舒和》、九曰《昭和》、十曰《休和》、十一曰《政和》、十二曰《承和》» [13, с. 464].

Эпоха Тан переняла от своей предшественницы полный состав оркестра *гунсюань* (*гунсюань юэдуй* 宮懸), который включал в себя все инструменты, использовавшиеся на тот момент. *Гунсюань* делился на четыре вида оркестра: *юэсюань юэдуй* 樂懸樂隊, *гучуй юэдуй* 鼓吹樂隊, *дэнгэ юэдуй* 登歌樂隊, оркестры гражданских (*вэньу юэдуй* 文舞樂隊) и военных танцев (*уу юэдуй* 武舞樂隊) [11, с. 28]. Различия между ними состояли в количестве музыкантов и их сценических костюмах, количестве и виде музыкальных инструментов. Они же и исполняли «двенадцать гармоний».

Юэсюань состоял из:

- ударные мелодичные: двенадцать колоколов *бяньчжун* 編鐘, *бочжун* 搏鍾 и каменных гонгов *бяньцин* 編磬, ручной колокольчик *чжо* 鐃, большой ручной колокольчик *до* 鐸, барабаны *линг* 靈鼓 и *лугу* 路鼓;
- ударные немелодичные: четыре больших барабана *цзяньгу* 建鼓, резонирующий ящик *чжу* 祝, трещотка в виде тигра с зубцами на спине *юй* 敔, *чуньюй* 桴於¹, *нао* 鐃²;
- струнные-щипковые: цитра *цин* 琴, гусли *сэ* 瑟, ручной *чжэн* 箏, цимбалы *чжу* 築³;
- духовые: флейта *сяо* 簫, губной орган *шэн* 笙, свирель *юй* 竽, флейта *чанди* 長笛, флейта *хэнди* 橫笛, окарина *сюнь* 埙;

Гучуй состоял из:

- немелодичных ударных: гонг *чжэн* 鉦, барабаны *цзингу* 警鼓 и *юйбао* (юйбао *чжи гу* 羽葆之鼓);
- духовые: свирель *цзя* 笳, флейта *сяо* 簫;

Дэнгэ:

- мелодичные ударные: колокола и гонги на боковых подпорках *цзюй* 虞;
- духовые: флейта *сяо* 簫; губной орган *шэн* 笙, свирель *юй* 竽, флейта *хэнди* 橫笛, окарина *сюнь* 埙;
- струнные-щипковые: цитра *цин* 琴, гусли *сэ* 瑟, *чжэн* 箏;

Оркестр гражданских танцев состоял из шестидесяти четырех бамбуковых флейт *юэ* 箏.

Оркестр военных танцев состоял из: *нао* 鐃, погремушки *сян* 相, колокольчика *до* 鐸 и барабана *линг* 靈鼓 [11, с. 46].

Ценнейшим памятником китайской литературы, составленным Сяо Суном 蕭嵩 в период правления императора Сюань-цзуна, является сборник ритуалов эпохи Тан «Да Тан Кай-юань ли», состоящий из 150 цзюаней.

В «Да Тан Кай-юань ли» подробно описываются пять видов ритуалов: ритуалы праздничного жертвоприношения (*цзи ли* 吉禮), ритуалы гостеприимства (*бинь ли* 賓禮), военные ритуалы (*цзюнь ли* 軍禮), ритуалы радостных событий (*цзя ли* 嘉禮), похоронные / траурные ритуалы (*сюн ли* 凶禮). Каждый вид последовательно разбирается относительно таких базовых параметров как: время и место совершения, исполнитель и адресат, подробное описание процессии, в котором представлена важная для данного исследования информация, касательно исполняемой музыки, музыкальных инструментов и т. д. [5, с. 131].

¹ Чуньюй 桴於 — ударный музыкальный инструмент, сопровождающий бой барабана.

² Нао 鐃 — колокол без языка, звук которого обозначал прекращение боя барабанов в войсках.

³ Чжу 築 — струнный ударный инструмент, состоящий из 13 струн.

Составление нового сборника ритуалов основано не только на постоянном обновлении и идеологическом развитии ритуальной системы Китая, но и на социально-политических аспектах. Отмечается, что создание «Да Тан Кай-юань ли» не что иное, как попытка заменить древние тексты на величайший ритуальный кодекс, созданный именно при Тан, а также намерение Сюань-цзуна сравняться с древними императорами, подчеркнуть образ двора, соответствующего идеальному государству. При этом многими научными деятелями отмечается, что «Да Тан Кай-юань ли» наследует содержание церемоний из «Записей о ритуале» (*Ли цзи 禮記*) [10, р. 261], а иногда цитирует описания официальных должностей из «Шести сводов законов» (*Лю дянь 六典*), из чего можно сделать вывод о том, что текст не был уникальным [7].

Говоря о специфике ритуальных практик при Тан, необходимо обозначить тесную взаимосвязь ритуала и закона. Реконструкция церемоний — это уже не просто дело специалистов по ритуалу (они решают в основном технические вопросы), реальное формирование системы связано с юридическими подразделениями. Например, в «Старой книге о Тан» четко показывается, что никакого формального различия между процедурой увольнения с поста и ритуальной церемонией увольнения нет, но визуально все правила проведения ритуала обязательно должны соблюдаться [8]. Таким образом, с ранней Тан происходит не только заметное слияние ритуала и закона в плане исполнения, но и на идеологическом уровне: культивирование ритуалов — это также культивирование закона.

Использование музыкальных инструментов на основании «Да Тан Кай-юань ли»

Ритуалы праздничного жертвоприношения (*цзи ли 吉禮*)

В «Да Тан Кай-юань ли» ритуалы расположены в зависимости от степени сакральности ритуальной практики. Ритуалы праздничных жертвоприношений (*цзи ли 吉禮*), их также называют «благими» [5, с. 131], являются венцом всех пяти видов, поскольку содержат в себе самые значимые обряды императорского культа. Благие ритуалы сгруппированы с точки зрения их относительной важности в три иерархических ранга, а их описание можно найти с 4 по 78 цзюань.

К первому рангу относят самые торжественные жертвоприношения императора Верховному владыке Великого Неба (*Хао-тянь шан-ди 昊天上帝*), пяти совершенным правителям древности (*У-фан шан-ди 五方上帝*), богу Земли (*Хуан-ди-ци 皇地祇*), храму предков (*цзун мяо 宗廟*) [10, р. 262].

Перед церемонией жертвоприношения Верховному владыке Неба и священным правителям древности необходима тщательная подготовка: все

участники, в том числе музыканты обязаны пройти так называемый пост (*чжай цзе 齋戒*), в ходе которого они очищают свои тела и мысли, предаются созерцанию, для того чтобы показать свою почтительность и благие намерения [9, с. 9].

Император за два дня до церемонии уезжал в загородный дворец, в это время начиналась расстановка инструментов из оркестра *юэсяньюань*. Двухдневное пребывание императора во дворце четко регламентировалось в плане использования музыкальных инструментов вплоть до самого жертвоприношения. В основном это сопроводительный бой барабанов (*цзи гу 擊鼓*) в качестве сигнала перед каким-либо действием. Первый удар (*и гу 一鼓*) — открытие дворцовых и городских ворот; второй (*эр гу 二鼓*) — обозначает начало расстановки охраны; третий (*сань гу 三鼓*) — разрешал императору и его личной охране отправиться к месту проведения жертвоприношения. В пути музыка, исполняемая оркестром *гучуй*, не звучала [18, т. 4, с. 3—5].

Расположение инструментов, как уже было сказано ранее, очень четко регламентировалось относительно четырех сторон света, и менялось в зависимости от церемоний. На вершине кургана располагался алтарь; по левую сторону алтаря располагался резонирующий ящик (*чжу 祝*), предназначенный для подачи сигнала о начале музыки; с правой стороны устанавливалась трещотка (*цзяюй 戛敵*) в виде лежащего тигра с зубцами на спине, предназначенная для подачи сигнала об окончании музыки. Большой барабан *цзяньгу 建鼓* устанавливался по всем четырем сторонам света, между которыми были наборы маленьких и больших колокольчиков (*бочжун 鐃鍾*); со всех четырех сторон света были также установлены подвесные каменные гонги на рамах (*цин 磬*); с севера и с востока доносились звуки колоколов, также расположенных на стойках (*чжунцзюй 鍾虞*); колокол (*гэчжун 歌鐘*) использовался для отбивания ритма песнопения и находился рядом с алтарем; инструмент из 8 деревянных барабанов на одной стойке (*лэйгу 雷鼓*) устанавливался справа от северной дороги рядом с курганом; духовые инструменты такие как губной орган (*шэн 笙*), и его разновидность (*юй 竽*), продольная флейта (*сяо 簫*), поперечная флейта (*ди 笛*) устанавливались на северной территории чуть ниже алтаря [18, т. 4, с. 3—5].

По прибытии на место проведения ритуала все участники церемонии совершают поклоны, после чего начинает звучать песнопение *юйхэ 豫和*, знаменующее начало проведения торжественного ритуала, которое сопровождалось звучанием круглого колокола *хуань чжун 圓鍾*, настроенного на тон *гун 宮* — первая ступень пятиступенного лада, соответствует ноте «ре»; медный колокол *хуан чжун 黃鐘*, настроенный на тон *цзюэ 角*, нота «фа-диез»; колокол *гусянь 姑洗* на тоне пятой ступени *юй 羽*. *Юйхэ* завершается звуком трещотки *цзяюй 戛敵*.

Процесс вручения императору ритуального инвентаря, преклонение колен у жертвенного алтаря сопровождался гармоничной музыкой *сүхэ* 肅和, после чего начинался процесс подношения под музыку «вселенского спокойствия» (*тайхэ* 太和) [13, с. 465—466], которая сочетала песни и звучание ударных и духовых инструментов: различных барабанов, а также гонга *чжэн* 鉦, флейты *сяо* 簫, свирели *цзя* 笳 [18, т. 4, с. 6—8].

После окончания ритуала все попутные действия возвращения императора во дворец обозначаются сигнальными ударами барабанов. Только въезд императора в ворота отмечался более размашисто, при этом при входе в разные ворота музыка исполнялась разная. Во время въезда в Ворота добродетели (*цзя дэ мэнь* 嘉德門) звучали не только барабаны, но и колокола, настроенные на четвертую ступень хроматического звукоряда, «соль-диез» (*жуй бинь* 蕤賓). Войдя в Ворота Великого предела (*тай цзи мэнь* 太極門), император встречался под музыку «вселенского спокойствия» *тайхэ*.

В процессе жертвоприношения пяти совершенным правителям древности происходит так называемая «Встреча с божеством» (*ин шэнь* 迎神) — ритуальное моление, которое обязательно сопровождается звучанием музыкальных инструментов и так называемыми гражданскими танцами (*вэнь у* 文舞). При этом в ритуальной системе для приветствия каждого из древних правителей предусмотрена настройка инструментов на определенную ступень: императора Востока Цин-ди 青帝 и Владыку Юга Чи-ди 赤帝 приветствовали звучанием сигнального гонга *цзяо* 角, но для первого инструмент был настроен на первую ступень (*гусянь* 姑洗) китайского хроматического звукоряда, что соответствует европейской ноте «фа-диез», а для второго на четвертую ступень (*чжи* 徵) — европейская нота «ля». Владыка Центра Хуан-ди 黃帝, Владыка Запада Бай-ди 白帝 и Владыка Севера Хэй-ди 黑帝 встречались звуком медного колокола (*хуан чжун* 黃鐘), настроенного на первую ступень пятиступенного лада (*гун* 宮) — нота «ре», на вторую (*шан* 商) — «ми» и на пятую (*юй* 羽) — «си», соответственно [18, т. 4, с. 48].

В церемонии жертвоприношения Земле использовались те же жертвенные животные и ритуальная утварь (*шэн юн* 牲用), что и в ритуале для пяти правителей: теленок, нефрит, медные монеты, желтый яшмовый скипетр; церемония сопровождалась звуками колоколов и гражданскими танцами. В целом, церемонии жертвоприношений Земле и пяти великим правителям очень схожи [18, т. 5, с. 98].

Ко второму рангу «благих» ритуалов относят жертвоприношения небесным телам (*жи юэ син чэн* 日月星辰): Солнцу, Луне, Пяти Планетам; богу Земледелия и плодородия (*Шэ-цзи* 社稷), бывшим императорам, основоположнице шелководства (*Сянь-цань* 先蠶) и т. д. [10, р. 262].

В рамках изучения жертвоприношений второго ранга далее будет рассмотрен церемониальный ритуал, относящийся к небесным телам и Девяти небесным дворцам (*цзю гун 九宮*)¹.

В данном ритуале жертвоприношение мог выполнять не только император, но и компетентный чиновник. В качестве жертвенного животного использовался теленок; к ритуальному инвентарю относился нефрит, сине-зеленый шелк, бобы. Процесс «Встречи с божеством» сопровождался гражданскими плясками и звоном круглых колоколов (*юань чжун 圓鍾*) [18, т. 8, с. 59].

К ритуалам третьего ранга относят жертвоприношения природным стихиям и аномалиям таким как ветер, дождь, грозовые тучи, холод, жара и т.д., поскольку климат в значительной степени влиял на сельское хозяйство. Однако во время церемонии ни музыка, ни танцы не исполнялись.

Таким образом, ритуалы праздничных жертвоприношений четко классифицируются на три ранга в зависимости от значимости адресата, от которого зависит на сколько пышной и торжественной будет церемония. Нельзя не заметить, что многие церемонии схожи между собой не только в плане проведения, но и в плане использования музыкальных инструментов.

Анализ данного вида ритуала показал частотность применения тех или иных инструментов: для ритуалов первого ранга играли музыкальные инструменты нескольких, самых больших по количеству, оркестров, при этом четко прослеживается тенденция к использованию ударных — различные барабаны и колокола и духовых — губные органы, поперечные и продольные флейты, сигнальные гонги.

Для ритуалов второго ранга количество инструментов значительно сокращается: используются колокола и различные духовые инструменты.

Ритуалы гостеприимства (*бинь ли 賓禮*)

Самым маленьким разделом в «Да Тан Кай-юань ли» является ритуальный блок, посвященный дипломатическому этикету и гостеприимству (*бинь ли 賓禮*), который расположен в 79 и 80 цзюанях. Описываются церемонии приезда глав иностранных государств, аудиенции, пиры в честь иностранных послов или почетных гостей и т.д. [5, с. 133].

¹ Термин *цзю гун 九宮* в данном случае относится к даосской традиции и указывает на созвездие Большой медведицы (*Бэй доу 北斗*), 7 звезд которой считались видимыми, а 2 звезды — невидимыми и доступными для восприятия только после освоения специальных даосских методов. Представления о ритуальном комплексе, описывающем визуальные странствия по звездам Северного ковша, подробно рассматриваются в статье С.В. Филонова «Информационные технологии и виртуальные конкордансы как инструмент для эксплицирования субъективной реальности авторов потаенных даосских текстов» [22].

Использование музыкальных инструментов во время церемонии приема глав вассальных государств и государственных послов

Первые два этапа приема послов проводятся без какой-либо музыки, к ним относят: встречу сразу после приезда, и отправку императорских гонцов в покои для сообщения конкретного времени приема у императора.

За день до приема главный музыкант (*тайюэ* 太樂)¹ руководит расстановкой оркестра *юэсюань*. Начало церемонии приема начинается с вхождения в зал императора под бой медного колокола, после чего капельмейстер звуком резонирующего ящика (*чжу* 祝) знаменовал начало музыки *тайхэ*, музыкальные инструменты при которой были настроены на четвертую ступень хроматического звукоряда. После остановки *тайхэ* звуком трещотки *юй* 敔 послы приглашались в тронный зал, а их следование к императору проходило под музыку *шухэ*, которая завершалась опять же трещоткой *юй*, когда они представляли перед императором. Приветственная часть церемонии заканчивалась взаимными поклонами под звон колоколов [18, т. 13, с. 139]. В «Да Тан Кайюань ли» встречаются упоминания исполнения на торжественном приеме таких песнопений как *чжаохэ* 昭和 и *сюхэ* 休和, которые сопровождал оркестр *дэнгэ* [18, т. 13, с. 147, 151].

Использование музыкальных инструментов во время церемонии приема иностранного гостя

Церемония приема иностранных гостей и используемые в ней музыкальные инструменты различались в зависимости от уровня значимости страны для китайских императоров, из которой этот гость приехал.

Чтобы развлечь гостя, за день до приема его приглашали в зал, в котором главный музыкант руководил оркестром *юэсюань*. После чего, уже на банкете, гостя встречал гораздо больший арсенал музыкальных инструментов: оркестр *гучуй*, а также исполнялись гражданские и военные танцы, которые также подразумевали музыкальное сопровождение [18, т. 13, с. 155].

Не всех иностранных гостей развлекали музыкальными номерами, однако абсолютно для каждого гостя после трапезы выступали танцоры с танцами «Девять заслуг» и «Семь добродетелей».

Проанализировав церемониальный блок, посвященный этикету приема гостей, можно заметить, что порядок проведения для разных категорий лиц практически не менялся, если гостя встречали пышно с музыкальными номерами и танцами, соответственно набор музыкальных инструментов также сохранялся. Если гость был особенно важен для императорского двора, то во время приема задействовались практически все оркестры, в которые входили все виды инструментов для того, чтобы выразить почтительное отношение к гостю.

¹ *Тайюэ* 太樂 — в европейской традиции капельмейстер.

Военные ритуалы (*цзюнь ли* 軍禮)

Третий раздел содержит изложение военных ритуалов (81—90 цзюань). Данный вид ритуала условно делится на два подвида: ритуалы военных жертвоприношений, к ним можно отнести: принесение жертвы Шан-ди 上帝, жертвоприношение Земле для удачного военного похода, и приношение непосредственно перед битвой; ритуалы без жертвоприношений: обряды, сопровождающие императорскую охоту, обучение императора военному ремеслу, ритуальные соревнования по стрельбе из лука, назначение на пост командующего армией, магические обряды от происков злых духов и т.д. [5, с. 133].

Обучение императора военному искусству.

Данное мероприятие, чаще всего проводимое зимой или осенью, подразумевало под собой смотр войск императором для того, чтобы оценить уровень подготовки армии. Музыка в подобных церемониях в первую очередь выполняла координирующую функцию. Для того чтобы обучаемое войско всегда обращало внимание на различные манипуляции с флагом и его цвет, что являлось своего рода сигналом к тому или иному действию, использовали ударные: барабаны *би* 鞀 и *линг* 令鼓, большой колокол *до* 鐸, гонг *чжэн* 鉦 [18, т. 1, с. 25—26].

Во время передвижения звук барабана обозначал начало, продолжение движения или отступление, звук гонга — остановку. Поднятие флагов разных цветов означало построение отряда в определённую конфигурацию, взмах также сопровождался ударом в барабан для создания большей концентрации у императорских войск [18, т. 1, с. 32].

Охота императора

Охота являлась развлечением для аристократического класса, в то же время она была включена в ритуальную систему для укрепления господствующего положения императора.

В «Да Тан Кай-юань ли» записано, что охота, в которой принимал участие император чаще всего проводилась зимой. Все музыканты оркестра *гучуй* следуют за ним, сидя на лошадях: на юго-западе музыканты с флейтами *сяо* и рогами *цзяо*, на юго-востоке с барабанами [18, т. 1, с. 39].

Ритуал изгнания демонов перед Новым годом (дано 大傩)

Ритуал *дано* известен также под названием *чжуи* (逐疫) — церемония изгнания злого духа, распространяющего эпидемии, проводимый в двенадцатый месяц по лунному календарю. Ритуальное действие подразумевало под собой танцы под звук музыкальных инструментов оркестра *гучуй*, участники или как их еще называли — «заклинатели духов» (*фан сян* 方相) надевали

маски, для того чтобы изгонять бесов различных эпидемий, устанавливать мир и спокойствие в стране [18, т. 1, с. 92].

Для ритуала отбирались 120 избранных мальчиков (*чжэньцзы* 僎子) старше 12, но младше 16 лет, 22 ремесленника (*гунжэнь* 工人) и 12 распорядителей (*чжишичжэ* 執事者). В «Да Тан Кай-юань ли» указывается, что заклинатели духов в своих ритуальных танцах использовали в основном ударные и духовые инструменты: барабаны и рожки [18, т. 1, с. 94]. Вероятнее всего, выбор был именно таким из-за того, что данные инструменты издают громкий звук, который позволил бы напугать и изгнать злых духов.

Таким образом, можно заметить явную тенденцию в использовании ударных инструментов, реже духовых, что логично соотносится с видом ритуала: для церемоний, связанных с армией, проводимых на больших пространствах, необходимы громкие, привлекающие к себе сильное внимание звуки, такие как бой барабанов.

Ритуалы радостных событий (*цзя ли* 嘉禮)

Радостные ритуалы описываются в 91—130 цзюанях: ритуалы совершеннолетия и бракосочетания императора, принцев и принцесс, детей чиновников, церемония дарования титулов и вступление в должность, чествование старцев и т.д. [5, с. 134].

Церемония бракосочетания

Бракосочетание несет в себе важные социально-политические функции: во-первых, свадьба позволяет поддерживать общественный порядок, во-вторых, укреплять политические связи и, как следствие, господствующее положение правящей верхушки за счет межклановых союзов.

Императорские свадьбы — это четко регламентированное событие, которое в значительной степени отличается от бракосочетания второстепенных членов императорской семьи, детей чиновников и т.д.

Подготовка начиналась еще задолго до церемонии: капельмейстер руководил настройкой всех инструментов и выставлением оркестра *гунсюань* в палате Великого предела (*Тайцзидянь* 太極殿) [18, т. 14, с. 3].

Прибытие императрицы во дворец с ее парадным экипажем встречалось боем барабанов и звоном колоколов, после чего начиналась трапеза с супругом (*тун лао* 同牢) [Там же, с. 8].

За день до представления молодой жены родственникам в зале предков, императрица и ее фрейлины постились в отдельном зале. Надо отметить, что пост необходимо было соблюдать всем участвовавшим в церемонии, к ним относились и музыканты. В зале капельмейстер выставял оркестр *юэсюань*,

после чего начиналось чтение молитв, сопровождаемое музыкальными произведениями [Там же, с. 10—11].

Выезд императора из дворца отмечался боем барабанов: когда до отправления оставалось 100 минут — бил первый барабан, за 71 минуту бил второй; выход императрицы также обозначался звуком барабана за 43 минуты, и за 14 минут. После чего экипаж императрицы и императора сопровождал оркестр *гучуй* [Там же, с. 15].

Таким образом, можно увидеть закономерность: в церемониальных действиях бракосочетания внутри дворца играл оркестр *юэсюань*, вне — *гучуй*, а именно барабаны и колокола. Также надо отметить, поскольку церемония бракосочетания — важнейшее событие в масштабах всей страны, то и масштаб музыкального сопровождения также очень велик: можно встретить упоминания всех четырех видов оркестров.

Церемония по случаю предстоящего представления императору способнейших выпускников конфуцианских школ

Данная церемония, проходившая в декабре каждого года после чиновничьих экзаменов, в большей степени была предназначена для выпускников с целью показать неравенство классов, важность соблюдения субординации в отношениях между поколениями, а также необходимость служения ради службы, а не ради заслуг. Благодаря сочетанию ритуала и музыки ожидалось развитие у будущих чиновников нравственности и высоких моральных устоев.

Банкетные места располагались по боковым сторонам зала. Оды, исполняемые внутри зала, например, первая малая ода «Канона песен» (*Ши цзин* 詩經) «Встреча гостей» («Согласие слышу я в криках оленей...» (*Лу мин* 鹿鳴)), открывающая банкет, сопровождалась музицированием на гуслях *сэ* и цитре *цин*. Вне зала музыканты, играющие на губном органе *шэн* аккомпанировали певцам, поющим «Песни царства Чжоу и стран, лежащих к югу от него» (*Чжоу нань* 周南): «Встреча невесты» («Утки, я слышу, кричат на реке предо мной...» (*Гуань цзюй* 關雎)); «Песни царства Шао и стран, лежащих к югу от него» (*Шао нань* 召南): «Выезд невесты» («Сорока свила для себя гнездо...» (*Цюэ чао* 鵲巢)) и т. д. [18, т. 18, с. 146—147].

Траурные ритуалы (*сюн ли* 凶禮)

В завершающем разделе «Да Тан Кай-юань ли» рассматриваются траурные и похоронные ритуалы, в частности сведения об одежде, об объявлении траура, о церемонии подношения даров, о ритуальной похоронной атрибутике и т.д. Описания можно найти с 131 по 150 цзюань [5, с. 134].

В «Да Тан Кай-юань ли» было найдено крайне мало упоминаний о тех или иных инструментах в траурных и похоронных ритуалах, а точнее встречались исключительно барабаны, колокола и, что интересно, цитра *цин*. Барабаны звучали в момент вынесения гроба из дома [18, т. 21, с. 15—17], во время непосредственного погребения умершего [Там же, с. 121], а также упоминаются музыканты, следовавшие рядом с катафалком во время траурной процессии, отбивая определенный «траурный» ритм [18, т. 20, с. 130, 147].

Упоминания колоколов встречаются в описании оплакивания умершего его семьей [18, т. 21, с. 90]. Использование ударных инструментов подтверждается сведениями из «Разных записей о Музыкальной палате Юэфу», в которых говорится, что данные инструменты применялись во время пышных похорон [23], а также в философском трактате «Сюнь-цзы» 荀子 говорится о колоколах и о барабане-погремушке (*фузэ 拊膺*) [24, с. 100]. Наибольший интерес представляет причина использования струнного инструмента *цин*, который, как считалось, вызывал положительные, можно сказать, радостные эмоции и часто применялся на придворных увеселительных церемониях. Однако об игре на *цине* во время траурной процессии пишет И.Б. Кейдун [25, с. 290], также некий инструмент с красными струнами (*чжусянь* 朱弦) упоминается в «Сюнь-цзы», вероятнее всего, это и есть цитра *цин* [24, с. 100].

В «Да Тан Кай-юань ли» цитра *цин* упоминалась в контексте подношения даров умершему [18, т. 21, с. 9], а также во время траурной процессии, когда скорбящие шли по дороге и оплакивали усопшего [Там же, с. 9]. Дорога в данном случае играет очень важную роль — это своеобразная сердцевина похоронного действия, соединение «этого» мира с «иным», и на этой дороге покойный считается гостем уже для мира живых и еще для мира мертвых [25, с. 299].

Так чем можно объяснить игру на *цине* в похоронном процессе? В случае смерти мир находится в дисбалансе: нарушается психологическое и социальное равновесие, поэтому траурный процесс необходимо выполнить по всем правилам и сделать его максимально благоприятным не только для скорбящих, но и облегчить путь покойника, который как раз таки «проходил» по дороге [Там же, с. 91]. Именно поэтому можно предположить, что, на первый взгляд не самый очевидный инструмент, *цин* подходит для данного действия лучше всего: его радостный звук нивелирует ту скорбь и грусть на дороге, тем самым не только возвращая равновесие в жизнь живых, но и облегчает путь из одного мира в другой для уже не живого.

Объяснение неоднозначного факта использования музыки в траурных ритуалах, которая воспринималась китайцами как радость [20, с. 931], домысливается, исходя из символики инструментов. Можно предположить, что используемые в похоронных ритуалах инструменты образовывали некую

замкнутую триаду: колокола, символизирующие Землю, барабаны — символ Неба [26, с. 30] и цитра *цин*, которая, как считалось, выполняла функцию посредника между Небом и Землей [24, с. 97]. Учитывая то, что смерть являла собой «переход из “этой” жизни в “иной” мир» [25, с. 90], можно предположить, что данные инструменты были выбраны неспроста, а именно из-за их символического значения. *Цин*, звучавшая во время плача по дороге, которая в свою очередь была неким посредником между двумя мирами, была сопровождающим покойного из одной жизни в другую. В то время как громкий звук барабанов и колоколов был необходим для того, чтобы прогонять злых духов, которые могли бы помешать душе на пути в Иной мир.

Помимо немногочисленных указаний об использовании инструментов, были найдены сведения касательно их захоронения в процессе погребения [27, с. 17—18]. Например, колокола входили в перечень обязательного погребального инвентаря [26, с. 29].

В соответствии с приведенным анализом, основанном на тексте «Да Тан Кай-юань ли», можно сделать следующие выводы:

В эпоху Тан «совершенную музыку» *яюэ*, старались приблизить к идеалам древности, из-за чего все новшества, проникшие в Китай из-за рубежа, ее не затрагивали: в рамках ритуальных церемоний использовались музыкальные инструменты и исполнялись танцы исключительно китайского происхождения.

Особый интерес для данного исследования представляет состав китайских традиционных оркестров. Для начала необходимо обозначить, что в русско-китайских словарях слова *гунсюань* 宮懸, *юэсюань* 樂懸, *дэнгэ* 登歌, *эрбу* 二舞 не означают названия оркестров как таковых¹, что в самом начале перевода текста «Да Тан Кай-юань ли» создавало большие трудности. Однако в докторской диссертации «Исследование состава инструментов в императорском дворце династии Тан» (Тандай гунтин юэ цзи цзухэ яньцзю 唐代宮廷樂器組合研究) [11, с. 333] китайского ученого Лю Яна 劉洋 были найдены формулировки: «宮懸乐队», «乐悬乐队», «鼓吹乐队», «登歌乐队», «二舞乐队» последние два повторяющихся иероглифа *юэду* 乐队 в каждом из словосочетаний имеют значение: музыкальная группа; коллектив; оркестр. Исходя из этих данных, можно сделать вывод о том, что все эти четыре термина являются именно оркестрами. Более того, данное предположение подтверждается формулировкой Лю Яна: «乐悬乐队: 搏钟 12, 编钟 12, 编磬 12, 建鼓 4, 祝 1, 敌 1, 琴, 瑟, 笙, 筑, 笙, 竿, 笛, 箫, 旋, 埙» [11, с. 46] то есть, после двоеточия, обозначающего в данном случае дальнейшее перечисление, стоящего после словосочетания «乐悬乐队» следует указание инструментов, входящих в данную музыкальную группу. Аналогичная ситуация происходит с каждым из приведенных выше оркестров.

¹ Только для *гучуй* 鼓吹 было найдено значение именно как оркестра ударных и духовых инструментов

Принимая в расчет данные выводы, становится ясно, почему упоминания отдельных музыкальных инструментов встречаются крайне редко: в описании проведения церемониальных ритуалов указывались чаще всего именно названия оркестров, которые состояли из определенного набора инструментов.

На основании упоминаний оркестров и их составов, а также упоминаний отдельных инструментов была составлена следующая сводная таблица музыкальных инструментов, использующихся при проведении определенного ритуала:

	Благие ритуалы (цзи ли 吉禮)	Ритуалы гостеприимства (бинь ли 賓禮)	Военные ритуалы (цзюнь ли 軍禮)	Ритуалы радостных событий (цзя ли 嘉禮)	Траурные ритуалы (сюнь ли 凶禮)
Ударные (цзицзо юэци 击奏 樂器)	хуань чжун 圓鍾, чжэн 鉦, бянъчжун 編鍾, бочжун 鐃鍾, бяньцин 編磬, чжо 鐃, до 鐸, лингу 靈鼓, лугу 路鼓, цзяньгу 建鼓, чжу 祝, юй 敔, нао 鐃, цзингу 警鼓, юйбао ちжи гу 羽葆之鼓, чуньюй 於;	бяньчжун 編 鍾, бочжун 鐃鍾, бяньцин 編磬, чжо 鐃, до 鐸, лингу 靈鼓, лугу 路鼓, цзяньгу 建鼓, чжу 祝, юй 敔, чуньюй 鐃於, нао 鐃, цзингу 警鼓, юйбао чжи гу 羽葆 之鼓, чжун цин цзю 鍾磬簾, сян 相;	цзингу 警 鼓, юйбао 羽葆之 鼓, би 鞀, лингу 靈 鼓, до 鐸, чжэн 鉦, нао 鐃, сян 相, лингу 靈鼓;	бяньчжун 編 鍾, бочжун 鐃 鍾, бянъцин 編 磬, чжо 鐃, до 鐸, лингу 靈鼓, лугу 路鼓, цзяньгу 建 鼓, чжу 祝, юй 敔, нао 鐃, цзингу 警 鼓, юйбао чжи гу 羽葆之鼓, чуньюй 鐃於;	колокола 鍾, барабаны 鼓;
Струнные- щипковые (танцзо юэци 彈奏 樂器)	цинъ 琴, сэ 瑟, ця чжэн 招箏, чжу 築;	цинъ 琴, сэ 瑟, ця чжэн 招箏, чжу 築, чжэн 箏;		цинъ 琴, сэ 瑟, ця чжэн 招箏, чжу 築;	цинъ 琴
Духовые (чуйцзо юэци 吹奏 樂器)	цзяо 角, юэ 龠, сяо 簫, шэн 笙, юй 竽, чанди 長笛, хэнди 橫笛, сюнь 埙;	юэ 龠, сяо 簫, шэн 笙, юй 竽, чанди 長笛, хэнди 橫笛, сюнь 埙, цзя 笳, юэ 龠;	цзя 笳, сяо 簫;	цзяо 角, юэ 龠, сяо 簫, шэн 笙, юй 竽, чанди 長 笛, хэнди 橫笛, сюнь 埙;	
Вид оркестра	вэньу юэдуй 文 舞樂隊, юэсюань юэдуй 樂懸樂隊, гучуй юэдуй, 鼓吹 樂隊;	вэньу юэдуй 文舞樂 隊, у юэдуй 武舞樂 隊, юэсюань юэдуй 樂懸樂隊, гучуй юэдуй, 鼓吹樂隊;	гучуй юэдуй, 鼓 吹樂隊, у у юэдуй 武 舞樂隊;	вэньу юэдуй 文 舞樂隊, юэсюань юэдуй 樂懸樂隊, гучуй юэдуй, 鼓 吹樂隊;	

Проанализировав состав оркестров, их перечисление в ритуалах и частность упоминаний тех или иных инструментов по отдельности можно сделать следующие выводы:

Ударные инструменты — различные барабаны и колокола — встречаются чаще всего вне зависимости от вида ритуала. Связано это с тем, что помимо

функции музыкального сопровождения, барабаны (реже колокола) выполняли сигнальную функцию: начало, конец какого-либо действия, а также функцию передачи военной информации. Шум барабанного боя и колокольного звона пробуждал определенные эмоциональные состояния и духовные качества в человеке, такие как отвага, самоотверженность, умение различать добро и зло, а также обладал особым воздействием на природу. Помимо этого, звук ударных был необходим для того, чтобы отгонять злых духов.

Несмотря на то, что струнные-щипковые встречаются практически в каждом виде ритуала, они используются реже всего, поскольку их применение зависело от пространства, на котором совершается ритуал. Допустим, для военных церемоний, чаще проводимых на широких территориях, использование струнных нецелесообразно. В большинстве случаев струнные и духовые использовались на праздничных церемониях, проводимых во дворцах, поскольку пронзительные звуки очищают душу, воздействуют на эмоционально-нравственное состояние человека — вызывают радость и человеколюбие, кротость и справедливость. Особая роль отводится цитре *цин* во время траурных ритуалов, которая являлась неким проводником покойника, обеспечивая благоприятный путь из одного мира в другой. Можно заметить, что в ритуалах гостеприимства, несмотря на то, что этот раздел самый лаконичный, были задействованы все оркестры, вероятнее всего это обусловлено желанием императорской власти произвести особое впечатление на гостя, показать высокий уровень китайской музыкальной традиции.

Исполнение музыкальных произведений — не редкое явление в процессе ритуала, практически каждая церемония, каждое действие, допустим, в благих, радостных ритуалах, сопровождалось звучанием музыкальных инструментов. Связано это с тем, что музыка и ритуал — два неразрывно связанных понятия, которые вместе представляли собой единый концепт, который не только нес эстетическую функцию, но и являлся важным элементом управления обществом.

Заключение

В ходе предпринятого исследования «Да Тан Кай-юань ли» было выявлено, что существовала очень четкая оркестровая структура, на основании которой можно утверждать о наличии четырех оркестров, а также была найдена информация о полном составе каждого из них, в который входили определенные ударные, струнные-щипковые и духовые инструменты. На основании этих данных удалось проследить частотность использования каждого вида, а также выявить функции для некоторых музыкальных инструментов. Например, совершенно точно можно утверждать, что ударные — самые часто

применимые инструменты. Связано это, во-первых, с их сигнальной функцией: обозначение начала или конца какого-либо действия, с функцией передачи информации, во-вторых, с их символическим значением: барабаны воспринимались как символ Неба, а колокола как символ Земли, в-третьих, с тем какие эмоциональные состояния пробуждал данный вид: отвага, самоотверженность и т.д.

Струнные-щипковые были также достаточно популярны, тем более, что к данной группе относится знаменитая цитра *цинъ*, однако использовались реже, во-первых, для многих ритуалов их применение было нецелесообразным из-за того, что часто церемонии проводились на достаточно широких пространствах, как например, большинство военных ритуалов, во-вторых, воздействие их звучания, которое заключалось в радости, кротости, могло не подходить для реализации целей.

С духовыми инструментами ситуация примерно такая же. Различного рода флейты, губные органы зачастую применялись на пышных праздничных церемониях, проходящих чаще всего в помещении, а их пронзительное звучание провоцировало человеколюбие и справедливость. Однако все же некоторые из данной группы, например, сигнальный рожок за счет своего громкого протяжного звука часто можно встретить в военных ритуалах.

Особый интерес для данного исследования представляют траурные ритуалы, стоящие особняком, в связи с тем, что при анализе текстов не были замечены закономерности использования инструментов, как во всех других видах. Инструменты были тщательно подобраны и обладали еще большей сакральностью, поскольку, как отмечается, смерть являлась более важным событием на жизненном пути человека, чем другие [25, с. 90]. На основании сакральной символики выбранных для данного вида ритуала инструментов — барабаны, колокола и *цинъ* — можно сделать вывод об образовании замкнутой триады, которая способствовала восстановлению баланса в мире после смерти, а также благоприятному пути усопшего из одного мира в другой. Таким образом, представленные факты и наблюдения закладывают основу для дальнейшего более углубленного изучения данной проблемы.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Сисаури В.И.* Церемониальная музыка Китая и Японии. СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Издательство СПбГУ, 2008. 292 с.; ил.
2. *Ткаченко Г.А.* Космос, музыка, ритуал: Миф и эстетика в «Люйши чуньцю». М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. 284 с.
3. *Шульгина Е.В.* Звуковысотная организация китайской музыки XII—XIII веков. Дис. канд. культурологии. Новосибирская государственная консерватория им. М.И. Глинки. Новосибирск, 2005. 313 с.

4. Агеева Н.Ю. К вопросу об истории зарождения и развития традиционной китайской музыки // Общество и государство в Китае: Т. XXXLII. М.: Вост. лит., 2007. С. 193—199.

5. Рысаков А.С. Ритуалы танского императорского двора согласно тексту «Да Тан Кай-юань ли» // Пятые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. М.: Институт восточных рукописей РАН, 2012. С. 130—134.

6. Чжоу Цзин. Да Тан яюэ «шиэр хэ» чжуаньчэн юй любянь као (Исследование преемственности и трансформации церемониальной музыки «12 гармоний» эпохи Тан). Сиань: Сианьская музыкальная консерватория, 2020. 59 с. 周今. 大唐雅樂“十二和”傳承與流變考. 西安:西安音樂學院, 2020年. 59頁。

7. У Ли-юй. Инцзао шэнши — «Да Тан Кай-юань ли» дэ чжуань цзо юаньци (Создание эпохи процветания — происхождение «Да Тан Кай-юань ли») // Минцзу чубань шэ (Национальное издательство). 吴丽娱. 营造盛世—《大唐开元礼》的撰作缘起 // 民族出版社. [Электронный ресурс] URL: <https://book.douban.com/review/14333276/> (дата обращения: 02.05.2022).

8. У Ли-юй. Хуанди сы ли юй гоцзя гунчжи: кайюань хоу ли дэ фэньци цзи лю бянь (Частные обряды императора и государственная международная система: этапы и изменения посткайюаньских ритуалов) // Чжэцзян дасюэ чубань шэ (Издательство Чжэцзянского университета). 吴丽娱. 皇帝“私”礼与国家公制:“开元后礼”的分期及流变 // 浙江大学出版社. [Электронный ресурс] URL: <https://book.douban.com/review/14302306/> (дата обращения: 04.05.2022).

9. Дун Ци. «Да Тан Кай-юань ли» чжун дэ личжи юн лэ яньцзю (Исследование ритуальной системы и музыки в «Да Тан Кай-юань ли»). Сиань: Сианьская музыкальная консерватория, 2020. 61 с. 董琪. 《大唐开元礼》中的礼制用樂研究. 西安:西安音樂學院, 2020年. 61頁。

10. Victor Xiong. Ritual Innovations and Taoism under Tang Xuanzong // BRILL, 1996. Vol. 82, Fasc. 4/5. P. 259—316.

11. Лю Ян. Тан дай гунтин юэци цзухэ яньцзю (Исследование состава музыкальных инструментов при Тан). Пекин: Хуа мулан вэньхуа чубань шэ, 2014. 333 с. 劉洋. 唐代宮廷樂器組合研究. 北京:花木蘭文化出版社, 2014年. 333頁。

12. Цзю Тан шу // Чжунхуа лиши вэньку (Старая книга о Тан // Собрание исторических текстов Китая), Пекин: Бэйцзин чжо цюнь шума кэцзи юсянь гунсы цэхуа. CD-ROM # 3. 16 тт. Т. 4. 舊唐書 // 中華歷史文庫. 北京:北京卓群數碼科技有限公司策劃. 16冊. 冊4。

13. Синь Тан шу // Чжунхуа лиши вэньку (Новая книга о Тан // Собрание исторических текстов Китая), Пекин: Бэйцзин чжо цюнь шума кэцзи юсянь гунсы цэхуа. CD-ROM # 3, 20 тт. Т. 2. 新唐書 // 中華歷史文庫. 北京:北京卓群數碼科技有限公司策劃. 20冊. 冊2。

14. Ошанин И.М. Большой китайско-русский словарь. М.: Наука, 1983. Т. 2. 1102 с.

15. Конфуций. Лунь юй. Исслед., пер. с кит., коммент. Переломова Л.С. Москва: Восточная литература РАН, 1998. 588 с.

16. У Ген-ир. История музыки Восточной Азии (Китай, Корея, Япония): Учебное пособие. СПб.: Планета музыки; Лань, 2011. 541 с.

17. Шицзин: Книга песен и гимнов / Пер. с кит. и коммент. А.А. Штукина. М., 1987. Т. 4. 299 с.

18. Да Тан Кай-юань ли (Ритуалы [эпохи правления под девизом] *Кай-юань* Великой Тан) / сост. Сяо Сун. Шанхай: Сыку цюаньшу, 1986. В 21 тт. 蕭嵩。大唐開元禮。上海：四庫全書，1986年。21冊。
19. Sachs C. The History of Musical Instruments. New York: Norton & Company, 1940. 600 p.
20. Кравцова М.Е. История искусства Китая. Учебное пособие. СПб.: Лань, Трида, 2004. 960 с.
21. Вац А.Б. Танцевальное искусство Китая: история и современность. СПб.: Лань, Планета музыки, 2011. 208 с.
22. Филонов С.В. Информационные технологии и виртуальные конкордансы как инструментарий для эксплицирования субъективной реальности авторов потаенных даосских текстов // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке, 2021. № 4. С. 158—173.
23. Дуань Ань-цзе. Юэфу цза лу // Ишань эр чжу дэ лоу гэ (Разные записи о Музыкальной палате Юэфу // Павильоны, возведенные в горах). 段安節。樂府雜錄。依山而筑的樓閣。 [Электронный ресурс] URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=957138> (дата обращения: 03.30.2022).
24. Сюнь Куан. Сюнь-цзы // Чжунхуа цзиндянь вэньку (Библиотека китайской классики). Пекин: Бэйцзин чжо цюнь шума кэцзи юсянь гунсы цэхуа. CD-ROM # 2. 160 с. 荀况。荀子 // 中華經典文庫。北京：北京卓群數碼科技有限公司策劃。160頁。
25. Кейдун И.Б. Древнекитайские ритуалы жизненного цикла: структура и функции ритуала перехода (по материалам классического конфуцианского трактата «Ли цзи»). Дис... д. филос. наук. СПбГУ. СПб, 2019. 344 с.
26. Яншина Э.М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М.: Гл. ред. Восточной литературы изд-ва «Наука», 1984. 248 с.
27. У Лин-цзе. Тан дай диван санцзан ли чжи яньцзю (Исследования погребальной системы императоров эпохи Тан). Шанхай: институт гуманитарных наук. 2020. 182 с. 吳凌杰。唐代帝王喪葬禮制研究。2020年。182頁。

КИТАЙСКИЙ ЭВФЕМИСТИЧЕСКИЙ ФРАЗЕОЛОГИЗМ «СВИДАНИЕ В ТУТОВНИКЕ» (САН ЧЖУН ЧЖИ ЮЭ 桑中之約) И ЕГО СООТВЕТСТВИЯ В СЛАВЯНСКИХ ЯЗЫКАХ



Эвфемизмы — несвободные словосочетания, которые используются для не прямой, косвенной номинации ситуаций, ассоциирующихся с чем-то неприличным, непристойным, запретным, — активно употребляются для обозначения внебрачных интимных отношений в китайском, славянских (как и в других) языках. Особенно многочисленны и разнообразны эти явления в китайском языке, для носителей которого традиционно характерны сдержанная образность, цветистая завуалированность и сложная аллегоричность. В частности, «у китайцев с древних времен существуют традиционные взгляды на половые отношения и сексуальную этику; в китайском языке все связанное с половыми отношениями выражается особенно деликатным способом» [1, с. 112]. Значительное влияние на формирование названных представлений китайцев оказали морально-этические нормы конфуцианства, в соответствии с которыми самым пагубным человеческим желанием является плотская страсть. В славянской культуре роль подобного «сдерживающего начала» выполняет христианская церковь, проповедующая аскетизм и воздержание, устанавливающая в качестве одного из человеческих пороков грех прелюбодеяния. Такая морально-этическая позиция не могла не оказать влияния на книжно-литературную традицию: «В древнерусских литературных памятниках отсутствовали эротически окрашенные образы и сюжеты, так что даже фольклор был наполнен больше эвфемизмами, нежели описаниями откровенных сцен» [2, с. 45].

Традиционно эвфемизмы рассматриваются как один из способов иносказания, а процесс порождения эвфемизмов понимается как «языковой механизм смягчения или сокрытия смысла» [3, с. 76], который «вызван к жизни общей тенденцией к иносказанию, стремлением к смягчению и маскировке высказываемой точки зрения» [4, с. 3]. По своей природе эвфемизмы соотносятся с перифразами — описательными оборотами речи, однако «не каждый перифраз является эвфемизмом, в то время как каждый эвфемизм представляет собой специфический перифраз» [3, с. 79].

Эвфемистические обороты как изобразительные средства непрямого номинации весьма характерны для культуры Поднебесной: «Согласно китайской традиции, речь — это всегда иносказание, а всякое имя — метафора» [5, с. 7]. В полной мере это относится и к изобразительному искусству Китая: «Даже и тогда, когда рамки конфуцианской морали бывали соблюдены, присущие китайской живописи суггестивность, особое искусство намека и недосказанности «позволяли выражать чувственность, вызывать сексуальные аллюзии весьма изощренно и многообразно». <...> «Живописные свитки с изображениями цветка и бабочки, пейзажа, архитектурного ансамбля, различных предметов, например вазы, стрелы, скипетра «жу-и» и т. п., как показывают исследования последних лет, содержат богатый образный мир, пронизанный сексуальностью» [6, с. 55]. Ссылаясь на «Словарь китайских символов» В. Эберхарда (Eberhard W.A Dictionary of Chinese Symbols. /tr. by Cambell. N. Y., 1984), Е.В. Завадская-Байчжи приводит целый ряд выразительных китайских эвфемизмов, представленных устойчивыми словосочетаниями: «Азалия — это воплощение женской соблазнительности, ее называют *цветок кукушки*, что наводит на мысль о непостоянных связях; девственность обозначается как *желтый цветок (хуан-хуа 黄花)*; *цветы сливы мэйхуа* — это обычное название для девиц легкого поведения; бабочка и пчела, берущие нектар из цветка, символизируют соитие, которое описывается, как *любовное безумие бабочки и дикой пчелы*; выражение *хороший стрелок* осознается как эротическая метафора; *слушать звук лютни* значит посещать публичный дом; *любить ветер и луну* означает сексуальную активность; *юнь юй 云雨 (облака и дождь)* символизируют сексуальное единство; выражение *есть жареную свинину* означает соитие» [6, с. 57—59].

Эвфемистичными по своей природе являются словосочетания *чунь хуа 春画* (весенняя картина), *чунь цэ 春册* (весенний альбом), *чунь гун 春宮* (весенний дворец), *чунь гун хуа 春宮画* (картина весеннего дворца), *чунь гун ту 春宮圖* (изображение весеннего дворца), использующиеся для обозначения «эротических изображений в диапазоне от представляющих полуобнаженную и обнаженную (ню) натуру до откровенной порнографии». При этом важно учитывать древние переносные значения слова *чунь 春* ‘весна, весенний’ —

‘чувственный, любовный, страстный’, а также ‘эротика, похоть, непристойность’ [7, с. 846]. Сравн. отражение семантической структуры данного слова в «Большом китайско-русском словаре»: 1. ‘весна’; ‘весенний’; 2. ‘Новый год, новогодний’; 3. ‘жизнеспособность, жизнедеятельность’; 4. ‘вино’; 5. ‘любовь, страсть’; 6. ‘похоть’; ‘похотливый’; ‘непристойный, эротический’; ‘порнографический’ [8, с. 577].

Проявлением буддийского эротического искусства в Китае были ритуальные бронзовые фигуры, которые «в предельно откровенных и весьма разнообразных формах» представляли *лэ кун шуан юнь* 樂空雙運 (парное вращение в радостной пустоте) или *нань нюй шуан сю* 男女雙修 (парное совершенствование мужчины и женщины). Следует при этом учитывать, что «в древности натуралистические изображения человеческого тела и сексуальных сцен в основном носили функциональный, бытовой или религиозно-ритуальный характер, служили визуальным пособием в медицинской и сексологической литературе [7, с. 848].

Всесторонне рассматривая понятие «желтый дворик» (*хуан тин* 黃庭), употребляющееся в религиозной традиции даосов как обозначение внутреннего пространства человека, С.В. Филонов приводит многочисленные эвфемистические устойчивые словосочетания, встречающиеся в исследуемом им даосском письменном памятнике III—VI вв. «Хуан тин цзине» 黃庭經 («Книге Желтого дворика») для обозначения внутренних органов человека. Использование именно таких наглядно-образных словосочетаний, так или иначе указывающих на функции этих органов, глубоко закономерно с учетом традиционных даосских верований: «Речь идет о представлении, согласно которому тело человека воспринималось сосудом, хранящим его жизненную силу» [9, с. 232]. Сравн.: *хуа гай* 華蓋 (Цветочный полог) — лёгкие [Там же, с. 239], *цзян-гун* 絳宮 (Вишневый дворец) — сердце [Там же, с. 243], *шэн-мэнь* 生門 (Врата жизни) — почки [Там же, с. 262], *мин-тан* 明堂 (Пресветлый зал) — селезёнка [Там же, с. 272], *Тай-цан* 太倉 (Великий амбар) — желудок [Там же, с. 275], *чжун-чи* 中池 (Срединное озеро) — желчный пузырь [Там же, с. 284].

К «телесным» эвфемизмам относятся связанные с женской физиологией выражения *цзы гун* 子宮 (Детский дворец) — матка [7, с. 846] и *чжань чи лун* 斬赤龍 (Обезглавить Красного дракона) — «преобразовать грязную иньскую кровь в чистое янское ци» [10, с. 145].

Любопытный фрагмент древнего текста, содержащий эвфемизмы, приводит Р. ван Гулик, иллюстрируя нравы, бытующие в одном из старинных родов эпохи Юань: «Юные девы почти всегда ведут себя, как крольчихи, которые прячутся на Луну. А все мужчины подобны черепахам, втягивающим шею». Далее исследователь поясняет внутреннюю форму эвфемизмов *туцзы кань*

юэлян 兔子看月亮 (крольчихи прячутся на Луну) и хайгуй сохуэй боцзы 海龜縮回脖子 (черепахи втягивают шею), используя сведения из традиционной культуры и наблюдений над поведением животных: «По народным верованиям, крольчихи зачинают от того, что смотрят на Луну. Следовательно, смысл первой строки: юные дамы склонны к беспорядочным сексуальным связям. Когда же речь идет о черепахе, которая втягивает голову, это означает, что она прячется в панцирь из опасения посмотреть правде в глаза; на Западе мы называем это «страусиной политикой». Смысл второй строки: мужчины из этой семьи закрывают глаза на беспутное поведение своих женщин» [11, с. 269]. Поверье о крольчихах, беременеющих от пристального рассматривания луны, опирается, как можно предположить, на представление об эротической символике юэ ту 月兔 — лунного кролика (зайца), живущего на Луне и толкующего в ступе снадобье бессмертия.

Степень ясности, «очевидности» внутренней формы китайских фразеологизмов, обозначающих интимные отношения, может быть разной — от достаточно «прозрачной» до «затемненной», и в последнем случае понимание «внутренней логики» невозможно без обращения к внеязыковым сведениям: *фан ши* 房事 (интимные дела), *пянькэ чжи хуань* 片刻之欢 (кратковременные радости), *даофэн дяньлуань* 倒鳳顛鸞 (опрокинувшиеся феникс и птица) [1, с. 112]; *тийюй юнь* 滯雨尤雲 (увлекаться дождем и любить облака) [12, с. 306], *юньйюй* 雲雨 (туча и дождь) 'половая связь' [13, с. 972]; 'об интимных отношениях'; *сюньчжао хуа хэ люшу* 尋找花和柳樹 (искать цветы и ивы), *шуй цзай хуа ли* 睡在花里 (спать в цветах), *шуй цзай люшу ся* 睡在柳樹下 (спать под ивой) 'проводить время в публичных домах' [14, с. 581].

Довольно сложную внутреннюю форму имеет и китайский фразеологизм *чэньйюй сан чжун чжи юэ* 桑中之约 (свидание в тутовнике) 'тайный сговор'; 'романтическое свидание' [15, с. 372]. Заметим, что в «Большом китайско-русском словаре» для данного фразеологизма указана семантика, однозначно подчеркивающая греховность свиданий (встреч) в тутовнике — 'тайное свидание любовников' [11, с. 727]. Негативно-оценочную окраску имеет еще один китайский фразеологизм с компонентом *сан* 桑 — *сан цзянь Пу шан* 桑間濮上 (в зарослях тутовника на берегу реки Пу) 'развратный, аморальный, распущенный'; 'место порока'; 'место тайного свидания' [15, с. 372]. Логично предположить, что названный компонент является своеобразным «семантическим центром» приведенных фразеологизмов, то есть выполняет в их составе смыслообразующую функцию, обусловленную этнокультурным содержанием денотата.

Связь представлений о тутовнике (шелковице) с любовно-эротической сферой, в частности — с мотивом любовного свидания, отчетливо прослеживается в песенном тексте «В тутах», опубликованном в сборнике древнекитайского фольклора «Ши цзин» (раздел «Песни царства Юн»). В песне молодой

человек, занимающийся сбором трав или уборкой урожая (пшеницы и репы), мечтает о встречах с разными девушками (одну зовут Цзян, другую — Юн, имя третьей — Прекрасная), которые ждут с ним встречи в тутовой роще:

...Но о ком я тоскую, мои думы о ком? / Ах, прекрасною Цзян ту подругу зову./ Цзян меня поджидает в роще тутов-одна,/ Цзян в Шангуне сегодня встретить друга должна.

...Но о ком я тоскую, мои думы о ком? / И Прекрасная, верно, имя милой моей. / И меня поджидает в роще тутов одна, / И в Шангуне сегодня встретить друга должна.

...Но о ком я тоскую, мои думы о ком?/ Юн красавицу эту называют у нас! / Юн меня поджидает в роще тутов одна,/ Юн в Шангуне сегодня встретить друга должна [16, с. 53].

В китайской культурной традиции хорошо известна песня балладного типа «Мо ша сан» — «Туты на меже», относящаяся к эпохе Хань (202 г. до н.э.— 220 г.). В песне рассказывается о замужней красавице Ло Фу, собиравшей тутовые листья — корм для шелковичных червей — и отвергшей притязания проезжавшего мимо вельможи, который предложил ей стать его наложницей, руководствуясь, очевидно, привычным для него представлением о том, что находящаяся в тутовнике девушка или женщина может быть легкодоступной, поскольку сбором тутовых листьев занимались в основном девушки-служанки. Однако слуге, передавшем женщине непристойное предложение своего хозяина, Ло Фу с достоинством отвечает: *Как глуп, хотя богат и знатен, вельможа твой! / Есть у богатого вельможи своя жена. / Есть у Ло Фу супруг желанный — я не одна*. Совершенно закономерно, что в китайской культуре «Ло Фу стало нарицательным именем добродетельной красавицы» [17, с. 360].

В стихотворении «Цзые весенняя» выдающегося китайского поэта Ли Бо, творчество которого относится к эпохе Тан, также обыгрывается сюжет древней баллады «Туты на меже». Главная героиня стихотворения — красавица Ло Фу — отказывает во взаимности проезжающему мимо нее богачу, ссылаясь, однако, не на моральные устои, а лишь на свою занятость: *Сударь! Незачем тут останавливать быстрых коней: / Мне пора уходить, накормить шелковичных червей [18, с. 81].*

Героиня стихотворения По Циня «Стихи о сдерживании чувств», мечтая о «законном» свидании с любимым, стремится забыть запретные, греховные встречи с ним: *Грежу, как он в укромную спальню войдет, / Приготовлю постель, помогу снять одежду, головную повязку./ Никаких теперь среди тутовника встреч, / Стал единственным этот случайный прохожий [19, с. 389]¹.*

¹ Показательно, что в известной со времен античности легенде о трагической любви Пирама и Фисбы тайная встреча влюбленных происходит ночью именно под тутовым деревом.

В приведенном выше случае подчеркнутое словосочетание является, скорее всего, эвфемистическим фразеологизмом, обозначающим тайное свидание вообще. Подтверждением этого является, в частности, фразеологизм *прогулка среди тутов*, встречающийся в рассказе «Фея лотоса» (сборник Пу Сунлина «Рассказы Ляо Чжая о необычном»), где он используется для оценки внебрачных отношений мужчины и женщины, устроенных ими в хлебном поле: *Цзун Сянжо из Хучжоу где-то служил. Однажды осенним днем он осматривал поля и заметил в густоте хлебов необыкновенно сильное движение и колыхание. Недоумевая, что бы это могло быть, он пошел прямо через межи, поглядеть — оказывается, мужчина с женщиной совершают внебрачное соитие. Он расхохотался и уже хотел идти назад, но, увидев, что мужчина, весь красный, завязал кушак и опрометью бросился бежать, а женщина тоже поднялась с земли, он стал ее пристально рассматривать и нашел, что она изящна, мила, очаровательна, понравилась ему очень... «Ну что, — сказал он, — эта, как говорится, прогулка среди тутов, ничего, приятна?» Дева смеялась и молчала* [20, с. 110].

В таком же — переносно-образном — значении выражение *тайная встреча в тутах* употребляет предсказатель в романе «Цзинь пин мэй» (гл. 29) для характеристики склонности к греховному поведению одной из жен Симэнь Цина — Ли Пин-эр: *Вы прямые и строги, и в вас я вижу добродетельную женщину из простой семьи, правда, у вас излишне блестят глаза, как будто вы пьяны или вернулись с тайной встречи в тутах* [21, с. 160].

В книге Я. Я. М. де Гроота «Демонология Древнего Китая» приводится легенда, относящаяся к эпохе Троецарствия (220—280 гг.), в которой речь идет о чиновнике, заподозрившем жену в супружеской неверности. Далее излагается фантастический полуанекдотический сюжет, в котором, однако, нельзя не обратить внимания на такую значимую деталь, как обнаружение сидящего на тутовом дереве любовника, превратившегося в цикаду: *Как-то, заявив, что отправляется по делам, чиновник остался и стал следить за женой через расщелину в стене. Он увидел, что она сидит за своим ткацким станком и работает, но при этом смотрит на стоящее вдалеке тутовое дерево. Потом женщина приблизилась к дереву и стала разговаривать и смеяться. Чиновник заметил на дереве юношу четырнадцати-пятнадцати лет, одетого в голубую рубашку с рукавами и с повязкой на голове того же цвета. Решив, что это и есть соблазнитель, чиновник натянул тетиву и выстрелил. Но юноша превратился в щебечущую цикаду, огромную, как корзина, и улетел. Жена же, как только услышала свист летящей стрелы, воскликнула: «Берегись, в тебя стреляют», чем привела в изумление своего благоверного* [22, с. 83].

По мнению Э.М. Яншиной, в основе ритуальной стрельбы из лука, совершавшейся при рождении мальчиков в древнем Китае, лежат представления

о магических свойствах шелковицы: «Когда рождается мальчик, стреляют из лука, сделанного из шелковицы, шестью стрелами из полыни в небо, землю и четыре страны света» [23, с. 28].

С другой стороны, тутовое дерево в китайской мифологии осмыслялось и как воплощение женского, рождающего начала. Известен, в частности, древнекитайский миф о чудесном рождении легендарного мудреца И-иня в дупле тутового дерева: *Однажды ночью матери И-иня явилось во сне божество и сказало, что когда по реке приплывет деревянная ступка, женщина должна уйти из селения и не оборачиваться. Женщина так и сделала. Часть соседей последовала за ней. Пройдя 10 ли, женщина обернулась и увидела, что позади нее все залито водой. В то же мгновение женщина превратилась в тутовое дерево, в дупле которого нашли младенца и дали фамилию И по названию реки Ишуй* [24, с. 467]. Совершенномудрый Се, как утверждает легенда, был чудесным образом рожден божественной девой Цзянь-ди, которая, прогуливаясь по тутовому полю, увидела черную птицу, снесшую на землю яйцо. Подобрал яйцо, Цзянь-ди, следуя совету своей божественной матери, положила его за пазуху и «спустя год понесла, а еще через четырнадцать лун родился Се» [19, с. 623].

В мифологическом сознании китайцев шелковица, как можно предполагать, в целом наделялась продуцирующей, жизнеутверждающей символикой, что подтверждается содержанием следующей легенды: *Чжан Чжу в уезде Наньдунь сеял на поле хлеб и нашел сливовую косточку. Он хотел было унести ее с собой, но тут обнаружил, что в дупле шелковицы есть земля, и посадил косточку там. Прошло время. Кто-то заметил, что на шелковице то тут, то там появляются сливы, и всем в округе об этом рассказывал. Был в тех местах человек, страдавший от боли в глазах. Как-то он остановился в тени шелковицы и сказал: «Повелитель сливы! Пошли моим глазам исцеление, а я за это отблагодарю тебя поросенком». Боль в глазах сразу же стала утихать, а после, когда он отправился дальше, и вовсе прошла* [25, с. 144].

Описывая бурные события, происходившие во времена Юя Великого — мифического правителя Китая, установившего контроль над наводнениями, выдающийся китайский историограф Сыма Цянь связывал наступление порядка и спокойствия с выросшими тутовыми деревьями: «Когда на землях, поросших тутом, появились шелковичные черви, народ смог спуститься с холмов и поселиться на равнинных землях» [26, с. 152]. Показательна еще одна легенда, относящаяся ко времени правления императора Тай У (эпоха Шан) и повествующая о необычайно интенсивном росте шелковицы, символизировавшем расцвет его правления: «При дворе выросли вместе два дерева шелковицы, за вечер достигнув толщины в один обхват» [26, с. 171].

В китайской мифологии известен образ дерева *фусан 扶桑* (склоненная шелковица) — аналога «мирового дерева», вершина которого доходит

до неба. «На верхушке дерева *фусан* сидит яшмовый петух, возвещающий рассвет» [27, с. 646].

Важно также подчеркнуть, что места произрастания тутовых деревьев — рощи и леса — осмыслялись в картине мира древних китайцев как сакральные, священные локусы. Об этом красноречиво свидетельствует помещенный в «Шань хай цзин» («Каталоге гор и морей») обстоятельный комментарий, связанный с поклонением священным рощам в древнем Китае: «Священные рощи считались центрами культа плодородия во многих древнекитайских царствах. Так, Роща Шелковицы была центром культа плодородия царства Сун. Широко известен миф о вызывании дождя в Роще Шелковицы легендарным основателем династии Инь — Таном: “В древности Тан победил Ся и привел в порядок Поднебесную. Небо послало большую засуху, пять лет оставались без урожая. Тогда Тан сам отправился молиться в Рощу Шелковицы. [Он] сказал: ‘Если я один совершил преступление, не карай весь народ. Если народ совершил преступление, покарай меня одного. Неужели недостаточно покарать меня одного, а надо заставлять Верховного бога, духов и богов приносить страдания народу?’ И остриг он тогда свои волосы, и раздробил свои руки, и принес свое тело в жертву. Жертвой своей вымолил счастье, и полил тогда большой дождь. В этой же роще справлялись оргиастические празднества плодородия” («В царстве Сун есть Роща Шелковицы... Тамошние мужчины и женщины, здесь встречаясь, веселятся» — «Мо-цзы»») [28, с. 161].

В связи с интерпретацией китайского фразеологизма «свидание в тутовнике» (*сан чжун чжи юэ* 桑中之约) принципиально важным для нас в приведенном комментарии известного китаевода Э.М. Яншиной представляется замечание о проведении в Роще Шелковицы царства Сун¹ оргиастических празднеств плодородия, что косвенно подтверждается (со ссылкой на китайский источник) эвфемистической по своей природе фразой «Тамошние мужчины и женщины, здесь встречаясь, веселятся».

Приведенный материал дает основание предположить, что источником любовно-эротической семантики рассматриваемого фразеологизма послужили архаичные представления о тутовых (шелковичных) рощах как местах проведения оргиастических ритуалов, которые, в свою очередь, были неразрывно связаны в сознании древних людей с культом плодородия, к чему относится и «дождевая магия»². Нельзя не учитывать в данном случае и использо-

¹ Сравн.: «Храм предков для царства Янь — все равно что царский жертвенник для царства Ци или священная тутовая роща для царства Сун» (*Янь чжи ю цзу, дан Ци чжи шэ цзи, Сун чжи ю сан линь* 燕之有祖, 当齐之社稷, 宋之有桑林) [28, с. 644].

² Сравн.: «Когда, например, в деревне около Дерпта (современный Тарту) испытывали необходимость в дожде, обычно трое мужчин взбирались на высокие ели в священной роще. Один из них в подражание грому бил молотком по котелку или небольшому

вания листьев тутовника для питания личинок шелковичных червей, развитие и «созревание» которых происходит очень интенсивно.

Значительное количество устойчивых словосочетаний, использующихся для характеристики внебрачных отношений, обнаруживается и в славянских языках. Как и в рассмотренном выше китайском фразеологизме, смыслообразующую роль при этом выполняет именной компонент-фитоним, относящийся к продуцирующей сфере. К числу таких оборотов прежде всего следует отнести украинский фразеологизм *скакати (стрибати, плигати) в гречку* ‘заниматься прелюбодеянием, иметь внебрачные связи’ [30, с. 81], внутренняя форма которого восстанавливается с учетом символики смыслообразующего именного компонента: «Гречка в народной традиции — воплощение благосостояния, изобилия» [31, с. 546]. Закономерность использования компонента *гречка* обусловлена в данном случае принадлежностью соответствующего культурного растения к числу медоносов, что, в свою очередь, соотносится с «пчелиной» символикой, реализующейся во фразеологизмах, обозначающих внебрачную беременность: кашуб. *pszczolë ję pogręzłë* (= пчелы ее погрызли), *brzmiol ję kąsył* (= шмель ее укусил) [32, s. 167].

Именной компонент *гречка* может варьироваться в рамках приведенного выше украинского фразеологизма с компонентом *горох*, что подтверждается следующим контекстом: *Хороша вчителька, але обдурює свого Тита направо й наліво, тримає старого осла під чоботом і тільки й дивиться, щоб стрибнути кудись як не в горох, то в гречку* (Ю. Збанацький. Малиновий дзвін) [30, с. 81]. Подобная вариантность легко объяснима, поскольку, как и гречка, «горох играл большую роль в ритуалах, связанных с браком и обеспечиванием деторождения» [33, с. 524]. Кроме того, компонент *горох* входит в состав ряда славянских фразеологизмов, обозначающих внебрачную беременность, что, очевидно, обусловлено аналогией беременности со свойством гороха быстро «расти», набухать, «раздуваться» в водной среде¹: *гороху об’єстися* [34, с. 125]; *пойти горох мять* [35, с. 47]; укр. *наїстися гороху* ‘забеременеть’ [36, с. 77], бел. *гарох брыняе* [37, с. 70]; пол. *grochu się objadła* [38, s. 735], кашуб. *ona są grouxi obżarła, grouxi ją pąci* (= ее горох пучит) [33, с. 524].

Украинскому языку известен оборот, синонимичный фразеологизму *скакати в гречку* — *толочити жито* [39, с. 185], который соотносится с белорусским эвфемистическим словосочетанием *хадзіць у жыта* ‘вступать

бочонку; второй в подражание молнии высекал искры из горящих головней, а третий — его называли «вызыватель дождя» — разбрызгивал во все стороны воду из сосуда с помощью связки веток [29, с. 50].

¹ Как и китайское тутовое дерево фусан, достигающее небес, в восточнославянских сказках «гороховый стебель вырастает до неба, а забравшихся по нему ожидает богатство» [33, с. 526].

во внебрачные отношения, употребляющимся в составе пословицы *Не за то біта, што хадзіла ў жыта, но за то, што дома не начавала* [40, с. 15].

К фразеологизмам рассматриваемого типа относится и русский диалектный фразеологизм *скакать в крапиву* ‘о внебрачной беременности’ [41, с. 168]. Сравн. при этом: бел. *у крапіве жаніцца, у крапіве шлюб браць* ‘о внебрачных отношениях’ [42, с. 114]; рус. *крапивник* ‘внебрачный ребенок’ [41, с. 169]. Крапивный веночек в сфере традиционной культуры восточных славян известен как уничижительный, но обязательный атрибут, своеобразный «маркер» девушки, родившей вне брака [43, с. 115]. В народной кулинарии и народной медицине крапива характеризуется как растение, стимулирующее рост и развитие, обладающее лечебными (омолаживающими) свойствами [44, с. 179]. Актуализация в приведенных выше фраземах «крапивного» мотива связана с представлениями об эротической символике набухания кожи, вызываемого крапивными ожогами [45, с. 11]. Аналогичную внутреннюю форму имеет рус. диал. *найти в крапиве* ‘родить ребенка вне брака’ [46, с. 326].

Такова же «внутренняя логика» фразеологизмов с образным конкретизатором *капуста*: укр. *лізти в капусту*, словацк. *zachodí do cudzej kapusty* [47, с. 235—236]. Капуста находится в том же ряду магически осмысливаемых растений, что и гречка, горох и крапива: сравн. широко распространенное поверье о том, что новорожденных детей родители находят в капусте [48, с. 178]. Характеризуя продуцирующую и детородную символику зайца и соотносящиеся с ней представления о капусте, А.В. Гура отмечает: «Символом брачного акта является также мотив заломы капусты в восточнославянских песенных текстах, где заяц воплощает мужское, а капуста — женское начало. В других песнях с мотивами заломы капусты и коитуса место капусты и зайца занимает пара: девушка — качан (мужской символ)» [49, с. 182]; сравн.: *капустничек* ‘ребенок, родившийся вне брака’ [50, с. 60].

Значительно реже в качестве смыслового центра фразеологизмов рассматриваемого вида выступают компоненты-зоонимы, в частности, компонент *заяц*. Названное этим словом животное в сфере народной духовной культуры наделяется ярко выраженной любовно-брачной и эротической символикой [49, с. 178—184]. При этом славянские устойчивые словосочетания — хорв. *tjerati zeca* (= гонять зайца) ‘вести распущенную жизнь’ [51, с. 782]; чеш. *vyhanel z díry zajíce* (= выгонял из норы зайцев), ‘об интимных отношениях’ [49, с. 182] — вполне соотносятся с китайским фразеологизмом *чжуае ту* 抓野兔 (ловить зайца) ‘отправиться в публичный дом’ [6, с. 58] (сравн. рассмотренный выше эвфемистический фразеологизм *туцзы кан юэлян* 兔子看月亮 — Крольчихи пялятся на Луну).

Приведенный материал наглядно иллюстрирует наличие в китайском и славянских фразеологических фондах устойчивых словосочетаний эвфе-

мистического характера, внутренняя форма которых формируется на основе соотносительных и сходных представлений о наделяемых магическими свойствами растениях, относящихся к продуцирующей сфере.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Ван Юе. Эвфемизмы в китайском языке // Научный журнал «Китаеведческие исследования». № 1—2. Київ, 2016. С. 110—114.
2. Пушкарева Н.Л. Сексуальная этика в частной жизни древних русов и московитов (X—XVII вв.) // Секс и эротика в русской традиционной культуре: Сб. статей. Сост. А.Л. Топорков. М.: Ладомир, 1996. С. 44—91.
3. Зверева М.И. Территория терминологического распутья вокруг понятия «эвфемизм» // Филология и культура, 2017. № 2 (48). С. 75—81.
4. Порохницкая Л.В. Концептуальные основания эвфемии в языке (на материале английского, немецкого, французского, испанского и итальянского языков): автореф. дис. ... д. филол. н. М., 2014. 47 с.
5. «Знание в китайской традиции есть торжество нравственного отношения к миру...» Беседа с В.В. Маявиным // Китайская цивилизация в глобализирующемся мире. По материалам конференции. В 2-х тт. Т. II / Отв. ред. В.Г. Хорос. М.: ИМЭМО РАН, 2014. С. 5—16.
6. Завадская-Байчжи Е.В. Сексуальность как особый колорит китайской традиционной живописи // Эрос за китайской стеной. Научно-художественный сборник. Под ред. А.И. Кобзева. М.: Изд-во «Нестор-История», 2019. С. 55—60.
7. Кобзев А.И. Чунь хуа // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. М.: Вост. лит., 2006. Т. 6 (дополнительный). Искусство / ред. М.Л. Титаренко и др. 2010. С. 846—851.
8. Большой китайско-русский словарь: В 2 т. / Под ред. проф. И.М. Ошанина. М.: Наука, 1983. Т. 2. 1102 с.
9. Филонов С.В. Золотые книги и нефритовые письма: даосские памятники III—IV вв. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2011. 656 с.
10. Белая И.В. О даосских методах для женщин в «Важнейших поучениях по женской алхимии» (Нюй дань яо янь 女丹要言) // Общество и государство в Китае. Т. XLV. Ч. 2. М.: ИВ РАН, 2015. С. 143—162.
11. Гулик Роберт ван. Сексуальная жизнь в древнем Китае. СПб.: Азбука-классика, 2006. 542 с.
12. Большой китайско-русский словарь: В 4 т. / Под ред. проф. И.М. Ошанина. М.: Наука, 1984. Т. 3. 1106 с.
13. Большой китайско-русский словарь: В 4 т. / Под ред. проф. И.М. Ошанина. М.: Наука, 1984. Т. 4. 1062 с.
14. Го Жун-жун, Янь Хай-юнь. Образ ивы/вербы в русской и китайской культурах // Молодой учёный. Международный научный журнал, 2019, № 49 (287). С. 579—582.
15. Готлиб О.М., Му Хуа-ин. Китайско-русский фразеологический словарь. Около 3500 выражений. 2-е изд., стереотип. Иркутск: Изд-во ИГУ, 2019. 596 с.

16. Шицзин: Книга песен и гимнов / Пер. с кит. А. Штукина; Подгот. текста и вступ. сл. Н. Федоренко. Коммент. А. Штукина. М.: Худож. лит., 1987. 351 с.
17. Кравцова М.Е. «Мо шан сан» // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. М.: Вост. лит., 2008. Т. 3. Литература. Язык и письменность. С. 359—360.
18. Ли Бо и Ду Фу. Избранная лирика. Пер. с кит. А. Ахматовой, А. Гитовича, Л. Бежина, Э. Балашова. М.: Детская литература, 1987.
19. Алимов И.А., Кравцова М.Е. История китайской классической литературы с древности и до XIII в.: поэзия, проза: в 2 ч. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2014. 1408 с.
20. Пу Сунлин. Рассказы Ляо Чжая о необычайном. В пер. с кит. [с предисл. и коммент.] В.М. Алексеева. М.: Худож. лит., 1988. 558 с.
21. Цзинь, Пин, Мэй, или Цветы сливы в золотой вазе: Роман. В 4 т.: Пер. с кит. / Пер. В.С. Манухин и др.; Сост. и отв. ред. А.И. Кобзев; Статья и переводы в приложении Д.Н. Воскресенского; Прим. Д.Н. Воскресенского, О.М. Городецкой, В.С. Манухина и др. Иркутск: Улисс, 1994. Т. 2. 512 с.
22. Гроот Я. Я. М. де. Демонология древнего Китая. Лейде, 1907. 207 с.
23. Яншина Э.М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М.: Глав. ред. восточной литературы издательства «Наука», 1984. 248 с.
24. Рифтин Б.Л. И-инь // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. Т. 2. Мифология. Религия / ред. М.Л. Титаренко и др. М.: Вост. лит., 2007. С. 467.
25. Гань Бао. Записки о поисках духов. Пер. с древнекит., предисл., прим. и словарь-указ. Л.Н. Меньшикова. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1994. 576 с.
26. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. 1; Пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина; Под общ. ред. Р.В. Вяткина. Изд. 2-е, испр. и доп. под ред. А.Р. Вяткина. М.: Вост. лит., 2001. 415 с.
27. Рифтин Б.Л. Фусан // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко. Ин-т Дальнего Востока. Т. 2. Мифология. Религия / ред. М.Л. Титаренко и др. М.: Вост. лит., 2007. С. 646.
28. Каталог гор и морей (Шань Хай Цзин) / Предисловие, перевод и комментарий Э.М. Яншиной. М.: Издательство «Наука», Гл. ред. восточной литературы, 1977. 235 с.
29. Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь: Исследование религии и магии. Пер. с англ. 2-е изд. М.: Политиздат, 1983. 703 с.
30. Удовиченко Г.М. Фразеологічний словник української мови. Київ: Вища школа. Т. 2: Н—Я. 1984. 384 с.
31. Усачева В.В. Гречиха, гречка // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М.: Междунар. отн., 1995. С. 546—548.
32. Treder J. Frazeologia kaszubska a werzenia i zwyczaje (na tle porownawczym). Wejherowo : Print, 1989. 312 s.
33. Плотникова А.А., Усачева В.В. Горох // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М.: Междунар. отн., 1995. С. 523—527.

34. Фразеологический словарь русских говоров Сибири / Отв. ред. А.И. Федоров. Новосибирск: Наука, 1973. 232 с.
35. Подюков И.А. Народная фразеология в зеркале народной культуры: Учеб. пособие. Пермь: Пермский государственный педагогический институт, 1991. 124 с.
36. Івченко А.О. Українська народна фразеологія: ареали, етимологія. Харків : Око, 1996. 158 с.
37. Аксамітаў А.С. Бел. за царом гарохам, руск. при царе горохе *Беларуская лінгвістыка*. Вып. 2. Мінск, 1972. С. 69—71.
38. Krzyżanowski J., Świrko St. Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich, t. I. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1969. 881 s.
39. Медведев Ф.П. Українська фразеологія: Чому ми так говоримо? Харків : Вища школа, 1978. 232 с.
40. *Прыказкі і прымаўкі* у дзьвюх кнігах: Рэд. А.С. Фядосік. Кн. 2. Мінск : Навука і тэхніка, 1976. 616 с.
41. Словарь русских народных говоров. Гл. ред. Ф.П. Филин. Выпуск пятнадцатый: Кортусы—Куделюшки. Л.: Изд-во «Наука», 1979. 399 с.
42. Выслоўі / [Склад., сістэм. тэкстаў, уступ. арт. і камент. М.Я. Грынבלата. Рэд. тома А.С. Фядосік]. Мінск: Навука і тэхніка, 1979. 520 с.
43. Гура А.В., Терновская О.А., Толстая С.М. Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу // Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. М.: Наука, 1983. С. 49—153.
44. Морозов И.А., Толстой Н.И. Бить // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М.: Междунар. отн., 1995. С. 177—180.
45. Топоров В.Н. Из славянской языческой терминологии // Этимология 1986—1987: Сб. статей / Отв. ред. О.Н. Трубачев. М.: Наука, 1989. С. 3—50.
46. Мокиенко В.М., Никитина Т.Г. Большой словарь русских поговорок. М.: ЗАО «ОЛМА Медиа Групп», 2007. 784 с.
47. Івченко А.О. Українська народна фразеологія: ономасіологія, ареали, етимологія. Харків: ФОЛІО, 1999. 304 с.
48. Виноградова Л.Н. Откуда берутся дети? Полесские формулы о происхождении детей // Славянский и балканский фольклор / Этнолингвистическое исследование Полесья. М.: Индрик, 1995. С. 173—187.
49. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 912 с.
50. Словарь русских народных говоров. Гл. ред. Ф.П. Филин. Выпуск тринадцатый: Калун—Кобза. Л.: Изд-во «Наука», 1977. 358 с.
51. Matešić J. Frazeološki rječnik hrvatskoga ili srpskog jezika. Zagreb: Školska knjiga, 1982. 808 s.

МАНЬЧЖУРО-КИТАЙСКИЙ ЛИТЕРАТУРНЫЙ ЖАНР ЦЗЫДИ ШУ 子弟书



История литературы на маньчжурском языке относительно короткая, если ее рассматривать на фоне китайской. Ее возникновение связано с появлением маньчжурской письменности в начале XVII в. [1, с. 201—206]. Исследователи делят маньчжурскую литературу на два основных раздела: переводная и оригинальная. К переводной литературе относятся переводы китайских классических и исторических текстов, художественной и простонародной литературы; к оригинальной — те произведения, которые первоначально возникли на маньчжурском языке. Это и художественные произведения, и тексты шаманских камланий, и простонародные песни, и сказания. Многие из них позднее имели китайские или монгольские переводы [2, с. 91—119]. Среди произведений оригинальной маньчжурской литературы есть очень необычный жанр, о котором пойдет речь ниже.

В период правления империи Цин (1644—1912), особенно в XVII—XVIII вв., Запретный город Пекина был в основном заселен знаменными маньчжурами [3, с. 240—440]. Именно в это время среди маньчжурской молодежи появляется смешанный китайско-маньчжурский литературный жанр *цзыди шу* 子弟书, иногда переводимый как «молодежные книги». Это — развлекательное исполнение куплетов под аккомпанемент трехструнных инструментов. Первоначально *цзыди шу* сочинялись непрофессиональными исполнителями во время вечеринок в знаменных домах. Постепенно подобные куплеты перешли в репертуар китайских профессиональных актеров, и поэтому они в основном известны в записях на китайском языке. Однако существуют редкие тексты смешанного маньчжуро-китайского *цзыди шу*, в которых переме-

жаются китайские и маньчжурские слова, но при этом за основу берется синтаксический порядок маньчжурского предложения.

Этот жанр относится к простонародной литературе и до недавнего времени не привлекал внимания исследователей. Существует две версии возникновения этого жанра. По первой считается, что цинские *цзыди шу* уходят своими корнями к традиционным китайским *бяньвэнь* 變文 — буддийским рассказам, состоящим из комбинации поэтического и прозаического текста и возникшим в период Тан (618—906). Позднее их сюжетами стали рассказы о героях романов «Троецарствия» или «Речные заводы». В свою очередь, танские *бяньвэнь* стали основой для развития, с одной стороны, прозаического жанра *шошу* 說書, в котором основным становится прозаический текст. От них развились *хуабэнь* 話本, а затем и китайский классический роман. С другой стороны, развитие поэтической и песенной составляющей *бяньвэнь* способствовало возникновению жанра *таньцзы* 彈詞 (на юге) и *гуцы* 鼓詞 (на севере). Одной из форм *гуцы* были песни *дагу* 打鼓 («бить в большой барабан»), которые распевались исключительно на севере Китая. Исследователи считают, что именно мелодии *дагу* послужили прообразом для *цзыди шу*. Однако *дагу* исполнялись исключительно женщинами, а *цзыди шу* — только мужчинами. Китайские ученые полагают, что из старого *гуцы* возникли *цзыди шу*, которые назывались *бацзи цзыди шу* 八旗子弟书 (“книги восьмизнаменной молодежи”), *цзы ди дуань* 子弟段 (молодежные куплеты), *цин инь цзыди шу* 清音子弟书 (молодежные книги по-маньчжурски). В результате появился смешанный китайско-маньчжурский литературный жанр [3, с. 965].

Американский ученый Стефан Вэдлей считает, что *цзыди шу* являются собственно маньчжурским песенным жанром, независимо от того, насколько они отражают маньчжурскую народную песенную традицию или насколько было сильно влияние китайского жанра *дагу*. Дело в том, что они оба были распространены на одной и той же территории — на севере страны от Пекина до Шэньяня. Важно то, что *цзыди шу* возникли в начале правления Цяньлуна (1736—1796) и исчезли в начале XX в. с падением маньчжурской династии. Забвение этого жанра в республиканский период связано с отрицанием всего того, что имело отношение к бывшей правящей династии тем более, что сам жанр возник среди маньчжурской элиты [4, с. 2].

Тем не менее, в библиотеках Пекина, Шанхая и на Тайване сохранились большие коллекции *цзыди шу*. В 1980-х гг. стали издаваться сборники маньчжурских *цзыди шу*. Составители одного из них Гуань Дэ-дун и Чжоу Чжунмин объясняли цель своего издания как публикацию фольклора маньчжурского национального меньшинства, культуру которого следует изучать наравне с культурами других народов Китая [5]. Именно так отмечено

и в последнем сборнике *цзыди шу* «Маньчжурская песенная литература: сто драгоценных *цзыди шу*» [6, с. 1—6].

Цзыди шу по форме схожи с *гуцы* и с *дагу*. Строка состоит из семи иероглифов, иногда с дополнительными иероглифами. Главное в том, чтобы строчки рифмовались через одну.

Выделяется четыре источника сюжетов *цзыди шу*: 1. короткие рассказы или *бицзи* 筆記 цинского периода; 2. пьесы *цзацзюй* 雜劇 эпох Юань, Мин и Цин; 3. темы пекинской оперы; 4. описания жизни современного цинского общества или бытовые истории и анекдоты. Среди сюжетов *цзацзюй* и пекинской оперы преобладали темы китайских классических романов «Троецарствие», «Речные заводи» и «Сон в красном тереме». По мелодии и тематике исследователи подразделяют *цзыди шу* на западные и восточные, считая, что западные посвящены любовным историям, а восточные — преданным министрам и почтительным сыновьям, а также пересказам конфуцианских притч.

Обычно *цзыди шу* исполнялись двумя людьми: один из них играл на трехструнном *сансяне* 三絃, а второй пел. Мелодии были медленными и тягучими. Ноты мелодий, фактически, не сохранились, и сейчас уже нет исполнителей *цзыди шу*, поэтому возможны только литературоведческие исследования.

Большинство из сохранившихся текстов записано по-китайски или являются параллельными китайско-маньчжурскими текстами. Тем не менее, до нас дошли и двуязычные тексты, когда маньчжурское слово вставляется в китайскую строку по смыслу и с соответствующими грамматическими показателями. В чисто китайских *цзыди шу* маньчжурские слова переводятся на китайский язык или транскрибируются китайскими иероглифами.

Два текста *цзыди шу* были опубликованы американским ученым Стефаном Вэдди в 1991 г. Ксилографический оригинал первого текста хранится в Академии Синика на Тайване, ксилограф второго текста — в библиотеке японского университета Тэнри [4].

Примером исторической *цзыди шу* является «Солоянь охраняет заставу» 梭羅晏查閱演, она написана полностью по-китайски. Героем этого сюжета является наследник ханьского престола по фамилии Лю и имени Тан-цзянь 劉唐建, который в одиночестве странствует по северным степям. Заблудившись ночью, он засыпает у большого камня, где его находит стражник Солоянь, патрулировавший окрестности лагеря северных варваров, в котором находится молодая правительница. Разбудив принца, Солоянь начинает его грубо расспрашивать, говоря на маньчжурско-китайском наречии:

Транскрипция:

Na nanfan-de manzi gebu (= gebu — имя) ai (=ai — какой)

Ai (=ai — какой) hala (=hala — фамилия) ni yaoshi shuo shi niu ma zhu yang

Xi (=si—мы) *wei* (=wei — чей) *ju* (=jui - сын) *xini* (=sini) *ama* shi he ren ye.
Ya ba-yi (*ya ba-i*=откуда) *ni-ya-la-ma* (=niyalma — человек) *zhu zai na xiang*
Wu-du (=udu — сколько) *se* (лет) *shi qishi bqshi huo san liang sui*
Ai (=ai— какой) *a-ni-ya*(=aniya — год) *shi gour tuzi he xiao hou wang*
Ai-bi-qi (=aibici — откуда) *ji-he* (=jihe — пришел) *shi wang he chuqu*
Zui yaojin xini (=sini — твой) *ba-de* (=bade— место) *ke youle qifang*

Перевод:

«Как зовут того южного варвара?

Какая фамилия? Должен прямо сказать Ню, Ма, Чжу или Ян.

Чей ты сын, кто твой отец?

Откуда ты родом и где твоя деревня?

Сколько тебе лет? Семьдесят или восемьдесят? Или два-три года?

Какого года рождения? Год собаки, кролика или маленького царя обезьян?

Откуда пришел и куда направляешься?

Самое важное, есть ли в твоём доме женские покои».

Здесь мы видим, что маньчжурские слова транскрибированы китайскими иероглифами и без знания маньчжурского языка этот отрывок *цзыди шу* непонятен.

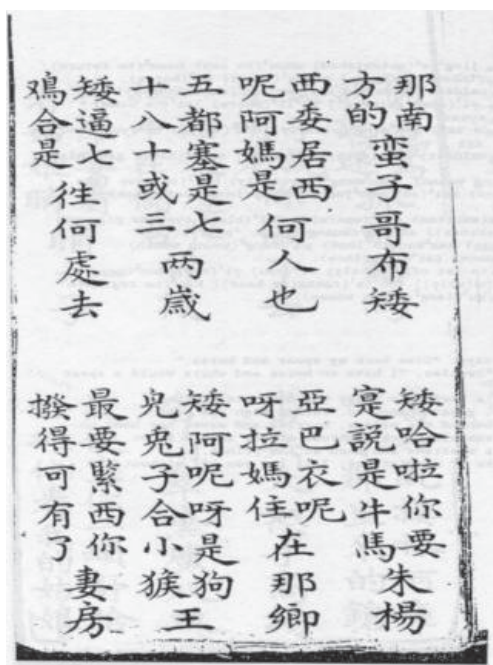


Рис. 1 [4, с. 82]

История имеет счастливый конец: принц рассказывает правительнице о себе, он поражен красотой девушки и предлагает ей стать его женой.

Наиболее популярным примером этого жанра является «Молодежная книга о том, как ели краба» (*Катури чжэтэрэ* 子弟書). Даже само название отра-

жает двуязычный характер текста, фабула которого довольно проста: однажды маньчжур, женившийся на китаянке из деревни (которая довольно быстро учится говорить по-маньчжурски), покупает краба. Оба героя не знают, как его приготовить, а сварив его, не знают, как его съесть. Жена обвиняет мужа в том, что он купил непригодную для еды вещь, и начинается семейная ссора. На помощь приходит соседка-маньчжурка, которая учит героев, как есть краба, и мирит супругов.

Текст написан частично по-маньчжурски, частично по-китайски, при этом рядом с маньчжурскими словами дается перевод на китайский язык. Текст начинается вступлением в 12 строчек, передающим настроение всего последующего рассказа:

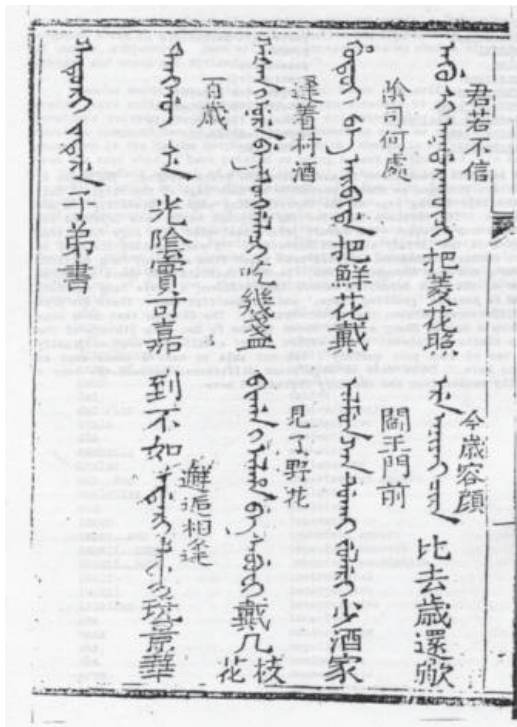


Рис. 2 [4, с. 8]

Транскрипция:

Katuri jetere zidi shu

Tanggû se guangyin shi ke jia

Dao bu ru ederi tederi wan jing hua

Gašan-i nure be tunggalaci ci ji zhan

Bigan-i alaha be sabufi dai ji zhi hua

Hutu-i ba aibide ba xianhua dai

Ilmun han dukai juleri shao jiuja

Agu si akdarakû ba linghua zhao

Ere anyai cira bi qu sui hai rua //

Huangyan be lashalafi shi shaoxu

Jielian zhe katuri jetere xiao haha

Suiran shi ji ju an-i gisun pingchang de hua

Dao zhi pa injeme genehei xiao de zui fa

Перевод:

«Цзыди шу о том, “Как ели краба”.

Прожить сто лет — это достойно похвалы.

Это не то же самое, что кувыркаться в цветах.

Если случайно подвернется деревенское вино,
то выпей несколько чашек.

А если найдешь полевые цветы, то вставь их в прическу.

В мире духов разве можно носить живые цветы?

Перед воротами дворца Илмунь хана нет пивных.

Господин, если не веришь, посмотри в зеркало:

Твое лицо стало дряхлее по сравнению с прошлым годом.

Если убрать грубые слова, то этот стих станет коротким

Слушая “Как ели краба”, будешь все время смеяться.

И хотя встречаются слова из просторечия,

Боюсь, что будешь смеяться, пока рот не устанет».

Далее начинается само повествование:

«Жил-был один господин, я не знаю ни его фамилии,

Я также не знаю его звания.

Я не знаю, к каким войскам он принадлежал:

маньчжурским, монгольским или китайским.

Конечно, не знаю, к какой роте и какому знамени он принадлежал.

Он жил в деревне два с половиной года

И взял себе в жены женщину из этих мест.

Он даже не спросил ни ее фамилии, ни ее имени,

ни из какого дома эта женщина,

Только лишь (просто) привел в свой дом.

У этой женщины был незаурядный ум и острый язычок,

Она через полгода научилась говорить по-маньчжурски.

Она также любила посмеяться и пошутить,

И, в конце концов, стала полу-маньжуркой и полу-китайкой.

Неожиданно наступил год засухи и голода,

Было трудно найти еду и одежду.

Не было другого выхода, как переехать в город».

Муж на рынке покупает живого краба, но супруги не знают, как его приготовить. Очень подробно и с юмором описывается, как супруги пытаются сварить живого краба, который убегает от них. Наконец они его ловят и варят, но не знают, как есть его палочками. Им на помощь приходит знатная соседка-родственница, и в тексте дается очень подробное описание ее нарядов, о том,

как она готовится выйти на улицу, как прохожие глазают на красавицу. Соседка показывает, как руками надо разламывать краба и вынимать из панциря мясо. Все остаются довольными.

Безусловно, подобный развлекательный сюжет из повседневной жизни городских маньчжуров вызывал смех и удовольствие публики в чайных домах, где читались *цзыди шу*.

В заключении можно сделать вывод, что *цзыди шу* наглядно иллюстрируют тот факт, что знаменные маньчжуры столицы в XVIII—XIX вв. были билингвами и смешивали китайский и маньчжурский языки, так как подобный текст должен был быть не только составлен, но и понят аудиторией. Более того, к восьмизнаменным солдатам и офицерам относились не только маньчжуры, но китайцы и монголы, и все они должны были знать маньчжурский язык. Известно, что на получение военной и гражданской должностей они сдавали государственный экзамен по маньчжурскому языку вплоть до конца XIX в. Обычными слушателями *цзыди шу* были завсегдатаи чайных домов Пекина, Шэньяня и других городов, где были расквартированы восьмизнаменные войска. Жанр *цзыди шу* может быть интересен историкам и этнографам, т.к. в нем отражены реалии повседневной жизни знаменных, даны очень колоритные описания бытовых ситуаций. Эти тексты могут быть интересны литературоведам и лингвистам, поскольку в них мы видим образцы соединения разных языковых систем — аналитического и агглютинативного языков.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Pang T.A. The Manchu Script Reform of 1632: new data and new questions // *Studia Orientalia* 87. Helsinki, 1999. С. 201—206.
2. Пан Т.А. Маньчжурские письменные памятники по истории и культуре империи Цин XVII—XVIII вв. СПб, Петербургское востоковедение, 2006. 228 с. с илл. (*Orientalia*).
3. Лю Сяо-мэн. Циндай Бэйцзин цижэнь шэхуй (Знаменное общество в Пекине при династии Цин). Бэйцзин: Чжунго шэхуй кэсюэ чубаньшэ, 2008. 1074 с. 劉小萌。清代北京旗人社会。北京：中国社会科学出版社，2008年。1074頁。
4. Wadley Stephen A. The Mixed-Language Verses From the Manchu Dynasty in China // *Papers on Inner Asia*, № 16. Bloomington: Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies, 1991. 115 p.
5. Гуань Дэ-дун. Чжу Чжунмин. Цзыди шу цун чао (Собрание *цзыди-шу*). Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1984. 832 с. 关德栋，周中明。子弟書叢鈔。上海：古籍出版社，1984年。832頁。
6. Чжан Шоу-цун. Маньцзу шочан вэньсюэ: цзыди шу чжэньбэнь бай чжун (Маньчжурская песенная литература: сто драгоценных *цзыди шу*) Пекин: Миньцзу чубаньшэ, 1999. 6+581 с. 張壽崇。滿族說唱文學：子弟書珍本百種。北京：民族出版社，1999年。6+ 581頁。

Т.К. Карпова

НИУ Высшая школа экономики (СПб)

ОТСЫЛКИ К КИТАЙСКОЙ КОСМОГОНИИ, КЛАССИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ И КУЛЬТУРЕ В ИНТЕРНЕТ-НОВЕЛЛЕ МО-СЯН ТУН-СЮ «БЛАГОСЛОВЕНИЕ НЕБОЖИТЕЛЕЙ»

«С благословения небожителей
никакие запреты неведомы»
天官賜福百無禁忌

Мо-сян Тун-сю
«Благословение небожителей»



Успех китайской интернет-литературы (и, в частности, веб-новелл) был бы невозможен без богатого содержания, которым ее наполнила традиционная культура ханьцев и многочисленных малых народностей Китая. Корни многих китайских веб-новелл растут из почвы китайской традиционной культуры. И в одеяниях персонажей, и в элементах вымышленных миров, и в стиле самого повествования авторы сохраняют яркий китайский колорит и присущую китайскому изобразительному искусству эстетику. Наиболее успешные авторы интернет-литературы щедро черпают вдохновение из традиционных мотивов, внедряют саму их суть в свои сюжеты и, сохраняют и наследуют в своем литературном творчестве культурное наследие Китая [1].

Обычно центральной линией веб-новелл является история главного героя, и авторы зачастую наделяют своих героев чертами, которые исконно ценились в традиционном китайском обществе: любовью к свободе, стремлением к самостоятельности, смелостью и самоотверженностью, активной жизненной позицией, они демонстрируют конфуцианскую выдержку и гуманность, даосское смирение перед тяготами мирской жизни и буддистскую любовь ко всему живому. Например, главный герой произведения «Накануне ночи»

(«Цзян е» 將夜, автор Мао-ни 貓膩), является опорой всего государства, он защищает Родину, борется за национальную справедливость, готов сражаться за чужие жизни, рискуя при этом своей собственной. В произведении «Список Ланъя» («Ланъя бан» 琅琊榜, автор Хай-янь 海宴) повествуется о том, как герой выступает за восстановление справедливости, с мудростью, присущей лучшим китайским стратегам, планирует праведную месть. Веб-новелла «Цзы Ян» 紫陽 (автор Фэн-юй Цзю-цю 風樂九秋) воспекает честность и справедливость, сыновью почтительность, доброту и гуманность, возвышенные нравственные качества.

В последние годы широкое распространение получили различные китайские веб-новеллы за рубежом, и одним из примеров такой популярности стала веб-новелла Мо-сян Тун-сю 墨香銅臭 «Благословение небожителей» (Тянь гуань цы фу 天官賜福). В данной статье автор, являющийся также основным переводчиком серии «Благословение небожителей» в России (консультант в первом томе, начиная со второго тома — переводчик), предпримет попытку расшифровать культурный код, заключенный автором в произведении, а также проанализировать то, насколько мир, воссозданный автором в новелле, коррелирует с древним Китаем.

Четыре стихии/образа (сы сянь 四象) и четыре зла (сы сюн 四凶) (вероятно — предводители жестоких племен во времена правления легендарных императоров Яо и Шуня)

Первая и очевидная отсылка к мифологии древнего Китая, с которой мы сталкиваемся в книге — это «Четыре великих бедствия» (Сы-да-хай 四大害), четыре главных антигероя мира Небожителей: Искатель цветов под кровавым дождем (Сюэ-юй тань-хуа 血雨探花), Зеленый фонарь, блуждающий в ночи (Цин-дэн е-ю 青燈夜遊), Черная вода — гибель кораблей (Хэй-шуй чэнь-чжоу 黑水沈舟) и Несущий беду в белых одеяниях (Бай-и хо-ши 白衣禍世). Внимательный читатель заметит, что в имени каждого из демонов присутствует цвет — красный, зеленый, черный и белый, и в этом мы можем усмотреть связь с символами четырех китайских стихий (чёрная черепаха, обвитая змеей Сюань-у 玄武, зеленый дракон Цин-лун 青龍, белый тигр Бай-ху 白虎 и красная птица Чжу-цюэ 朱雀). Возможно, эти мифические животные являются олицетворением мощи каждого из демонов.

Однако по характеру и пристрастиям Четыре великих бедствия ближе к четверем свирепым мифическим животным «Книги гор и морей» (Шань хай цзин 山海經): пятый сын дракона Тао-те 饕餮, тигр с лицом человека Тао-у 梼杌, воплощение хаоса Хунь-дунь 混沌 и волшебный бык Цюн-ци 窮

奇) [2, с. 460, 473, 475]. Сравнивая демонов одновременно с символами четырех стихий и четырех зол, автор успешно воплощает традиционную концепцию *инь-ян*, подчеркивает двойственность характера всего живого, а также тонкую нить между злом и добром.

Обжорство Черной воды (Хэ Сюань 賀玄) можно сравнить с жадностью мифологического животного Тао-те [3, с. 640—641]. Сварливость Зеленого фонаря (Ци Жун 戚容) же можно сравнить с человеком-зверем Тао-у, которого описывают в «Комментариях Цзо» (Цзо чжуань 左傳) следующим образом: «Не поддается воспитанию, не внимлет человеческой речи, упрям и лжив, нагл и беспардонен, часто идет против воли Неба» [3, с. 639—640].

В «Записях о пяти императорах» (У ди бэнь цзи 五帝本紀) из «Исторических записок» (Ши цзи 史記) Хунь-дуня называют жестоким зверем, «скрытным и опасным, гнусным и бесчеловечным» [4, с. 609; 3, с. 638—639]. В книге Небесный владыка Цзюнь У 君吾 выдает себя за безликого Несущего беду в белых одеяниях, любая внешняя оболочка, маска в китайской культуре неизменно связана с фальшью. В «Алмазной сутре» (Цзинь ган цзин 金剛經) говорится: «Все, что имеет облик, фальшиво. Тот, кто видит подлинную суть вещей, а не их внешний облик, способен увидеть и Будду Жулай» [5, с. 9]. Цзюнь У думает, что он постиг бренность жизни, стоит выше всего живого, но на самом деле он погряз в хаосе, перестал отличать зло от добра, правду от неправды, задумал стереть человечество с лица земли. В китайской культуре отсутствие лика (у сянь 無相) также трактуется как отсутствие человеческой помощи или отсутствие «счастливого вида» (черт внешности, которые, по поверьям, приносят счастье). Возможно, здесь присутствует скрытый намек на то, что Цзюнь У одинок и его никто не понимает.

Цюн-ци древние китайцы представляли в качестве тигра с крыльями, вот как его описывают в «Комментариях Цзо» (Цзо чжуань 左傳): «...ненавидит искренность, почитает злоязычие, дела его расходятся с речами, защищает обманщиков и считает клевету высшей добродетелью» [3, с. 639]. В легендах часто описывается, как он прилетает на поле боя и сжирает ту сторону, которая права, а еще откусывает носы искренним и честным людям. А вот если человек делает что-то дурное, то Цюн-ци посылает ему дичь в качестве награды [Там же]. В «Благословении небожителей» (Тянь гуань цы фу 天官賜福) один из представителей «хороших» героев дает Хуа Чэну 花城 (Искателю цветов под кровавым дождем, Сюэ-хэй тань-хуа 血雨探花) такую оценку: «Он еще и отправил ко мне своего подчиненного, чтобы передать, что раз я могу съесть всю семью свиньи (демона), то и демон имеет полное право расправиться со всей моей семьей... Сами подумайте, ну что за абсурд?» На самом деле, в глазах когорты «хороших» героев Хуа Чэн — это как раз нечто, выдающее черное за белое, наказывает добро и поощряет зло.

География

По словам автора произведения, Мо-сян Тун-сю 墨香銅臭, один из главных героев — Хуа Чэн 花城 — родился в Шанхае. Частично это связано с тем, что характер и образ героя сформировались в ее представлении, когда она путешествовала в Шанхае. Но есть здесь и намек на проживавшее в районе современного Шанхая племя, к которому, возможно, относился Хуа Чэн.

В древности народности, которые проживали на юге, на морском побережье, называли «юэ» 越, а народность, жившую на территории современного Шанхая — «уюэ» 吳越. Так как люди уюэ в основном трудились в море, они коротко стригли волосы и часто меняли прически, что в древности было большой редкостью. Вероятно, отсюда проистекает любовь Хуа Чэна к смене разных обликов и нарядов. У народности уюэ также был обычай нанесения татуировок, чаще всего они рисовали на телах драконов, веря, что это защитит их от нападения водяных змей. Также уюэсцы приносили неуставленные жертвы, что значит, что они приносили жертвы тем богам, которые не входили в «официальный» государственный список почитания, вероятно, это связано с распространением среди них шаманизма.

Залив Ланэрвань 郎兒灣, о котором упоминается в связи с государством Сяньлэго 仙樂國 — это морской залив, морскую воду нельзя пить или поливать ей посевы, именно поэтому страна страдает от засухи, и распространена практика продажи воды. Раз государство Сяньлэго 仙樂國 расположено на равнине Чжунъюань 中原 (об этом автор упоминает в книге), и при этом примыкает к морю, то, вероятно, оно находилось в районе современных провинций Хэнань 河南 и Шаньдун 山東. Автор отмечает, что в государстве Сяньлэго 仙樂國 в целом преобладает ханьская 漢族 культура, но при этом царят странные нравы, вероятно, что на самом деле это — культура восточных варваров «и» 夷. У восточных варваров тотемным животным служила птица, возможно, именно поэтому Се Лянь 謝憐, играя роль воина, порадовавшего богов, одет в наряд, рукава которого украшены перьями.

Также важно отметить, что основным племенем восточных варваров было племя, носившее фамилию Фэн 風. Восточные варвары славились своим умением стрелять из лука, и даже сам иероглиф варвар «и» 夷 состоит из элементов «лук» и «человек». Один из второстепенных героев новеллы, слуга Се Лянь — Фэн Синь 風信, носит ту же фамилию, что вышеупомянутое племя, и тоже отличается особым талантом к стрельбе из лука.

В те времена культура восточных варваров значительно превосходила по степени развития остальные культуры, и была одним из важных источников развития китайской цивилизации. Восточные варвары создали древнейшую письменность чанлэ 昌樂, изобрели технику медного литья и первобытную

календарную систему. В районах проживания восточных варваров можно было увидеть развитую архитектуру, они изобрели технологии виноделия и разработали систему ритуалов, а их тонкая чёрная керамика, которую за хрупкость прозвали «керамикой яичной скорлупы» (*дань кэ тао* 蛋壳陶) — это часть ценнейшего мирового культурного наследия.

Три ограды (участки, составляющие части звездного неба) (*сань юань* 三垣) и три звезды (*сань син* 三星)

При рождении Се Ляня 謝憐 (и Цзюнь У 君吾) на небе Марс находился в созвездии Синь 心 (сердце), древние китайские астрологи трактовали этот феномен как предвестие того, что правителя ожидает бедствие. Созвездие Синь 心 у древних китайцев символизировало императорскую семью, второй из трёх участков центральной области звёздного неба — это императорский дворец на небесах. Марс символизирует войну, смерть, он способен сбить с толку и ввести в заблуждение. Но Се Лянь также может сопоставляться с одним из трех звездных старцев — Фу-сином 福星 (Звезда счастья). В народной религии Фу-сина соотносили с Небесным чиновником Тянь-гуанем 天官 — одним из Трёх чиновников (*сань гуань* 三官). Его изображают в одежде чиновника со свитком с надписью «Небесный чиновник дарует счастье» (*Тянь гуань цы фу* 天官賜福) [6, с. 648]. На народных картинах-нянь-хуа Фу-син держит в руках символы счастья — ребенка, драгоценности и парные новогодние надписи, именно эти дары люди и называли «благословением небожителя». Здесь можно сразу же обнаружить и еще одну отсылку — Се Лянь на церемонии поклонения небесам ловит маленького ребенка (Хуа Чэна), упавшего с башни, в чем можно также усмотреть отсылку к образу Фу-сина. Даосы часто сравнивают сердце человека с кораллами [7, с. 358], о сердце Се Ляня 謝憐 можно сказать, что его украл Хуа Чэн 花城 (он и действительно украл его коралловую сережку).

Сам культ счастливой звезды Фу-син 福星 в Китае происходит от поклонения в древности Юпитеру, Юпитер также называли годовой звездой Суй-син 歲星, потому что он делал полный цикл за двенадцать лет. В эпоху Тан 唐 бога планеты Юпитер начали считать злым и опасным, люди стали его избегать и побаиваться, и решили просить благословения у других богов. Но позже даосизм вновь восстановил его культ, принес с собой концепцию «благословения небожителей». Так и Се Лянь 謝憐 — восемьсот лет назад он вознесся на небеса, но из-за Несущего беду в белых одеяниях утратил добрую славу и превратился в Бога поветрия (несчастья), но позже они с Хуа Чэном вновь стали богами, которым люди молятся о счастье.

В том, что Хуа Чэн 花城 говорит, что он в семье «третий» (и позже Се Лянь начинает называть его Сань-ланом 三郎), возможно, присутствует намек на три звезды Шэнь-сю 參宿三星. «Шэнь» 參 означает три, в древности в созвездии Шэнь 參 было только три звезды, те, что горят на поясе Ориона, их еще называют «звездами полководца». Позже к ним добавили еще семь звезд и они сформировали созвездие Ориона, это самое яркое созвездие на зимнем небосводе. Созвездие Синь 心 (или Шан 商, к которому относится Се Лянь) принадлежит к созвездию Скорпиона, и ярче всего горит летом. В китайском языке есть устойчивое выражение «далеки, как Шэнь и Шан» 動若參商, оно означает, что кого-то разделяет долгая разлука. И действительно, Хуа Чэну пришлось ждать Се Ляня восемьсот лет.

Город призраков и его обитатели

Лан Цянь-цю 郎千秋 является богом войны Востока, его почетный титул — Ваше высочество Тай-хуа 泰華殿下, в этом титуле зашифрованы две горы — Тайшань 泰山 и Хуашань 華山 — две из Пяти священных гор [8, с. 606; 9, с. 655]. В книге упоминается мост Иняньцяо 壹念橋, что находится к югу от Хуанхэ 黃河, возможно, на самом деле это — мост Найхэцяо 奈何橋 на горе Тайшань. Река Тунтяньхэ 通天河 на горе Тайшань проистекает из Южных небесных ворот 南天門 (последних ворот на пути к вершине горы). Эти последние ворота можно сравнить с чистилищем (границей *инь* и *ян* 陰陽 — света и тьмы), через которое в китайской преисподней течет река Найхэ, и на ней стоит мост Найхэцяо — мост между миром мертвых и живых [10, с. 207—213]. Главная часть Города призраков (Гуйши 鬼市) в книге тоже находится на востоке. Древние китайцы верили, что гора Тайшань является олицетворением загробного мира, а у холма Хаоли рядом с ней собирались души умерших [8, с. 606]

Легенды рассказывают, что рядом с мостом Найхэцяо стоят три камня, которые способны запоминать все, что происходит, как и серебряные бабочки Хуа Чэна. А на мосту живет богиня Мэн-по 孟婆, что готовит суп (по другим преданиям — чай) забвения [10, с. 303—304]. Говорят, что это на самом деле — Мэн Цзян-ньюй 孟姜女 (персонаж легенды о том, как девушка слезами расторгала Великую стену и та расступилась).

Есть история о том, как Гу Шэн 葛生 вернулся в мир живых, связанная с Мэн-по. У певицки Лань Жуй 蘭蕊 была младшая сестра Юй Жуй 玉蕊, писаная красавица, они с Гу Шэном полюбили друг друга, но Гу Шэн был слишком беден, и не мог взять ее в жены. Потом Лань Жуй умерла от болезни, а Гу Шэн, поняв, что не в силах обеспечить Юй Жуй, покончил с собой. Но когда он уже должен был выпить супа, сваренного Мэн-по, его остановила Лань Жуй, ока-

зывается, у Мэн-по были какие-то дела, и она поручила Лань Жуй приглядеть за супом. Лань Жуй уговорила Гу Шэна вернуться в мир живых, и тот последовал ее уговорам. Отсылку к этой истории можно проследить в отношениях между второстепенными героями новеллы Фэн Синем и Цзянь Лань 劍蘭. Фэн Синя ждет большое будущее, он должен вернуться к своим друзьям Му Цину 慕情 и Се Ляню, а не терять время с опустившейся Цзянь Лань, и в итоге она принимает решение исчезнуть.

Денно и ночью мост Найхэцяо охраняют Духи дневного и ночного дозора (Жи-ю-шэнь 日遊神 и Е-ю-шэнь 夜遊神). Ци Жуна называют Зеленым фонарем, блуждающим в ночи, вероятно, его прототип — это Дух ночного дозора — Е-ю-шэнь 夜遊神. Согласно легендам, дух этот представлял собой существо из сросшихся воедино братьев, что служили Небесному императору (Тянь-ди 天帝) и несли дозор в человеческом мире под покровом ночи [10, с. 143—145]. Возможно, Ци Жун не последним присоединился к лагерю Цзюнь У, а служил ему изначально. Поэтому он и обладал такой большой мощью, повелевал полчищем мелких демонов и мог спокойно есть людей. В народе считалось, что Дух ночного дозора справедлив и добр, и приглядывает в человеческом мире за балансом добра и зла. Однако эти братья все же были порождением тьмы, те, кто попадался им на пути, плохо заканчивали, многие, кто просто их увидел, падали замертво.

Отражение даосских представлений о природе государства

Основу концепции управления государством у даосского философа Лао-цзы 老子, составляет принцип недеяния (у вэй 無爲), которым должны руководствоваться мудрые правители («Дао дэ цзин» 道德經, чжаны 2, 3, 37, 57, 61—64) [11, с. 459—460, 468, 473—475]. Идеальным для правителя считается не вмешиваться в дела государства, пускать все на самотек, позволять всему идти естественным путем. Именно с этой концепцией мы встречаемся во втором томе новеллы «Благословение небожителей», когда государство Сяньлэ оказывается на грани гибели, но все убеждают Наследного принца Се Ляня не вмешиваться в ситуацию и позволить произойти тому, что предначертано. Не в силах наблюдать, как страдает его народ, он все же идет против этой доктрины и предпринимает ряд благих поступков, которые, однако, лишь усугубляют положение. Это прекрасно иллюстрирует принцип даосизма, согласно которому спокойное правительство делает народ простодушным, а деятельное правительство делает народ несчастным (чжаны 3, 57, 65) [11, с. 460, 473, 475].

Интересна попытка автора воссоздать в произведении своего рода копию даосского бюрократического аппарата, подробнее о котором можно прочитать в статье С.В. Филонова «Хочу я служить *шидичэнем* в рассветном дворце

императорском...» [12]. Жизнь небес, на которые возносится главный герой новеллы, бюрократизирована, и небожители-сяни 仙 именно служат, занимая разные чины, выполняя различные задачи, и могут получать «повышения» или «понижения» (вплоть до ссылки обратно в мир людей). Система поощрения небесных чиновников представляет собой накопление добродетелей, которые можно обменивать на определенные блага, а также делиться ими с другими небожителями. С особым юмором обыграна система внутреннего общения, в которой небожители могут делиться добродетелями — она воспроизводит современный китайский мессенджер Вичат 微信, в котором пользователи рассылают хун бао 紅包 — красные конверты с деньгами.

Нефритовый град — небесная столица Сяньцзин 仙京 — представляет собой некую систему присутственных мест небесных чиновников, и делится на средние и верхние небеса. За наиболее крупными небожителями закреплены небесные дворцы, в которых также могут служить младшие боги-помощники. Добродетели, которые зарабатывают такие младшие боги, также засчитываются за дворцом их высшего руководства. Такое устройство полностью отражает представление ранних школ даосизма о бюрократическом аппарате на небесах, приведенное, в частности, в «Пресветлом кодексе четырех пределов» (*Си цзи мин кэ* 四極明科) [12, с. 151].

В заключение хотелось бы отметить, что за годы появления и бурного развития сетевой литературы Китай и китайское общество прошли процесс от ее непонимания и неприятия вплоть до адаптации тренда на веб-новеллы к государственным инициативам и программам. Сейчас китайская интернет-литература уже не просто существует для какого-то узкого круга читателей, а служит визитной карточкой страны за рубежом, инструментом мягкой силы Китая, она знакомит иностранную аудиторию с особенностями китайской культуры, религий, мифологии и космогонии, прививает интерес к Китаю и китайскому языку, формирует положительный имидж страны.

В первой печати тираж первого тома «Благословения небожителей» Мосян Тунсю в России составил 40000 экземпляров, второго тома — 100000 экземпляров. Это беспрецедентные цифры для китайской литературы в России — такой популярностью не может похвастаться ни один другой китайский писатель, переведенный на русский язык. Причины такого успеха кроются не только в тонко прописанных персонажах, глубокой психологичности сюжета, но и в уникальной атмосфере китайской традиционной культуры, которая не просто погружает читателя в выдуманный мир новеллы, а, выполняя развлекательную роль, совмещает ее и с обучающей. Даже при поверхностном анализе отзывов, которые получил перевод первых двух томов книги в рунете, можно сделать вывод, что русский читатель хорошо подготовлен, мотивирован на получение из произведения информации о Китае, а также имеет

запрос на дополнительные комментарии и пояснения — относительно лингвистических, культурологических и социально-религиозных особенностей произведения.

В связи с этим мы видим большую важность в том, чтобы знакомить читателя с произведением сразу на нескольких уровнях — сюжетно-событийном, литературоведческом и культурологическом.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Рубец М.В. Интернет-литература в Китае как воплощение кибер-эпохи // Философские проблемы информационных технологий и киберпространства, № 1 (16), 2019. С. 68—87.
2. Каталог гор и морей (*Шань хай цзин*). Предисловие, перевод и комментарии Э.М. Яншиной. М.: Наука-Восточная литература, 1977. 236 с.
3. Ян Бо-цзюнь. Чунь-цю Цзо чжуань чжу (Комментарий Цзо к «Веснам и осеням» с примечаниями). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1981. 1837 с. 楊伯峻. 春秋左传注. 北京: 中華書局, 1981年. 1837頁.
4. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. III. Пер. с китайского, предисл. и комм. Р.В. Вяткина. М., Восточная литература, 1983. 944 с.
5. Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. М.: Восточная литература РАН, 2000. 799 с.
6. Рифтин Б.Л. Фу-син // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко; ИДВ. М.: Вост. лит., 2006. Т. 2. Мифология. Религия / ред. М.Л. Титаренко, Б.Л. Рифтин, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов, Д.Г. Главева, С.М. Аникеева. 2007. С. 648.
7. Белая И.В. Образы «Инь фу цзина» в даосском учении Цюаньчжэнь // Общество и государство в Китае: XLII научная конференция: Ч. 1 М.: ИВ РАН), 2012. С. 354—365.
8. Рифтин Б.Л. Тайшань // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко; ИДВ. М.: Вост. лит., 2006. Т. 2. Мифология. Религия / ред. М.Л. Титаренко, Б.Л. Рифтин, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов, Д.Г. Главева, С.М. Аникеева. 2007. С. 606—607.
9. Рифтин Б.Л. Хуашань // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко; ИДВ. М.: Вост. лит., 2006. Т. 2. Мифология. Религия / ред. М.Л. Титаренко, Б.Л. Рифтин, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов, Д.Г. Главева, С.М. Аникеева. 2007. С. 665.
10. Сторожук А.Г., Корнильева Т.И., Завидовская Е.А. Духи и божества китайской преисподней. СПб.: КАРО, 2012. 464 с.
11. Лао-цзы. Дао дэ цзин (Трактат о Пути и Доблести). Пер. Г.А. Ткаченко // Люйши чуньцю (Весны и осени господина Люя). Пер. Г.А. Ткаченко. Сост. И.В. Ушакова. М.: Мысль, 2001. С. 459—479.
12. Филонов С.В. «Хочу служить я шидичэнем в Рассветном дворце императорском...» (некоторые аспекты даосской концепции сяня-небожителя) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии, 2009. Т. 10. Вып. 3. С. 141—154.

А.И. Кобзев, Н.А. Орлова

Институт востоковедения РАН

УПРОЩЕНИЕ СЛОЖНОГО ИЛИ УСЛОЖНЕНИЕ ПРОСТОГО: КРИТИКА ПЕРЕВОДОВ ЧЕТВЕРОСТИШИЙ БО ЦЗЮЙ-И



Поэзия в Китае издревле считалась высшим проявлением не только литературы и искусства, но и образованности и просвещённости, т. е. культуры в целом. Получение учёных степеней и чиновничьих должностей определялось государственными экзаменами на знание прежде всего поэтической классики. Писанием стихов гордились китайские императоры и коммунистические лидеры КНР, используя их как в эстетических, так и в политических целях. Поэтому достаточно полный и адекватный по форме и содержанию перевод китайской классической поэзии и её современное научное исследование — необходимый компонент изучения истории и культуры Китая.

Выдающийся немецкий востоковед-энциклопедист В.Г. Грубе (Wilhelm Grube, 1855—1908) утверждал, что в эпоху Тан (618—907) «китайская цивилизация достигла такой высоты, на которой она никогда не стояла ни до этого времени, ни впоследствии. ...И этим ореолом, который всё ещё не потух, Китай обязан главным образом своим поэтам. Это было время расцвета китайской лирики, её третий и последний период и, вместе с тем, высшая точка её развития. Не только в Китае, а, вероятно, в такой же высокой степени и в Японии «стихотворения времени Тан», *Тан-ши*, стали общим достоянием всех образованных людей; они считаются классическими, и на них смотрят ещё теперь как на лучшие образцы этого рода. Таким исключительным положением они обязаны не новизне предмета и даже не поэтиче-

скому содержанию [...], а только совершенству формы, которой завершился переход от народной поэзии к художественной» [1, с. 55].

Диаметрально противоположную позицию выразил в первых на русском языке специальных работах об одном из крупнейших танских поэтов Бо (в современном произношении Бай) Цзюй-и 白居易 (772—846)¹ главный в СССР исследователь и переводчик его стихотворений Л.З. Эйдлин (1909/1910—1985)². Во введении ко впервые изданному в России накануне образования КНР сборнику стихов Бо Цзюй-и он, с одной стороны, подтвердил сказанное В.Г. Грубе: «Никогда ещё в Китае не бывало такого множества поэтов и учёных, как в танскую эпоху, и никогда ещё литература, всегда почитавшаяся в Китае, не занимала такого большого места в общественной жизни страны, как в это время», — а с другой стороны, заявил, что поэты предшествующей эпохи «шести династий» (лю-чао 六朝, 220—589) «увлекались формой» и создали «правила стихосложения, на основе которых была построена вся танская поэзия», но «поэты молодого танского государства отвергли формальные ухищрения выродившейся поэзии “шести династий” и внесли в китайскую поэзию новое содержание» благодаря тому, что «черпали из животворящего родника народной поэзии, и чем сильнее оказывалась народная струя в творчестве поэта, тем ближе он был народу и тем больше его произведений сберегло благодарное потомство» [7, с. 7, 11—13].

В противовес своему немецкому предшественнику Л.З. Эйдлин утверждал, что поэзия эпохи Тан сильна не формой, а содержанием, и не авторским началом («художественностью»), а фольклорным («народностью»), наивысшим проявлением чего стало творчество «народного поэта Бо Цзюй-и». В период ожесточённой борьбы с формализмом в СССР и установления «народной республики» в Китае, явно ассоциируемой с «молодым танским государством», всегда отличавшийся «политической грамотностью» член советской компартии с 22 лет Л.З. Эйдлин в данном построении продемонстрировал очевидную вненаучную мотивацию, также следуя идеологической линии руководства КПК, проводившейся в жизнь начальственным учёным и поэтом, первым президентом Академии наук КНР Го Мо-жо 郭沫若 (1892—1978), которого хорошо знал через общего друга, китаиста и высокопоставленного чиновника Н.Т. Федоренко (1912—2000).

Однако всю эту народолобивую, но надуманную и нелепую конструкцию полностью разрушил простым аргументом в весьма нелицеприятной рецензии на первый сборник переводов Л.З. Эйдлина его учитель академик В.М. Алексеев (1881—1951): «Бо, как известно, писал на языке, состоящем

¹ Подробно о Бо Цзюй-и см.: [2, с. 32—36; 3, с. 522—544].

² О Л.З. Эйдлине см.: см. [4; 5, с. 330—390; 6, с. 521—542].

на 80–90 процентов из слов и словосочетаний, не имевшихся в слышимой речи того времени», т. е. не понятных «народной массе, осуждённой на вечную безграмотность» [8, с. 101, 103]. Подобная энигматичность полуискусственного письменно-литературного языка вэньяня 文言, по справедливому заключению В.М. Алексеева, еще сильнее проявлялась в «четверостишиях (цзюэцзюй — “оборванные/усеченные строфы”), представлявших собой наиболее трудные формы поэтической продукции» [9, с. 256].

Основанная на «предвзятой идее» примитивизирующая трактовка Бо Цзюй-и как классово близкого коммунистам «народного поэта», по мнению самого компетентного рецензента, привела не только к теоретической ошибке, но и к переводческой деформации: «Русский переводчик должен быть прежде всего русским стилистом. Ему, по-моему, не следует действовать на упрощение литературного стиля, повинувшись предвзятым идеям и сведениям о сверхнароचितой, как отмечено в предисловии Л. Эйдлина, “простоте” стихотворного стиля Бо Цзюй-и. Переводчик, однако, не удержался на данной высоте, и стиль его перевода, порой очень тонкий и заботливый, в конце концов есть стиль упрощенческий: поэт скорее пересказан, чем переведён» [8, с. 102].

Эту суровую, но справедливую характеристику можно было бы даже усилить, указав, что предвзятая «народническая» идея искажала не только стиль, но и сам смысл оригинала¹.

Справедливости ради надо сказать, что в кандидатской диссертации 1942 г.², видимо благодаря благотворному влиянию научного руководителя В.М. Алексеева, Л.З. Эйблин призвал «принимать с некоторой осторожностью» слишком смелое заявление о народности Бо Цзюй-и, сделанное Ху Ши 胡適 (1891—1962) в «Истории литературы на государственном языке» (*Го-юй вэнь-сюэ ши 國語文學史*, 1927 г.) в рамках направленной против вэньяня пропаганды байхуа 白話 и теории «байхуазации» (*бай-хуа-хуа 白話化*) литературы в эпоху Тан, согласно которой уже тогда 80–90% четверостиший писались на этом «народном» языке. Еще не ангажированный китайскими коммунистами и находившийся под благотворным влиянием своего научного руководителя, представлявшего всё с точностью до наоборот даже в количественном смысле, Л.З. Эйблин возражал, что «по-настоящему понятными народу в то время могли быть не все четверостишия: из этого числа надо исключить довольно большое число

¹ Подробно см.: [5, с. 357—366; 10, с. 72—73].

² Машинописную рукопись этой весьма труднодоступной диссертации авторам для издания в очередном томе «Архива российской китаистики» любезно предоставил получивший её из личного архива Л.З. Эйдлина И.С. Смирнов (1948 г. р.).

четверостиший, написанных на исторические, философские темы, и наполненных намёками и цитатами» [11, л. 23—24].

В целом же, восприняв от китайских модернизаторов теорию происхождения танских четверостиший *цзюэ-цзюй* 絕句 (буквально «оборванных строк») из жанра *юэ-фу* 樂府 (буквально «музыкальная палата») [11, л. 24], т. е. стихов, собиравшихся императорской Музыкальной палатой (Юэ-фу), учреждённой в эпоху Хань в 114 г. до н.э.¹, и приравняв его к народным песням, Л.З. Эйдлин стал называть народными как *цзюэ-цзюй*, так и «новые юэ-фу» (*синь юэ-фу* 新樂府) Бо Цзюй-и.

Хотя в настоящее время, казалось бы, отсутствуют вненаучные предпосылки для подобных умозрительных построений, всё же иногда они появляются. Например, относительно недавно отечественный и китайский учёные — Р.Ф. Бекметов и Чжан Шу-цзюань — представили танскую поэзию в трактовке Л.З. Эйдлина как «пренебрёгшую формой», «преодолевшую изошрённость предшествующей литературы», «провозгласившую главенство простоты и ёмкой безыскусственности» потому, что «в обжитой, благоустроенной стране люди знают, чего хотят; они не нуждаются в технических выделках, заменяющих собой реальный предмет». Этой весьма сомнительной интерпретации в стиле вульгарного марксизма или писаревского нигилизма, даосизма или легизма они дали вполне положительную оценку: «Так однозначно Л.З. Эйдлин перекидывает мост от уклада социального бытия к стилю литературного почерка, от предельных обобщений к точечному воспроизведению, замечая значительное в малом (тоже, кстати, китайская черта, отражённая во многих трактатах). Вульгарно? Нет, напротив, убедительно. Общество, в конце концов, не абстракция, а в известной мере условие творческой работы, безотчётно преломляющееся на листе бумаге» [13, с. 20].

Соответственно и переводческая практика Л.З. Эйдлина, когда «мысль автора передана без ухищрений и изысканностей» и даже без рифмы, которая, по собственному признанию его поклонников, «проходит красной нитью через весь китайский текст», получает полное одобрение со смелым выводом в примечании: «переводной рифмованный стих вызывает удивление, воспринимается как пережиток некогда могучей культурной архаики» [13, с. 23].

Такой подход в корне противоречит фундаментальному тезису В.М. Алексеева о совершенной неправомерности отказа от рифмы, не компенсируемого никакими другими художественными средствами: «отдалённая проза белых стихов вряд ли отражает стих оригинала, мускулистый, ядрёный, сильный, совершенный» [8, с. 102]. Глава отечественной синологии XX в. не просто провозгласил, но подробно развил это принципиальное

¹ Об этом жанре см.: [12, с. 626—627].

положение: «Если бы перевод Л. Эйдлина был сделан при обязательном учёте достоинств оригинала, то много слов перевода, с первого взгляда незначачих, вялых, монотонных, нерельефных, нехарактерных, скучных, безличных, бесстильных, были бы определённо заменены более сочными, живыми, “новыми”, сильными и стильными. По-моему, и тон и ноты-слова надо было бы искать не в себе, а непосредственно в оригинале. Конечно, все это разными обходными путями, в конце концов, приводит к... рифме, ибо рифмованный оригинал, да ещё в Китае, где рифма сложнее, чем где-либо, да ещё у такого признанного её мастера, как Бо, никак не может распластаться в чужеродный белый стих и в слова, даже сами по себе не дающие ни семантики, ни звучания» [8, с. 103].

Современный поэт Д.Ю. Вонави (Иванов, 1983 г. р.), не высказывая тезисов, опровергающих позицию Р.Ф. Бекметова с Чжан Шу-цзюанем и поддерживающих противоположную позицию В.М. Алексеева, на практике применяет рифму и другие поэтические тропы для преобразования явочным порядком в полноценные стихи переводов Л.З. Эйдлина, которые он откровенно называет «подстрочниками» [14, с. 90].

В целом появление в России новых исследований и переводов поэзии Бо Цзюй-и уже привлекло к себе пристальное внимание как отечественных, так и китайских ученых (см. [15, с. 530—547; 16, с. 232—240; 17, с. 99—108; 18, с. 25—36]), а наиболее полное до настоящего времени собрание его четверостиший *цзюэ-цзюй*, подготовленное авторами этих строк [19], удостоилось в 2018 г. премии Посольства КНР РФ и Китайского культурного центра в Москве на конкурсе переводов «Вдумчиво всматриваемся в Китай» (*Пинь-ду Чжун-го 品读中国*) [20].

Таким образом, с полярных позиций продолжается обсуждение вопроса о сложности или простоте, формальности или содержательности, элитарности или народности танской поэзии, и для полной ясности тут нужны новые аргументы и факты. Сравнительно недавно в обобщающей работе А.Г. Сторожук (1970 г. р.), отметив, что танские литераторы «все считали себя именно поэтами», признал: «Феномен литературы эпохи Тан неизменно привлекал внимание исследователей, но так никогда и не был сколько-нибудь убедительно объяснён» [21, с. 653, 654].

Некоторые новые мысли на эту старую тему прозвучали летом 2022 г. в Санкт-Петербурге на X Международной научной конференции «Проблемы литератур Дальнего Востока», посвященной 1250-летию со дня рождения Бо Цзюй-и и совместно проведенной Санкт-Петербургским государственным университетом с Нанкинским университетом (КНР). В частности 1 июля профессор Тяньцзиньского педагогического университета Ли И-цзинь 李逸津 (Li Yijin, 1948 г. р.) прочёл доклад «Обретения и потери в переводе

и комментировании Н.А. Орловой четверостиший Бай Цзюйи» (The Gains and Losses of N.A. Orlova's Translation and Annotation of Bai Juyi's Quatrains), в котором повторил соображения, ранее опубликованные по-китайски в статье «История и опыт русских переводов четверостиший цзюэ-цзюй Бай Цзюй-и» [18].

Далее мы конкретно рассмотрим его критические замечания к переводам двух четверостиший (сначала приводится наш перевод, затем — Л.З. Эйдлина), которые имеют общетеоретическое значение в связи с описанной фундаментальной проблемой.

照鏡
皎皎青銅鏡
斑斑白絲鬢
豈復更藏年
實年君不信

Отражаясь в зеркале

*Написано между шестым и десятым годами
Юань-хэ 元和 (811—815), Сягуй 下邳 (?)*

Зеркала бронза сияет-блестит,
Проседь висков в ней пестреет-рябит.
Если еще наберутся года,
В годы мои кто поверит тогда?!

Смотрюсь в зеркало

Чист и блестящ // Круг бронзовый, зеркальный.
Рябят-пестрят // Виски от белых нитей.
Да можно ли // Упрятать глубже годы?
Моим летам // Ты, зеркало, не веришь!

(ср. пер. [11, л. 674; 7, с. 67]).

Отражаясь в зеркале (чжао-цзин 照鏡) — второе значение данного бинорма «светлое зеркало».

Сияет-блестит (бань-бань 皎皎) — тавтофон, подразумевающий чистоту поверхности зеркала, создающего чёткое и ясное отражение¹.

¹ О тавтофоне как древнем поэтическом приеме «удвоения иероглифов» (шуан-цзы 雙字), который «передает трудно изъяснимые идеи и впечатления нарочно без определенно установленного смысла», но иногда просто усиливает выражение (см.: [22, с. 219—220]).

Пестреет-рябит (бань-бань 斑斑) — тавтофон с дополнительным значением многочисленности.

Наберутся года (цан-нянь 藏年) — буквально «накопить года», т. е. стать старше.

Годы мои (ши-нянь 實年) — буквально «подлинные годы», т. е. настоящий возраст.

Нам представляется, что в этом четверостишии еще относительно молодой, но уже седеющий поэт выразил печаль от всё возрастающей разницы между его образом в зеркале и реальным возрастом. Л.З. Эйдлин перевёл бином цан-нянь 藏年 как «упрятать годы», очевидно, основываясь на сочетании в иероглифе цан 藏 значений «набирать, накапливать, хранить, сберегать» и «прятать, скрывать», и счел последнюю строку обращением к зеркалу, обозначенному в ней иероглифом цзюнь 君 («господин, вы, ты») [11, л. 676]. Се Сы-вэй 謝思煒 (1954 г. р.) усмотрел в нём обратное по смыслу «преуменьшение возраста» (суй-цзянь нянь-лин 虛減年齡), хотя вопреки логике привёл в подтверждение две строки из четверостишия цзюэ-цзюй «Посылаю наставнику Сюань-яну» (Цзи Сюань-ян сянь-шэн 寄玄陽先生) знакомого Бо Цзюй-и поэта Суй Нина 徐凝 (792?—853?), где этот бином означает именно «набрать, накопить» или «скрыть, спрятать», а не «преуменьшить»: «Обликом как будто лишь двадцать-тридцать лет, // А набранных/скрытых годов — даосских триста лет» (Янь-мао чжи жу ши // Дао-нянь сань-бай и цан-нянь 顏貌只如三二十, 道年三百亦藏年) [23, с. 771, № 438].

Ли И-цзинь, сославшись на толкование Се Сы-вэя и цитаты из произведений эпох Сун и Цин об отношении в старом Китае к возрасту, подверг критике оба перевода — Л.З. Эйдлина и наш ранее опубликованный вариант [18, с. 32—33]. В последнем иным было второе двустиие: «Гляну я вновь, накопивши года, // Ты не поверь в их реальность тогда!» — сопровождаемое следующим комментарием: «иероглифы 复 (фу) — “снова”, “повторно”, 更 (гэн) — “ещё больше” и сочетание 藏年 (цан-нянь) — “накопленные годы” предполагают обращение к зеркалу в будущем времени, когда автор ещё больше постареет, и выражают просьбу не отражать тогда его подлинный возраст» [19, с. 65].

По мнению Ли И-цзиня, проблемное второе двустиие означает: «Как могу я опять скрывать свой возраст? Если я назову свой настоящий возраст, вы (ни-мэнь 你們) ни за что не поверите». Эта интерпретация никак не противоречит третьему стиху в переводе Л.З. Эйдлина, алогично объявленному Ли И-цзинем неправильным, якобы потому что «возраст в объективном зеркале не спрятать», хотя именно таков его смысл. Обе версии различаются только трактовкой референта иероглифа цзюнь 君, относимого к зеркалу или другим людям. И обе вносят противоречие в оригинал. Если Бо Цзюй-и будет субъективно (в мыслях или на словах) скрывать (преуменьшать) свои года,

то почему зеркало или какой-либо иной объективный свидетель не поверит его настоящему, а не фиктивному возрасту? Если же не поверит настоящему, то зачем отказываться от его дальнейшего сокрытия и использования фиктивного? Кроме того, Ли И-цзинь вслед за другими комментаторами, не сделавшими, однако, радикального вывода о преуменьшении лет [24], привёл цитаты из произведений эпох Сун (960—1279) и Цин (1644—1911) о различии настоящего возраста («подлинных годов» *ши-нянь* 實年) и фиктивного («чиновничьих годов» *гуань-нянь* 官年), который связан с возрастным цензом для участия в государственных экзаменах. Были процитированы заметка (би-цзи 筆記) сановника и писателя Хун Мая 洪邁 (1123—1202) «Подлинные и чиновничьи годы» (*Ши-нянь гуань-нянь* 實年官年) и высказывание о себе на государственном экзамене Фань Цзиня 范進, героя романа У Цзин-цзы 吳敬梓 (1701—1754) «Неофициальная история конфуцианцев» (*Жу-линъ вай-ши* 儒林外史, гл. 3): «[Мне], ученику, по ведомости тридцать лет, а подлинных годов — пятьдесят четыре» (ср. пер. [25, с. 53]). Из этих цитат следует, что в старину свой возраст в Китае преуменьшали простолюдины и пожилые экзаменующиеся, а знатные и рано преуспевшие на экзаменах, напротив, преувеличивали его. Бо Цзюй-и явно относился ко второй категории, поэтому не имел никаких причин для преуменьшения своих лет. В данном случае речь идет только о соотношении возрастной видимости и реальности, чему в четверостишии придан и более общий философский смысл благодаря представлению видимости в ясно отражающем «светлом зеркале» как знака реальности.

答春
草煙低重水花明
從道風光似帝京
其奈山猿江上叫
故鄉無此斷腸聲

Ответ весне

Написано в одиннадцатый год Юань-хэ (816 г.), Цзянчжоу 江州

Над травами стелется плотный туман,
но лотосы ясно видны,
И, следуя Дао, столичным под стать
красою здесь виды полны.
Да жаль только вопли в горах обезьян
уносятся вдаль над рекой.
В родимом краю не живут они, тут
их крик мучит душу тоской!

Отвечаю весне

Низок туман над травой и тяжёл,
Ярки цветы водяные.
Ты говоришь мне — природы краса
В здешних местах как в столице.
Что же здесь горных стада обезьян
Крик на реке поднимают?
Там, где я рос, не бывало таких
Душу терзающих звуков.
(ср. пер. [11, л. 105]).

Лотосы (*шуй-хуа* 水花) — буквально «водяные цветы», т. е. по преимуществу лотосы. Л.З. Эйдлин перевел бином буквально — «цветы водяные».

Виды (*фэн-гуан* 風光) — буквально «ветры и лучи света».

Обезьяны (*юань* 猿) — бесхвостые человекоподобные обезьяны типа гиббонов или орангутанов, чьи крики в китайской поэзии традиционно символизируют грусть и печаль.

Душа (*чан* 腸) — буквально «внутренности, кишки».

Следовать Дао (*цун-дао* 從道) — выражение из «Канона перемен» (*И цзин* 易經), где сказано, что «одинокое возвращаться в срединном движении / центральном действии» (*чжун-син ду-фу* 中行獨復) означает «следовать Дао-Пути» (гексаграмма 24, черта IV, комментарий «Предание образов» (*Сян чжуань* 象傳); ср. пер. [26, с. 109]). Однако Л.З. Эйдлин счел это четверостишие содержащим не только ответ весне, но и ее собственное высказывание во второй строке, которое введено с помощью бинорма *цун-дао*, переведенного словосочетанием «**ты говоришь мне**», исходя из наличия у иероглифа *дао* 道 значения «говорить». Свой перевод он сопроводил следующим комментарием: «Во второй строке *цун дао* 從道 “по твоим словам, следуя тому, что [ты] говорила”. Это одно толкование, но *цун* 從 может быть и в значении *цзун* 縱 “пусть, предположим”, т. е. я нарисовал картину тумана в этой стране, но пусть даже так, как ты говоришь, то есть допустим, что здесь так хорошо, как в столице. А отсюда уже дальнейшее, то есть почему же в таком случае несутся вопли обезьян и т. д.» [11, л. 106—107].

В связи с нашим принципиально иным переводом критическое замечание также высказал Ли И-цзинь, выступивший за отождествление *цун* с *цзун* и сославшийся на аналогичное употребление *цун-дао* в стихотворении Бо Цзюй-и «Сетования Чжао-цзюнь» (*Чжао-цзюнь юань* 昭君怨) [23, с. 1332, № 997] в разговорном значении «хотя и говорится, что...» (*суй-шо*

虽说). Он признал перевод Л.З. Эйдлина, «хотя и не точным, но не усложняющим оригинальную строку», а наш перевод — «усложняющим простой вопрос» [18, с. 32].

Однако с подобным упрощенчеством трудно согласиться. Во-первых, четверостишие Бо Цзюй-и прямо названо «ответом» (да 答) весне и не предполагает ее или кого-либо еще «говорения». Во-вторых, автор различал биномы *цун-дао* и *цзун-дао*, в стихах используя оба (см., например, *цзун-дао* [23, с. 1242, № 900]. В-третьих, другие китайские комментаторы в приведенных как аргумент «Сетованиях Чжао-цзюнь» однозначно понимают *цун-дао* в традиционном смысле «следовать правильному Дао-Пути» (*и-цун чжэн-дао 依从正道*) со ссылкой на «Канон перемен» (см., например, [27]). В-четвертых, только так его определяют авторитетные словари: «Следовать по пути истинного учения; идти правильным путём» [28, с. 942, стб. 1], «следовать правильному Дао-Пути» (*и-цун чжэн-дао 依从正道*) [29, с. 1012]. В-пятых, именно этот философский смысл *цун-дао* во времена Бо Цзюй-и детально описал его современник и даже одноклассник, мыслитель, литератор, ученый (*цзинь-ши 進士*, 798 г.) и сановник Ли Ао 李翱 (772—836) в специальном эссе «Суждения о следовании Дао-Пути» (*Цун-дао лунь 從道論*). Наконец, в-шестых, у Бо Цзюй-и в другом четверостишии «Повторное шутовское подношение» (*Чун си цзэн 重戲贈*) встречается похожая строка с синонимичным биномом *люй-дао* («вступать на Дао-Путь / ступать по Дао-Пути») из «Канона перемен» (*И цзин*, гексаграмма 10, черта II) [26, с. 79]: «Не уступишь ему, лесопарк, где вступают на праведный Путь!» (*Люй-дао линь-тин у цзы-цин 履道林亭勿自輕*), или в переводе Л.З. Эйдлина: «Беседка в лесу, где “ступают по дао”» [11, л. 516].

Дополнительным аргументом в пользу понимания *цун-дао* как «следования Дао-Пути» может быть то, что и в других четверостишиях Бо Цзюй-и видимое и слышимое сопоставляются и/или противопоставляются в одной смысловой плоскости. Это хорошо иллюстрирует близкое по времени и месту написания (817 г., Цзянчжоу) четверостишие «Храм Завещанной Буддой любви» (*И-ай-сы 遺愛寺*), где в двух первых строках камни и цветы видимы, а в двух последних щебет птиц и звук ручья слышимы, создавая тем самым гармоничную атмосферу вокруг храма.

遺愛寺
弄石臨谿坐
尋花繞寺行
時時聞鳥語
處處是泉聲

Храм Завещанной Буддой любви

Сижу у ручья, забавляясь камнями,
Брожу возле храма, любуюсь цветами,
Всечасно я слышу пичуг щебетанье,
И всюду ручья раздаётся звучанье.
(ср. пер. Л.З. Эйдлина [7, с. 91]).

Аналогичным образом в «Ответе весне» видимое описано в первом двустишии, а слышимое — во втором, что создает целостную картину только в случае, если виды наблюдает сам автор, а не слышит о них от весны или кого-либо еще, равно как сам он слышит и звуки. При этом виды, «следуя Дао», выглядят под стать столичным красотам и радуют глаз, а звуки, напротив, не таковы и даже мучительны. При трактовке же *дао* как «говорения», оно попадает в разряд слышимого, а не видимого, нарушая баланс чувственных восприятий и их отражения в стихотворении.

Кроме того, компоненты бинама *фэн-гуан* 風光 по отдельности выражают понятия «нравы» и «слава», а вместе — «почёт, престиж, великолепие», что едва ли не больше, чем прекрасные виды, соответствует «следованию правильному Дао-Пути».

Существенное различие в трактовке *цун-дао* обусловлено расхождением в общих подходах к поэзии Бо Цзюй-и как творчеству «народного поэта», использовавшего простые разговорные выражения, или рафинированного интеллектуала, писавшего сложным литературным языком, насыщенным учёными аллюзиями. Нам кажется очевидным второе, из чего следует, что *цун-дао* в данном контексте, отсылая к «Канону перемен», не только означает совершенство пейзажа, соответствующего Дао-Пути, но и подразумевает «одинокий возврат» (*ду-фу* 獨復) на родину.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Грубе В. Духовная культура Китая. Литература, религия, культ / пер. с нем. П.О. Эфрусси. СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1912. XIV, 237 с.
2. Кравцова М.Е. Бо (Бай) Цзюй-и // Она же. Словарь китайских поэтов с V в. до н.э. по X в. н.э. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2019. 704 с.
3. Кобзев А.И., Орлова Н.А. Биография Бо Цзюй-и и её отражение в ста четверостишиях (*цзюэ-цзюй*) второй половины его жизни // Общество и государство в Китае. Т. XLIX. Ч. 2. М.: ИВ РАН, 2019. С. 522—615.
4. Бекметов Р.Ф. Л.З. Эйдлин и китайская литература: библиографический указатель. Казань: Изд-во Казанского университета, 2015. 70 с.

5. Кобзев А.И. Бесогон монаха Аликэ, или Параллельные миры в синологии (В.М. Алексеев и Н.И. Конрад, А.А. Штукин и С.Л. Тихвинский, Л.З. Эйдлин и Н.Т. Федоренко) // *Он же. Драмы и фарсы российской китаистики*. М.: ИВ РАН, 2016. С. 330—390.
6. Смирнов И.С. Случай Эйдлина // *Он же. Китайская поэзия: в исследованиях, заметках, переводах, толкованиях*. М.: РГГУ, 2014. С. 521—542.
7. Бо Цзюй-и. Четверостишия / пер. с кит., вступ. ст. и коммент. Л. Эйдлина. М.: Гослитиздат, 1949. 223 с.
8. Алексеев В.М. [Рец. на:] Бо Цзюй-и. Четверостишия / пер. с кит., вступ. ст. и коммент. Л. Эйдлина. М.: Гослитиздат, 1949 // *Советская книга*. 1950. № 5. С. 101—105.
9. Алексеев В.М. Темы танской поэзии // *Он же. Труды по китайской литературе*. В 2 кн. Кн. 1. М.: Востлит, 2002. С. 251—276.
10. Скворцов А.В., Кондратова Т.И. К проблеме адаптации грамматических категорий вэньяня в современных переводах: на примере стихотворения Бо Цзюйи «Старый торговец углем» // *Вестник МГПУ. Серия: Филология. Теория языка. Языковое образование*, 2019. № 2 (34). С. 69—76.
11. Эйдлин Л.З. Четверостишия Бо Цзюй-и (771—846). Канд. дис. В 5 кн. Фергана, 1942. 164, 688 л.
12. Кравцова М.Е. Юэфу // *Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 3. Литература. Язык и письменность*. М.: Восточная литература, 2008. Т. 3. С. 626—627.
13. Бекметов Р.Ф., Чжан Шуцзюань. Китайская литература в интерпретациях и переводах Л.З. Эйдлина // *Ученые записки Казанского университета. Серия «Гуманитарные науки»*, 2016. Т. 158, кн. 1. С. 14—26.
14. Дальневосточный ветер (народные китайские песни юэ фу, посвященные теме любви (с V в. до н.э. по V в. н.э.)) в переводах Д. Вонави. Цивильск, 2002. 94 с.
15. Рубец М.В. Современный перевод танской поэзии: модернизация или традиция? (О переводе Н.А. Орловой ста цзюэ-цзюй Бо Цзюй-и) // *Общество и государство в Китае*. Т. XLVII. Ч. 2. М.: ИВ РАН, 2017. С. 530—547.
16. Рубец М.В. [Рец. на кн.:] Бо Цзюй-и. Сто стихов цзюэ-цзюй / пер. с кит. (вэньянь), предисл. и коммент. Н.А. Орловой. М.: ФГБУН ИВ РАН, 2017. 218 с., ил. // *Восток (Oriens)*, 2018. № 5. С. 232—240.
17. Сунь Цзин, Ху Гумин. Анализ русского перевода танской поэзии в герменевтическом аспекте Дж. Стайнера (на примере цзюэ-цзюй Бо Цзюй-и) // *Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Лингвистика*, 2021, № 3. С. 99—108.
18. Ли И-цзинь. Элосы и-цзе Бай Цзюй-и цзюэ-цзюй дэ ли-ши юй цзин-янь (История и опыт русских переводов четверостиший цзюэ-цзюй Бай Цзюй-и) // *Дун-бэй Я вай-юй янь-цзю* (Изучение иностранных языков в Северо-Восточной Азии), 2022, № 1 (10). С. 26—36. 李逸津. 俄罗斯译介白居易绝句的历史与经验 // *东北亚外语研究*. 2022年, № 1 (10). 頁26—36.
19. Бо Цзюй-и. Сто стихов цзюэ-цзюй / пер. с кит. (вэньяня), предисл. и коммент. Н.А. Орловой. М.: ИВ РАН, 2017. 218 с.
20. Церемония награждения победителей конкурса переводов китайской литературы на русский язык «Вдумчиво всматриваемся в Китай» в Китайском культурном

центре в Москве. [Электронный ресурс]. URL: <https://ivran.ru/novosti-nauki?artid=10679> (дата обращения: 24.08.2022).

21. *Сторожук А.Г.* Литература эпохи Тан // История Китая с древнейших времен до начала XXI века: в 10 т. Т. III. М.: Востлит, 2014. 991 с.

22. *Алексеев В.М.* Китайская литературная глоссолалия и новые опыты русского перевода ее представителей среди шедевров китайской художественной прозы // *Он же.* Труды по китайской литературе. В 2 кн. Кн. 2. М.: Востлит, 2003. С. 217—230.

23. Бо Цзюй-и ши-цзи цзяо-чжу (Собрание стихов Бо Цзюй-и со сверкой и комментариями). В 6 кн. / сост. Се Сы-вэй. Пекин, 2015. Кн. 2. 白居易詩集校注 / 謝思煒。北京, 2015年。冊2。

24. Чжао цзин (Отражаясь в зеркале) // Бай-ду бай-кэ (Электронная энциклопедия «Бай-ду»). [Электронный ресурс]. URL: <https://baike.baidu.com/item/照鏡/10346522> (дата обращения: 24.08.2022). 照鏡。百度百科。

25. *У Цзин-цзы.* Неофициальная история конфуцианцев. Роман / пер. с кит. Д. Воскресенского, под ред. В. Таскина. М.: Худлит, 1959. 631 с.

26. И цзин («Канон перемен»): Пер. и исслед. / сост. А.Е. Лукьянов. М.: Вост. лит., 2005. 246 с.

27. Чжао-цзюнь юань (Сетования Чжао-цзюнь) // Бай-ду бай-кэ (Электронная энциклопедия «Бай-ду»). [Электронный ресурс]. URL: <https://baike.baidu.com/item/昭君怨/22829235> (дата обращения: 24.08.2022). 昭君怨。百度百科。

28. Большой китайско-русский словарь. М.: Востлит, 1984. Т. 3. 1104 с.

29. Хань-юй да цы-дянь (Большой словарь слов китайского языка). Шанхай: Хань-юй да цы-дянь чу-бань-шэ (Издательство Большого словаря слов китайского языка), 1989. Т. 3. 1662 с. 漢語大詞典。上海: 漢語大詞典出版社。1989年。冊3。1662頁。

ТРУДЫ СЕРГЕЯ ВЛАДИМИРОВИЧА ФИЛОНОВА¹

1994

1. *Филонов С.В.* Некоторые вопросы истории даосизма // Культурные традиции древней Индии и Китая: лекции для учителей. Изд. 2-е, испр. Благовещенск: БГПИ, 1994. С. 29—43.

2. *Филонов С.В.* В.П. Васильев и некоторые проблемы даологии: к 140-летию университетской синологии в России // Тезисы докладов итоговой научно-практической конференции. Ч. 1: Проблемы гуманитарных наук. Благовещенск: БГПИ, 1994. С. 11—13.

1995

3. *Филонов С.В.* К вопросу о месте литературы даосизма в общекитайском литературном процессе // Тезисы докладов итоговой научно-практической конференции. Ч. 1: Проблемы гуманитарных наук. Благовещенск: БГПИ, 1995. С. 6—8.

1998

4. *Филонов С.В.* Вехи отечественной историографии в изучении даосизма // Россия и Восток: Основные тенденции социально-экономического и политического развития. Тезисы докладов к общероссийской научно-методической конференции / Ярославский государственный университет им. П.Г. Демидова. Ярославль: ЯрГУ, 1998. С. 64—66.

5. *Филонов С.В.* О концепции Даосского канона // Образование, язык, культура на рубеже XX—XXI веков. Материалы международной научной конференции (22—25 сентября 1998г.). Ч. 2. Уфа: Восточный университет, 1998. С. 145—146.

6. *Филонов С.В.* Ранняя история даосского движения Шанцин и его письменной традиции: вопросы источниковедения // Диалог культур народов России, Сибири и стран Востока. Сборник докладов научно-теоретической конференции (13—15 октября 1998г.) / Иркутский государственный педагогический университет; Международный центр азиатских исследований. Кн. 1. Иркутск: ИГПУ, 1998. С. 40—43.

¹ Состалено И.В. Белой.

7. Филонов С.В. Некоторые тенденции в развитии современного даосского монашества КНР // Вестник Амурского государственного университета (АмГУ). 1998. № 3. С. 22—26.

8. Филонов С.В. Основные этапы в истории даосизма // Молодежь и научно-технический прогресс: Материалы региональной научной конференции / Дальневосточный государственный технический университет. Владивосток: ДВГТУ, 1998. С. 80—81.

1999

9. Филонов С.В. Первые даосские энциклопедические своды / Материалы юбилейной конференции Восточного института ДВГУ / Дальневосточный государственный университет. Владивосток: ДВГУ, 1999. С. 115—116.

10. Филонов С.В. Отражение эволюции даосизма в библиографических источниках // Вестник АмГУ, 1999. № 5. С. 19—24.

11. Филонов С.В. Даосский взгляд на письменное слово: к постановке проблемы // Гуманитарные науки в контексте международного сотрудничества. Материалы I международной научной конференции / Дальневосточный государственный технический университет. Владивосток: ДВГТУ, 1999. С. 163—168.

12. Филонов С.В. Даосский монастырь как невербальный текст китайской культуры // Гуманитарные науки в контексте международного сотрудничества. Материалы I международной научной конференции / Дальневосточный государственный технический университет. Владивосток: ДВГТУ, 1999. С. 168—172.

13. Филонов С.В. Книжное собрание движения Шанцин: история формирования и оценка даосской традицией // Филология: Сборник работ преподавателей и аспирантов АмГУ и Пекинского университета. Благовещенск: АмГУ, 1999. С. 19—24.

14. Филонов С.В. Ранняя история даосских монастырей: вопросы источниковедения // Традиционная культура востока Азии / СО РАН, ДВО РАН, АмГУ, БГПУ. Вып. 2. Благовещенск: Изд. АмГУ, 1999. С. 267—279.

15. 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.

2000

16. *Филонов С.В.* Ранний этап формирования религиозной традиции даосизма. Автореферат диссертации на соискание... кандидата философских наук / Санкт-Петербургский государственный университет. СПб., 2000. 24 с.

17. *Филонов С.В.* Ян Си — первый посвященный в учение Шанцин // Вестник АмГУ, 2000. № 10. С. 50—55.

2001

18. *Филонов С.В., Шатравка А.В.* Введение в изучение теоретической грамматики современного китайского языка. Благовещенск: АмГУ, 2001. 37 с.

19. *Филонов С.В.* У истоков шанцинского даосизма: Сюй Ми и Сюй Хуэй // Вестник АмГУ, 2001. № 12. С. 23—26.

20. *Филонов С.В.* Буддо-даосское взаимодействие и формирование структуры Даосского Канона: некоторые проблемы и подходы // Исторический опыт освоения Дальнего Востока. Вып. 4: Этнические контакты. Благовещенск: АмГУ, 2001. С. 428—435.

21. *Филонов С.В.* Миграционные процессы как фактор институционализации даосизма (на примере взаимодействия доктрины Небесных наставников и Шанцин) // Исторический опыт освоения Дальнего Востока. Вып. 4: Этнические контакты. Благовещенск: АмГУ, 2001. С. 418—428.

22. *Филонов С.В.* Формирование даосского учения Линбао (опыт источниковедческого анализа) // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Т. 2. Благовещенск: Изд. АмГУ, 2001. С. 264—287.

2002

23. *Попова З.В., Филонов С.В.* Связь творчества Шэнь Цунвэня (1903—1988) с традиционной культурой народа мяо // Вестник АмГУ, 2002. № 0: Межвузовское научное сотрудничество. С. 38—40.

24. *Филонов С.В.* Первое библиографическое описание даосских текстов // Гуманитарные науки в контексте международного сотрудничества: Материалы III международной научной конференции / Дальневосточный государственный технический университет, Восточный институт. Владивосток: Изд. ДВГТУ, 2002. С. 181—190.

25. *Филонов С.В.* Социально-политическая проблематика «Даодэцзина» // Актуальные проблемы языков, истории, культуры, образования стран АТР:

Материалы II международной конференции / Дальневосточный государственный технический университет, Восточный институт. Владивосток: Изд. ДВГТУ, 2002. С. 175—187.

26. Филонов С.В. Берега: [Электронный ресурс]: Учебно-методическое пособие по курсу «Введение в китаеведение». Благовещенск: Изд. АмГУ, 2002. 1 электрон. опт. диск (CD-ROM).

27. Филонов С.В. Амурское востоковедение [Электронный ресурс]: научно-методическое и справочное пособие для студентов-китаистов АмГУ. Благовещенск: Изд. АмГУ, 2002. 1 эл. опт. диск (CD-ROM). URL: http://irbis.amursu.ru/DigitalLibrary/AmurSU_Edition\HTML_electronic_textbook/Китаеведение/Филонов СВ/247/Амурское востоковедение.htm

2003

28. Филонов С.В. Страж заставы Инь Си и даосский монастырь Лоугуань // Религиоведение, 2003. № 2. С. 50—60.

29. Филонов С.В. Даосский монастырь Лоугуань — легендарная колыбель даосизма // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 5. Благовещенск: Изд. АмГУ, 2003. С. 341—47.

30. Филонов С.В. Структура Даосского канона: Текст, контекст, подтекст // Классическое востоковедение и классический ориентализм / Под ред. С.И. Лунева. М.: Аспект Пресс, 2003. С. 24—49.

31. Филонов С.В. Этнография Китая: [Электронный ресурс]: Мультимедийное учебное пособие. Благовещенск: Изд. АмГУ, 2003. 1 электрон. опт. диск (CD-ROM).

32. Филонов С.В. Картография Китая: [Электронный ресурс]: Мультимедийное учебное пособие. Благовещенск: Изд. АмГУ, 2003. 1 электрон. опт. диск (CD-ROM).

33. Филонов С.В. История формирования Даосского канона: от «Даодэцзина» к «Дао цзану» // История. Культура. Общество: Междисциплинарные подходы: Программы специализированных курсов и тексты лекций. Ч. 1: Философия и востоковедение / Под ред. А.М. Руткевича и С.И. Лунева. М.: Аспект Пресс, 2003. С. 319—338.

34. Филонов С.В. Формирование Шанцинского канона // История. Культура. Общество: Междисциплинарные подходы: Программы специализированных курсов и тексты лекций. Ч. 1: Философия и востоковедение / Под ред. А.М. Руткевича и С.И. Лунева. М.: Аспект Пресс, 2003. С. 339—358.

35. Филонов С.В. Миграционные процессы как фактор институционализации даосизма (на примере взаимодействия доктрины Небесных наставников и Шанцин) // Религиозный мир Китая — 2003: Исследования. Материалы. Переводы. Москва: Муравей, 2003. С. 47—63.

36. Филонов С.В. Формирование даосского учения Линбао: Опыт источниковедческого анализа // Религиозный мир Китая — 2003: Исследования. Материалы. Переводы. Москва: Муравей, 2003. С. 64—92.

37. Филонов С.В. Ранняя история даосских монастырей: Опыт предварительного анализа // Религиозный мир Китая — 2003: Исследования. Материалы. Переводы. Москва: Муравей, 2003. С. 105—123.

2004

38. Филонов С.В. Даосская энциклопедия «Дао цзяо и шу» об истории книг с небес Высшей чистоты: вступительная статья, перевод, комментарии С.В. Филонова // Религиоведение, 2004. № 1. С. 174—193.

39. Филонов С.В. Книги с небес Высшей чистоты и культурное пространство даосских астральных путешествий // Религиоведение, 2004. № 1. С. 38—60.

40. Филонов С.В. «Встреча» в контексте культурного пространства даосского текста (размышления о методологии изучения шанцинского даосизма) // Первые Торчиновские чтения: Религиоведение и востоковедение. Материалы научной конференции. Санкт-Петербург, 20—21 февраля 2004 г. / Сост. и отв. ред. С. В.Пахомов. СПб.: Изд. СПбГУ, 2004. С. 105—110.

2006

41. Тертицкий К.М., Ульянов М.Ю., Филонов С.В. Рецензия: [А.А. Маслов. История китайской цивилизации. Метод. пособ.; А.А. Маслов. Китай: колокольца в пыли. Странствия мага и интеллектуала; А.А. Маслов. Китай: укрощение драконов. Духовные поиски и сакральный экстаз] // Восток (Oriens), 2006. № 2. С. 196—203.

42. Торчинов Е.А., Филонов С.В. Даосизм // Религиоведение: Энциклопедический словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М.: Академический Проект, 2006. С. 269—271.

43. Торчинов Е.А., Филонов С.В. Даосское учение о бессмертии // Религиоведение: Энциклопедический словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М.: Академический Проект, 2006. С. 271—273.

44. Филонов С.В. О влиянии взаимных контактов буддизма и даосизма на формирование структуры Даосского канона (предварительный анализ) // Религиозный мир Китая — 2005: Исследования. Материалы. Переводы / *Orientalia et Classica*: Труды Ин-та восточных культур и античности; вып. IX. М.: Изд. РГГУ, 2006. С. 31—40.

45. Филонов С.В. Шанцинский даосизм: у истоков традиции (по материалам работы Тао Хун-цзина «Чжэнь гао») // Религиозный мир Китая — 2005: Исследования. Материалы. Переводы / *Orientalia et Classica*: Труды Ин-та восточных культур и античности; вып. IX. М.: Изд. РГГУ, 2006. С. 85—113.

46. Тао Хун-цзин. «Чжэнь гао» («Речения Совершенных»). История книг с небес Высшей чистоты. Введение, перевод, комментарии С.В. Филонова // Религиозный мир Китая — 2005: Исследования. Материалы. Переводы / *Orientalia et Classica*: Труды Ин-та восточных культур и античности; вып. IX. М.: Изд. РГГУ, 2006. С. 115—161.

2007

47. Филонов С.В. Даосские письменные памятники III—VI вв. как источник по истории китайской цивилизации (по материалам Шанцинского книжного собрания). Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук / Российская Академия Наук. Институт востоковедения, Санкт-Петербургский филиал. СПб., 2007. 52 с.

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

49. 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.

50. Филонов С.В. Введение в даологию [Электронный ресурс]: учеб.-метод. комплекс для спец. 032301 — Регионоведение. Благовещенск: Изд. АмГУ, 2007. 272 с. URL: file:///10.4.1.254/DigitalLibrary/AmurSU_Edition/1957.pdf

51. Филонов С.В. Китайские религиозные тексты [Электронный ресурс]: учеб.-метод. комплекс для спец. 031801 — Религиоведение. Благовещенск: Изд. АмГУ, 2007. 270 с. URL: file:///10.4.1.254/DigitalLibrary/AmurSU_Edition/1969.pdf

52. *Филонов С.В.* Теория и практика перевода (*вэньянь*) [Электронный ресурс]: учеб.-метод. комплекс для спец. 032301 — Регионоведение (Китай). Благовещенск: Изд. АмГУ, 2007. 52 с. URL: file://10.4.1.254/DigitalLibrary/AmurSU_Edition/2796.pdf

53. *Филонов С.В., Шатравка А.В.* Древнекитайский язык [Электронный ресурс]: учебно-метод. комплекс для спец. 031801 — Религиоведение. Благовещенск: Изд. АмГУ, 2007. 1 эл. опт. диск (CD-ROM). URL: http://irbis.amursu.ru/DigitalLibrary/AmurSU_Edition/993.pdf

2008

54. *Торчинов Е.А., Филонов С.В.* Даосизм // Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Э.С. Элбакян. М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2008. С. 347—349.

55. *Торчинов Е.А., Филонов С.В.* Даосское учение о бессмертии // Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Э.С. Элбакян. М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2008. С. 349—351.

56. *Филонов С.В.* Концепция «сань у ци цзю» («три, пять, семь, девять») в ранних памятниках даосской религиозной традиции // Религиоведение, 2008. № 2. С. 48—62.

57. *Филонов С.В.* Даосские сочинения III—VI вв.: некоторые проблемы содержания и методологии изучения // *Asiatica: Труды по философии и культурам Востока*. Вып. 2 / Отв. ред. С.В. Пахомов. СПб.: Изд. СПбГУ, 2008. С. 180—225.

58. *Филонов С.В.* Традиционная культура Китая [Электронный ресурс]: учеб.-метод. комплекс для спец. 032301 — Регионоведение. Благовещенск: Изд. АмГУ, 2008. 78 с. URL: file://10.4.1.254/DigitalLibrary/AmurSU_Edition/2226.pdf

59. *Филонов С.В.* Религиозно-философские и этические учения Китая [Электронный ресурс]: учеб.-метод. комплекс для спец. 032301 — Регионоведение. Благовещенск: Изд. АмГУ, 2008. 77 с. URL: file://10.4.1.254/DigitalLibrary/AmurSU_Edition/2227.pdf

60. *Филонов С.В.* История литературы Китая [Электронный ресурс]: учебно-метод. комплекс для спец. 032301 — Регионоведение. Благовещенск: Изд. АмГУ, 2008. 47 с. URL: http://irbis.amursu.ru/DigitalLibrary/AmurSU_Edition/2225.pdf

2009

61. Филонов С.В. Ранний даосизм: поиск методологической целостности // Религиоведение, 2009. № 3. С. 56—69.

62. Филонов С.В. Категория Дао в ранней даосской религиозной философии: по материалам «Комментария Сян Эра к [Книге] Лао-цзы» // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке, 2009. № 3 (23). С. 91—107.

63. Filonov S. The Category of Dao in Early Taoist Religious Philosophy // The Humanities and Social Studies in the Far East, 2009. № 3 (23). P. 220—234.

64. Филонов С.В. «Хочу служить я шидичэнем в Рассветном дворце императорском...» (некоторые аспекты даосской концепции сяня-небожителя) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии, 2009. Т. 10. Вып. 3. С. 141—154.

65. Филонов С.В. Даосизм в III—VI вв.: некоторые проблемы и оценки // Россия и Китай на дальневосточных рубежах: от конфронтации к сотрудничеству. Благовещенск: Изд. АмГУ, 2009. С. 407—417.

2010

66. Филонов С.В. «Книга Желтого дворика» и даосское учение о бессмертии // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке, 2010. №3(27). С. 40—50.

67. Filonov S. “Yellow Court Scripture” and Taoist Concept of Transcendence // Humanities and Social Studies in the Far East, 2010. № 3 (27). P. 153—162.

68. Филонов С.В. Введение в даологию: учебное пособие. Часть 1: Культура даосских монастырей. [Название по-китайски:] 道教學入門: 道教宮觀文化. Благовещенск: Изд. АмГУ, 2010. 184 с.

69. Филонов С.В. Теория и практика перевода (вэньянь): учебно-методическое пособие. Благовещенск: Изд. АмГУ, 2010. 84 с.

2011

70. Филонов С.В. Золотые книги и нефритовые письма: даосские письменные памятники III—VI вв. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2011. 654 [2] с.: ил., рис., табл.

Рец: Беляя И.В. Филонов С.В. Золотые книги и нефритовые письма: даосские письменные памятники IV—VI вв. / С.В. Филонов. Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение, 2011. 656 с. // Восток (Oriens). М., 2012. № 5. С. 178—182.

71. Филонов С.В. Проблемы интерпретации ранних даосских религиозных сочинений // Актуальные вопросы востоковедения: проблемы и перспективы / Дальневосточный федеральный университет. Уссурийск: Изд. ДВФУ, 2011. С. 37—43.

2012

72. Филонов С.В. Даосская концепция жизни // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке, 2012. № 1 (33). С. 86—96.

73. Филонов С.В. Введение в даологию [Электронный ресурс]: учебно-метод. комплекс дисциплины для направления 032300.62. Благовещенск: Изд. АмГУ, 2012. 26 с. URL: http://irbis.amursu.ru/DigitalLibrary/AmurSU_Edition/5190.pdf

74. Филонов С.В. Теория и практика перевода (*вэньянь*) [Электронный ресурс]: учебно-метод. комплекс для направления 032300.62. Благовещенск: Изд. АмГУ, 2012. 21 с. URL: http://irbis.amursu.ru/DigitalLibrary/AmurSU_Edition/6423.pdf

75. Филонов С.В. История литературы Китая [Электронный ресурс]: учебно-метод. комплекс дисциплины для направления 032300.62. Благовещенск: Изд. АмГУ, 2012. 43 с. URL: http://irbis.amursu.ru/DigitalLibrary/AmurSU_Edition/5021.pdf

76. Филонов С.В. Китайские религиозные тексты [Электронный ресурс]: учебно-метод. комплекс дисциплины для специальности 031801.65. Благовещенск: Изд. АмГУ, 2012. 25 с. URL: http://irbis.amursu.ru/DigitalLibrary/AmurSU_Edition/6454.pdf

77. Филонов С.В. Религиозно-философские и этические учения Китая [Электронный ресурс]: учебно-метод. комплекс дисциплины для направления 032300.62. Благовещенск: Изд. АмГУ, 2012. 25 с. URL: http://irbis.amursu.ru/DigitalLibrary/AmurSU_Edition/6422.pdf

78. Филонов С.В. Го Мо-жо и некоторые проблемы современной даологии // Проблемы литератур Дальнего Востока. Материалы 5 Международной научной конференции (27 июня — 1 июля 2012 г.): В 3 т. / Отв. ред. Е.А. Серебряков, Фудзита Рина. СПб.: Изд. СПбГУ, 2012. Т. 1. С. 28—38.

79. Филонов С.В. Даосская концепция жизни // Антропология субъективной реальности: Материалы Всероссийской научной конференции. Хабаровск, Уссурийск, Владивосток (1—4 июня 2011 г.) / Ред. Ю.М. Сердюков, С.В. Пишун, О.А. Рудецкий. Уссурийск: Изд. ДВФУ, 2012. С. 68—90.

80. *Филонов С.В.* Исследование даосизма в Китае: достижения и перспективы // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке, 2012. № 3(35). С. 83—92.

81. *Filonov S.V.* Taoist Studies in China: Achievements and Prospects // Humanities and Social Studies in the Far East, 2012. № 3 (35). P. 152—161.

82. *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.

83. *Фэйлонофу Сеэргай [Филонов Сергей].* Эго дуй Чжунго даоцзяо чжи янь-цзю: гоцйю юй сяньцзай (Российские исследования даосизма в Китае вчера и сегодня) // Ди ци цзе Фу-жэнь дасюэ гоцзи ханьсюэ яньтаохуэй: Элосы ханьсюэ дуй жэньши Чжунго дэ гунсянь (7 Международный синологический симпозиум Университета Фу-жэнь: Вклад российской синологии в изучение Китая): Хуэйи луньвэнь цзи (Сборник докладов). Тайбэй, 2012. С. 183—203. 菲洛诺夫, 谢尔盖。俄国对中国道教之研究：过去与现在 // 第七届辅仁大学国际汉学研讨会：俄罗斯汉学对认识中国的贡献：会议论文集。台北，2012年。頁183—203。

2013

84. *Филонов С.В.* Даосская книга в мифе и истории: предварительное исследование // Религиозный мир Китая — 2013: Исследования. Материалы. Переводы. [Монография] / Под ред. И.С. Смирнова; ред. совет: Е.В. Волчкова, К.М. Тертицкий, С.В. Филонов. М.: РГГУ, 2013. С. 11—76. (Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности, вып. 48).

85. *Филонов С.В.* Конфуцианство // История религий: Учебное пособие для студентов высших учебных заведений. Благовещенск: Изд. БГПУ, 2013. С. 33—46.

86. *Филонов С.В.* Даосизм // История религий: Учебное пособие для студентов высших учебных заведений. Благовещенск: Изд. БГПУ, 2013. С. 47—64.

2015

87. *Филонов С.В.* История литературы Китая [Электронный ресурс]: учебное пособие / АмГУ, ФМО; сост. С.В. Филонов. Благовещенск: Изд. АмГУ, 2015. 90 с. URL: http://irbis.amursu.ru/DigitalLibrary/AmurSU_Edition/5480.pdf

88. *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. АмГУ, 2015. С. 61—94.

2016

89. *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 / редкол.: А.Н. Гордей (отв. ред.), Цуй Цимин (зам. отв. ред.). Минск: Изд. Республиканского института высшей школы Республики Беларусь, 2016. С. 365—375.

90. *Филонов С.В.* Профессор Ли Фэн-мао — выдающийся исследователь религиозной культуры Китая: краткий библиобиографический очерк // East European Scientific Journal. Vol. 14. P 1. Warsaw, 2016. P. 56—64.

91. *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.

2017

92. *Филонов С.В.* Современное состояние российского китаеведения: взгляд из Китая (по материалам статьи профессора Янь Годуна) // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке, 2017. № 4. С. 130—137.

2018

93. *Филонов С.В., Ли Синь.* Формирование и современное состояние китайского религиоведения (в оценках извне и изнутри) // Религиоведение, 2018. № 1. С. 126—143.

94. Дай Цзяньбин, Ду Юньхуэй. Главный вектор развития китайской национальной культуры — комплексное обновление посредством синтеза (на примере культуры региона Янь-Чжао) / Пер. с кит. Сергей Филонов // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке, 2018. № 2. С. 39—56.

95. *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.

96. *Filonov, Sergey*. “Images of the Netherworld in Early Taoist Religious Tradition: Some Issues and Estimations (Based on the Taoist Code ‘Jiu zhen ming ke’ 九真明科),” // *The Humanities and Social Studies in the Far East*, 2018. № 2. P. 225—236.

2019

97. *Филонов С.В.* Бодхисатва Кшитигарбха в культурном пространстве традиционного китайского храма: на примере храма Дицзанъань в Синьчжуане // II Международный форум «Один пояс — один путь: образование, наука, культура», 15—18 октября 2019 г.: материалы. Элиста: Изд. Калмыцкого университета, 2019 . С. 76—81.

2020

98. *Filonov, Sergei*. Some Observations on the Current State of Shangqing Taoism Exploring: Preliminary Survey of the Contribution of Taiwanese Researches // *Encounter between Christianity and Daoism: Classics, Interpretation and Dialogues*. Taipei: Fu Ren Catholic University. P. 153—154.

99. *Filonov Sergei* (謝爾蓋). The Contribution of Modern Taiwanese Researchers to the Study of Taoism. Academic Lineage of Professor Fong-mao Lee: A Brief Bibliographic outline (Part 1) [Электронный ресурс]: Taiwan, Central National Library. Taipei: Center for Chinese Studies, 2020. 35 p. URL: http://taiwanfellowship.ncl.edu.tw/eng/scholar_detail.aspx?sn=69062.

2021

100. *Филонов С.В.* Информационные технологии и виртуальные конкордансы как инструментарий для эксплицирования субъективной реальности авторов потаенных даосских текстов // *Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке*, 2021. № 4. С. 158—173.

2022

101. *Filonov Sergey*. “The Inner Story of Emperor Wu of the Han (*Han Wu-di nei zhuan*)” in *Groundbreaking Research by Professor Lee Fong-mao* // *Issues of Far Eastern Literatures. Materials of the 10th International scientific conference, dedicated to the 1250th anniversary of outstanding Chinese man of letters Bo Juyi (772—846)*. June 30—July 2. 2022 / Ed. By A.A. Rodionov. St.Petersburg: St.Petersburg University Press, 2022. P. 30—31.

**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!

Shatravka A.V. Sergey Vladimirovich Filonov — Teacher, Mentor, Friend 12

Daoism

Gomulin A.L. The Bamboo “Wen-zi”: A Fragment of Patchwork
of the Western Han Intellectual History..... 28

Starostina A.B. Women in “Lie Xian Zhuan”: Early Stage of the
Development of the Daoist Pantheon..... 59

Alimov I.A. Notes on xiaoshuo: Two Taoist Collections by Du Guang-ting 77

Belaya I.V. A Wiseman of the Redoubled Yang: Prehistory of
Quanzhen Daoist Teaching..... 94

Belaya I.V. Hall of Complete Perfection: Rise of Quanzhen Daoist
Teaching in the Jin Dynasty (12th century)..... 123

Lenkov P.D. Late Daoist Anthropology and the Metaphorical
Language of Inner Alchemy in the Light of the Structuralist
Approach (based on “Chong-yang zhen ren shou
[Ma] Dan-yang er shi si jue”)..... 149

Mozias I.A. Creating Immortal Body of the External Void: the
Alchemical Way of Wang Dong-ting 汪東亭 (1839—1917) 173

Golovach N.N. Daoist-Buddhist Interaction in the Era of the Six
Dynasties (Using the Example of Daoist Stone Stelae)..... 208

Vradiy S.Y. Mazu Temple Stele: Late 19th Century Epigraphic
Relic in Russia Far East..... 234

Islam

<i>Li Xin, Pozdnyakov I.S.</i> The Study on Development of Islam in Modern China	254
---	-----

Traditional Chinese Culture

<i>Dmitriev S.V.</i> On Fishing in Ancient China.....	274
<i>Terekhov A.E.</i> “Yuan ming bao” or “Ming li xu”? History of One Quotation from the “Chun Qiu’ Apocrypha”	293
<i>Pastuhova S.I.</i> Tatoo in Chinese Culture	328
<i>Vinogradova T.I.</i> People Die for Metal: the Topic of Money in Chinese Folk Paintings.....	349
<i>Lemeshko Y.G.</i> The Image of the Poetess Cai Wen-ji in Chinese Culture (Based on the Materials of the Folk Painting- <i>nianhua</i>).....	365
<i>Komarovskaya P.A.</i> Embroidery of Shaanxi in the Context of Local Cultural Traditions	373
<i>Komarovskaya P.A.</i> Chinese Cloth Tiger Bulaohu: Traditions and Modernity	383
<i>Gracheva T.A.</i> Chinese Musical Instruments in the Official Rituals of the Tang (by the Example of “Da Tang Kai-yuan li”).....	393
<i>Koval V.I.</i> Chinese Euphemistic Phraseological Unit (<i>sang zhong zhi yue</i> 桑中之约) and it’s Correspondences in Slavic Languages.....	413
<i>Pang T.A.</i> The Manchu-Chinese Literary Genre <i>zidi shu</i> 子弟书	426
<i>Karpova T.K.</i> References to Chinese Cosmogony, Classical Literature and Culture in the Web Novel by Mo-xiang Tong-xiu “Heaven Official's Blessing”	433
<i>Kobzev A.I., Orlova N.A.</i> Simplifying the Complex or Complicating the Simple: Criticism of Translations of Quatrains by Bo Ju-yi	442
Bibliography of Filonov S.V. Scientific and Methodological Works	455
Information about Authors.....	469

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Алимов Игорь Александрович — доктор исторических наук, заведующий отделом этнографии Восточной и Юго-Восточной Азии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург, Россия, e-mail: hp.alimov@gmail.com

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

Виноградова Татьяна Игоревна — кандидат исторических наук, заведующая отделом литературы стран Азии и Африки Библиотеки Российской академии наук (ОЛСАА БАН), Санкт-Петербург, Россия, e-mail: ptat-vinogradova2008@yandex.ru

Врадий Сергей Юрьевич — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, Владивосток, Россия, e-mail: vradis@yandex.ru

Гомулин Андрей Леонидович — PhD, Центр изучения Восточной Азии Луиса Фриберга, Иерусалимский еврейский университет, Иерусалим, Израиль, e-mail: guolanhan24@gmail.com

Головач Николай Николаевич — магистрант факультета филологии Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена (РГПУ им. А.И. Герцена), Санкт-Петербург, Россия, e-mail: nickrak281@gmail.com

Грачёва Таисия Александровна — бакалавр Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (СПбГУ), Санкт-Петербург, Россия, e-mail: taisiya2103@yandex.ru

Дмитриев Сергей Викторович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела Китая Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), Москва, Россия, e-mail: sdmitriev@ivran.ru

Карпова Татьяна Константиновна — PhD, преподаватель департамента востоковедения и африканистики Санкт-Петербургской школы социальных наук и востоковедения Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), Санкт-Петербург, Россия, e-mail: tan-karpova@yandex.ru

Кобзев Артем Игоревич — доктор философских наук, профессор, заведующий отделом Китая Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), Москва, Россия, e-mail: arkobzev@gmail.com

Коваль Владимир Иванович — доктор филологических наук, профессор, профессор кафедры русского, общего и славянского языкознания Гомельского государственного университета имени Франциска Скорины (ГГУ), Гомель, Белоруссия, e-mail: vlad-kov@mail.ru

Комаровская Полина Антоновна — кандидат культурологии, старший преподаватель кафедры философии и культурологии Востока Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (СПбГУ), Санкт-Петербург, Россия, e-mail: p.komarovskaja@spbu.ru

Лемешко Юлия Геннадьевна — кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры китайского, вьетнамского, тайского и лаосского языков Московского государственного института международных отношений МИД (МГИМО), Москва, Россия, e-mail: ulemeshko@mail.ru

Ленков Павел Дмитриевич — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории религий и теологии факультета социальных наук Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена (РГПУ им. А.И. Герцена), Санкт-Петербург, Россия, e-mail: lenkovpd@herzen.spb.ru

Ли Синь — кандидат философских наук, доцент, профессор кафедры руссееведения факультета иностранных языков Хэйхэского университета, Хэйхэ, КНР; доцент кафедры китаеведения факультета международных отношений Амурского государственного университета (АмГУ), Благовещенск, Россия, e-mail: ilia9980@mail.ru

Мозиас Илья Александрович — PhD, Центр изучения Восточной Азии Луиса Фриберга, Иерусалимский еврейский университет, Иерусалим, Израиль, e-mail: imozias@gmail.com

Орлова Наталия Александровна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), Москва, Россия, e-mail: ornatanew@gmail.com

Пан Татьяна Александровна — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела Дальнего Востока Института восточных рукописей Российской академии наук (ИВР РАН), Санкт-Петербург, Россия, e-mail: ptatiana@inbox.ru

Пастухова Серафима Игоревна — магистрантка Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (СПбГУ), Санкт-Петербург, Россия, e-mail: nihil.admirari1985@gmail.com

Поздняков Игорь Сергеевич — магистрант Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), Москва; выпускник Амурского государственного университета, Благовещенск, Россия, e-mail: pozdnyakov-vostok@mail.ru

Старостина Аглая Борисовна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела Китая Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), Москва, Россия, e-mail: abstarostina@gmail.com

Терехов Антон Эдуардович — кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела Дальнего Востока Института восточных рукописей Российской академии наук (ИВР РАН), Санкт-Петербург, Россия, e-mail: aterekhoff@gmail.com

Шатравка Анна Владиславовна — кандидат филологических наук, доцент кафедры восточных языков Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ), Москва, Россия, e-mail: ashatravka@mail.ru

Научное издание

Великий смысл врат в Сокровенное: Религии, философия и культура Китая

К 60-летию С. В. Филонова

Том 2

Даосизм, ислам, традиционная культура

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