

Orientalia et Classica



Russian
State University
for the Humanities

● **Orientalia**

et **Classica**

Papers of the Institute of Oriental
and Classical Studies

Issue IX

In Memoriam

E.A. Torchinov

Spiritual World of China
2005

Studies
Materials
Translations

Moscow

2006

Российский
государственный гуманитарный
университет

● **Orientalia**
etClassica

**Труды Института восточных культур
и античности**

Выпуск VI

Памяти
Е.А. Торчинова

Религиозный мир Китая 2005

**Исследования
Материалы
Переводы**

**Москва
2006**

ББК 86.33
Р31

Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности.
Выпуск IX

Под редакцией И. С. Смирнова

Редакционный совет:
Волчкова Е. В., Тertiцкий К. М.,
Ульянов М. Ю., Филонов С. В.

ISBN 5-7281-0902-0

© Российский государственный
гуманитарный университет, 2006
© Институт восточных культур
и античности, 2006

К ЧИТАТЕЛЮ

С этого года наш альманах начинает выходить в новом формате. Теперь это одно из продолжающихся изданий Института восточных культур и античности РГГУ, открытое для работ отечественных и зарубежных китаеведов, принадлежащих к разным научным традициям и школам.

Второй выпуск альманаха «Религиозный мир Китая» включает работы о буддизме, даосизме и китайских народных верованиях. В рамках соответствующих рубрик вниманию читателя представлены исследования по таким темам, как шанцинский даосизм и культ лисицы в Китае, а также две ранние статьи Ю. К. Щуцкого.

Этот выпуск посвящается памяти классика отечественного синологического религиоведения, одного из создателей нашего альманаха Е. А. Торчинова (1956–2003), которому в этом году исполнилось бы пятьдесят лет.

БУДДИЗМ

«МАХАЯНСКИЙ ТРАКТАТ О ТОМ,
ЧТО В ДХАРМОВОМ МИРЕ НЕ СУЩЕСТВУЕТ РАЗЛИЧИЙ»
(«ДА ШЭН ФА ЦЗЕ У ЧА БЕ ЛУНЬ»)

Вступительная статья, перевод с древнекитайского и комментарий

Е. А. Торчинова*

Подготовка текста, примечания Е. А. Кия

Трактат Сарамати весьма характерен для направления буддийской мысли, получившего в современной буддологии название теории Татхагатагарбхи и в научных работах обычно рассматривающегося как особая религиозно-философская школа махаянского буддизма, которая существовала наряду с такими философскими системами, как *мадхьямака* и *йогачара*. В центре данной доктрины — учение об абсолютном едином сознании, тождественном абсолютной сути всех Будд и истинной природе каждого живого существа. Идеи Татхагатагарбхи получили особое развитие в китайском буддизме, где они легли в основу учения таких влиятельных школ, как *тяньтай*, *хуаянь* и *чань*. Распространившись позднее в Корее, Японии и Вьетнаме, эти направления во многом определили специфику и своеобразие всей дальневосточной буддийской традиции.

«Махаянский трактат о том, что в дхармовом мире не существует различий» (санскр. *Mahāyāna-dharmadhātu-aviśeṣa-śāstra*) приписывается буддийскому мыслителю Сарамати, о личности которого нет точных сведений. Обычно считается, что он жил в V–VI вв. (иногда его отождествляют со Стхирамати, известным комментатором классических йогачаринских, или виджнянавадинских, текстов), но не исключено, что время его жизни можно датировать и второй половиной III в. Китайская традиция также приписывает Сарамати (кит. Цзянь-хуэй) авторство

* Впервые этот перевод был опубликован в 1998 г. См.: Сарамати. Махаянский трактат о том, что в дхармовом мире не существует различий (Да чэн фа цзе у ча бе лунь) / Вступ. ст., пер. с древнекит., коммент. Е. А. Торчинова // Восток. 1998, № 3. С. 110–121. Рец.: Javary G. // Revue Bibliographique de Sinologie. Paris, 1999. P. 413–414. — Е. К.

базового для теории Татхагатагарбхи текста «Ратнаготравибхага» («Уттаратантра»), который в индо-тибетской традиции относится к корпусу из пяти текстов Майтрея-Асанги. Однако, скорее всего, что Сарамати редактировал уже существовавший к тому времени текст «Ратнаготравибхаги».

В конце Танской эпохи (618–907) трактат Сарамати об отсутствии различий в дхармовом мире был переведен на китайский язык буддийским проповедником Дэвапраджней. В современной китайской Трипитаке этот текст существует в двух версиях, одна из которых в 971 г. вошла в Трипитаку империи Сун (960–1279), а другая в 990 г. была включена в Трипитаку киданьского государства Ляо. Первая версия имеет и другое название — «Трактат о Татхагатагарбхе» (санскр. *Tathāgatagarbha-śāstra*; кит. *Жу лай цзан лунь*). В настоящее время этот трактат сохранился только на китайском языке. Санскритский оригинал текста и его тибетский перевод отсутствуют.

Содержание трактата интересно не только для изучения того варианта буддийской религиозно-философской мысли, который оказался особенно плодотворным для развития дальневосточного буддийского умозрения, но и для изучения процесса распространения китайского буддизма в киданьском государстве, а также для исследования общей теоретической основы ведущих школ китайского буддизма и таких направлений буддизма в Тибете, как *дзог-чэн*, *махамудра* и *джонанг-па*, в доктрине сознания которых обнаруживается много общего с философскими взглядами, изложенными у Сарамати¹.

На русский язык текст переведен с киданьской версии китайской Трипитаки по изданию: Тайсё синсю дайджокё (Трипитака годов Тайсё; далее — ТТ). Т. 31. № 1626. Токио, 1968. С. 892–894.

Перевод

Тот, кто способен вначале постичь пробужденное сознание,
Сможет обрести несравненные искусные методы².
Тогда он избавится от рождения, старости, смерти,
Болезней, страданий и всех ошибок и утрат.

Понятие пробужденного сознания³ включает в себя, если говорить кратко, двенадцать смыслов. Учение об этом образует

главное содержание данного трактата. Всем мудрецам так следует знать: всякое следствие возникает в силу наличия причины. Что касается первопричины, то ее другое название — собственная природа⁴, в которой нет места различиям⁵, которая сама в себе пребывает, лишена загрязнений, постоянна и устойчива и самотождественна. То, что не приносит пользы, и то, что приносит пользу, — это одна и та же природа⁶. В ней, прежде всего, проявляется следствие, которое есть пробужденное сознание. Созерцающий его обретает несравненную пользу. После того, как это начало, возникшее в причине, полностью установилось, рождаются все свойства⁷. Но они являют себя лишь как имена, тогда как в действительности никаких различий не существует. Все позиции лишены чего-либо загрязняющего. Они чисты, постоянны⁸ и тождественны по своим общим свойствам чистым дхармам⁹. В нечистых же позициях нет вообще никаких качеств или функций. Лишь одни чистые позиции способны приносить благо и пользу. Эту единую природу следует знать как нирвану.

Теперь перейдем к тем двенадцати смыслам, которым посвящен этот трактат. Что же называется следствием пробужденного сознания? Им называется всепокойный и пречистый мир нирваны. Именно об этом ясно свидетельствуют все Будды. Если в ней не обнаруживается никакого остатка, то каким образом нирвана обретается?¹⁰ Только Так Приходящие¹¹ Будды могут навечно уничтожить и пресечь все виды созревших тончайших аффектов¹². Только в этом мире вечного не-рождения и не-перерождения ум¹³ порождает все скандхи¹⁴. Понятие отсутствия старости поэтому выражает дополнительный смысл понятия отсутствия изменений и окончательного и целостного несуществования упадка и трансформаций в нирване. В нем нет смерти, поскольку здесь отброшены все непостижимые для мысли изменения и становление. Здесь нет болезни, поскольку все аффекты и познавательные ошибки, образующие препятствия, именуемые болезнями, и их энергия привычки¹⁵ полностью отсечены. Здесь нет никакого страдания, поскольку страдание имеет опору в сфере неведения¹⁶, существующего с безначальных времен и проявляющего себя в энергии привычки. А эта опора здесь навсегда устранена. Здесь не

может быть ни ущерба, ни изъяна на уровнях тела, речи и мысли¹⁷, не может быть и ошибочного действия.

Все это проистекает из пробужденного сознания. Таковы благие качества¹⁸, все без исключения возникшие по причине наличия этого, не знающего ни отступлений, ни изъянов, наивысшего искусного метода. И так вплоть до наивысшего и окончательного плода, обретаемого вслед за тем. Этот плод и есть мир нирваны, который, в свою очередь, есть не что иное, как единое Дхармовое Тело¹⁹, на которое опираются все Будды и которое остается непостижимым для мысли. И именно пробужденное сознание есть превышающая мысль причина этого следствия. Светлая луна одна, но кажется, что она разделилась²⁰. Совершим же теперь земной поклон. Поэтому стихи гласят:

Те благие дхармы, которые могут принести пользу миру, —
Это дхармы мудрости²¹ и все Будды.
Причина, на которую опирается это драгоценное место,
Подобна земле, морю и всем семенам²².

Таким образом, пробужденное сознание подобно земле. Это потому, что на него опираются все ростки блага в этом мире; из него они растут, и оно возвращает их, подобно почве. Все дхармы мудрости подобны морю, ибо они хранят в себе все совершенства, подобно тому как море хранит в себе все жемчуга и прочие драгоценности. Оно подобно семенам, ибо из него произрастают стволы деревьев всех Будд. Вот как следует говорить о следствии этого пробужденного сознания. Поговорим теперь о причине. Стихи гласят:

Вера — это его семя.
Праджня²³ — это его мать.
Самадхи²⁴ — это утроба, в которой оно как зародыш.
Великое сострадание — это кормилица, которая вскармливает его.

Спросим, каков же характер этого набора причин? Следует знать его как Царевича, Поворачивающего Колесо²⁵. Среди этих причин глубокая вера в Дхарму²⁶ подобна семени пробужденного сознания. Всепроникающая премудрость для него как мать. Самадхи словно лоно, в котором оно развивается. Из практики сосредоточения происходит прочное установление и блаженное пребывание сознания во всех благих дхармах. Великое сострадание для него как кормилица. Благодаря сострада-

нию и милосердию ко всем живым существам, неизбывно скитающимся в круговороте рождений-смертей, он доводит до целостности и завершенности все виды мудрости. Что же такое собственная природа? Стихи гласят:

Собственной природе не присущи загрязнения,
Она подобна огню, драгоценности, пустоте и воде.
Чистые дхармы обретают в ней свою завершенность,
Она также подобна великому царю гор²⁷.

Теперь следует узнать относительно завершения учения о собрании причин этого пробужденного сознания. Оно имеет два рода свойств. Это свойство отсутствия загрязненности, чистоты и ясности, [а также] свойство обретения завершенности всеми чистыми дхармами.

Свойство отсутствия загрязненности, чистоты и ясности означает, что эта собственная природа сознания²⁸ не загрязнена. Оно чисто от препятствий, вызываемых аффектами, порожденными чувственно воспринимаемыми объектами. Это подобно тому, как огонь, драгоценность (*мани*), пустое пространство и вода могут выглядеть загрязненными копотью, грязью, облаками или илом, но их собственная природа, тем не менее, остается чистой и не подверженной омрачению. Поэтому, если удалить копоть и прочее, то огонь и прочее окажутся чистыми по их природе. Точно так же истинная, собственная, природа всех живых существ представляет собой чистое и лишненное различий сознание. Хотя из-за наличия алчности и других аффектов она и кажется омраченной, но в действительности они не могут загрязнить ее, и, если удалить алчность и другие аффекты, сознание сразу же явит собственную чистую и светлую природу.

На это сознание опираются все чистые дхармы, и поэтому все чистые и светлые дхармы обретают от него свою природу.

Царя гор Сумеру называют вместилищем всех драгоценностей, и сама эта гора состоит из них. Поэтому и сравнивают ее с этим сознанием. Как же еще можно назвать его?

Пока не обретено состояние Будды,
Нельзя говорить о пробужденном сознании,
Следует говорить только об архатстве,
Но есть и парамиты²⁹ Чистоты, Я, Блаженства и Постоянства³⁰.
Эта природа сознания чиста и светла.

Она образует общую субстанцию³¹ с дхармовым миром;
Так Приходящий, опираясь на это сознание,
Проповедует непостижимую мыслью Дхарму.

Ведь это пробужденное сознание извечно отделено от всех объектов чувственного восприятия, изъянов и недостатков. Но оно неотъемлемо от всех благих качеств, атрибутов и совершенств. Обретшего перечисленные ранее четыре высшие парамиты называют обретшим Дхармовое Тело Так Приходящего³². Это парамита Постоянства, парамита Чистоты.

Дхармовое Тело Так Приходящего — это только другое имя для собственной природы загрязненного объектами чувственного восприятия и аффектами изначально чистого и незапятнанного сознания. И еще в сутре говорится: «Эта чистая и незапятнанная природа всех дхарм и есть дхармовый мир³³. Я, опираясь на это обладающее собственной природой чистое и незапятнанное сознание, проповедую непостижимую для мысли Дхарму. Так знай это, о Шарипутра!»³⁴.

Спросим теперь, каким же образом это сознание лишено всех различий? Стихи гласят:

Пребывающее в живых существах Дхармовое Тело
В основе своей лишено свойств обладания различиями.
Они в нем не возникали и не исчезали,
И оно ничем не загрязнялось и не омрачалось.
Зная мудрость о пустоте всех дхарм,
Святые действуют, не опираясь на свойства.
Все дхармы опираются на прекращение³⁵.
А когда происходит отсечение от постоянного, то они отдаляются от него.

Ведь это пробужденное сознание пребывает во всех живых существах. Всего известно десять свойств отсутствия различий. Невозникновение имеет место по причине недеятельности³⁶. Безначальность имеет место благодаря непроявлению. Непрекращаемость имеет место благодаря неуничтожимости. Незагрязненность и неомраченность имеют место благодаря чистоте и незапятнанности собственной природы сознания. Мудрость знания того, что все дхармы пусты, проистекает из того, что все дхармы имеют единый вкус — вкус наделенности свойством отсутствия «Я»³⁷. Свойство бестелесности имеет место по

причине отсутствия всех корней³⁸ чувственности восприятия. Святые действуют сообразно с этим благодаря тому, что они действуют в мире объектов, воспринимаемых посредством великой святости Будды³⁹. Все дхармы опираются на различие между чистым и загрязненным по той причине, что все дхармы опираются на прекращение. Они непостоянны, поскольку отделяют себя загрязнениями и омрачениями непостоянства от своей дхармовой природы. Если бы не было отсечения от нее, то она была бы лишь чистой и незапятнанной неотсекаемой дхармовой природой. Поэтому спросим, какие позиции здесь можно выделить? Стихи гласят:

Нечист мир живых существ,
Но в нечистотах сокрыт чистый бодхисаттва.
Наделенного предельной чистотой и незапятнанностью
Называют Так Приходящим.

Ведь поскольку это пробужденное сознание лишено свойств наделенности различиями, его состояние-позицию нечистоты называют миром живых существ, а того, кто пребывает и в чистоте, и в загрязненности, этих двух позициях⁴⁰, и называют бодхисаттвой. Того, кто пребывает в позиции только чистоты и незапятнанности, называют Так Приходящим. Поэтому в сутре говорится: «О Шарипутра, ведь это Дхармовое Тело в предельной основе своей окутано, словно зародыш покрывами, беспредельным множеством аффектов⁴¹. С безначальных времен в этом мире рождений-смертей жизнь и гибель непрестанно сменяют друг друга, словно вращаясь в круговороте взаимосвязи. Этот мир и называют миром живых существ. О Шарипутра, тем не менее этот мир и есть Дхармовое Тело. Того, кто отказался от неизбежных страданий, текущих потоком в этом мире рождений-смертей, кто отбросил все вызывающие влечения чувственные объекты, кто практикует десять парамит⁴² и восемьдесят четыре тысячи врат Дхармы⁴³, того, кто ищет бодхи и совершенствуется в этом, того, кто делает все это, и называют бодхисаттвой. Ведь, Шарипутра, если это Дхармовое Тело освободится от всех аффектов, покрывающих его как оболочка, избавится от всех страданий, навсегда отсечет все аффекты и все омрачения аффектов, то оно станет чистым и незапятнанным, предельно чистым и незапятнанным, самым чистым и не-

запятнанным. Оно будет пребывать в дхармовой природе и станет тем местом, которое стремятся созерцать все живые существа. По сравнению с ним померкнут все другие известные места. Оно взойдет в чертоги святого мужа, познавшего недвойственность⁴⁴. Оно обретет беспрепятственную и ни во что не обремененную силу самодостаточности⁴⁵ всех дхарм. Это и есть истинное и превосходнейшее пробуждение Так Приходящего. Поэтому, о Шарипутра, мир живых существ не отличается от Дхармового Тела, а Дхармовое Тело не отличается от мира живых существ. Мир живых существ — это и есть Дхармовое Тело. Дхармовое Тело — это и есть мир живых существ⁴⁶. Хотя их имена и различны, но по своей сути они не отличаются друг от друга». Но что же такое незагрязненность? Стихи гласят:

Это подобно сияющему и чистому солнцу,
Скрытому за пеленой облаков.
Если убрать пелену облаков аффектов,
То сияние солнца Дхармового Тела отчетливо явит себя.

Что это означает? В позиции нечистоты явлено бесчисленное число аффектов, которые подобны пелене облаков, скрывающих солнечный диск, но истинная природа солнца всегда остается чистой и незапятнанной. Точно так же обстоит дело и с сознанием. Вызывающие аффекты объекты входят в него. Но каким же оно является по своей вечной природе? Стихи гласят:

Как в конце космического цикла огонь
Не сможет сжечь пустое пространство,
Точно так же старость, болезнь и смерть
Не могут спалить дхармовый мир.
Подобно тому, как все миры,
Опираясь на пустое пространство, возникают и гибнут,
Точно так же органы чувственного восприятия,
Опираясь на недеятельное⁴⁷, рождаются и умирают.

Что это значит? Ведь рождение, старость и смерть существуют только как явления, а истинная природа вечна. Это похоже на то, что происходит в конце каждого космического цикла, когда огонь, уничтожающий все мироздание, не может причинить никакого вреда пустому пространству. Дхармовый мир тоже таков. Поэтому в сутре говорится: «О Превосходнейший в мире⁴⁸, жизнь и смерть — это то, что существует только с про-

фанической точки зрения⁴⁹. О Превосходнейший в мире, ведь смерть — это такое состояние, когда все корни — органы чувственного восприятия — скрываются и исчезают. Рождение — это такое состояние, когда все корни — органы чувственного восприятия — вновь возникают. Но если во Вместилище Так Приходящего⁵⁰ нет рождения, старости и смерти, то это потому, что там нет ни исчезновения, ни появления. О Превосходнейший в мире, ведь Вместилище Так Приходящего наделено совершенными свойствами вечного покоя и безмятежности, а поэтому оно не подвержено ни изменениям, ни уничтожению». Какому же свойству соответствует это состояние? Стихи гласят:

Ведь свет, сияние, жар и форма пламени
Не отличаются по свойствам от самого огня светильника.
Точно так же все дхармы Будды
Соотносятся с дхармовой природой.
Если удалить свойства природы аффектов,
То дхармы станут пусты, лишены аффективности.
Чистые дхармы соответствуют свойству быть постоянными,
Это не-пустые в себе и неомраченные дхармы.

О чем здесь сказано? «Пока полное пробуждение еще не достигнуто, мы говорим о соответствии свойств дхарм Будды. Это можно сравнить с огнем светильника, свойства которого неотличны от свойств его света, сияния, жара и формы. Все дхармы Будды, пребывающие в Дхармовом Теле, тоже таковы. О Шарипутра, Дхармовое Тело всех Будд наделено дхармами благих качеств и свойств. Они неотделимы от него, подобно тому как свет, сияние, жар и определенная форма пламени неотделимы и неотторжимы от огня светильника. Точно то же самое можно сказать о мани и ее жемчужном блеске, цвете и форме. О Шарипутра, Так Приходящий говорит, что дхармы благих качеств и свойств Дхармового Тела Знания⁵¹ всех Будд неотделимы и неотторжимы от него самого. И эти дхармы Так Приходящего более многочисленны, чем песчинки в Ганге. Кроме того, можно сказать, что есть два вида пустотного Знания⁵², присутствующего Вместилищу Так Приходящего. Какие же это два? Их называют пустотой Вместилища Так Приходящего и непустотой Вместилища Так Приходящего. Первый вид характеризует Знание, рассматриваемое как отделенное и отторженное

от всех аффектов. Второй вид характеризует Знание, когда оно рассматривается как неотделимое и неотторжимое от превосходящих числом песчинки в Ганге и непостижимых для мысли дхарм Будды, которым присуще по природе это неотделимое и неотторжимое от них Знание». Почему же оно не приносит пользы и блага живым существам? Стихи гласят:

Аффекты окутывают его, как пленки окружают зародыш,
И оно не может принести пользу и благо живым существам.
Если бутон цветка лотоса не раскроется,
Если золото останется лежать в куче нечистот,
То пользы от них не будет, как и тогда, когда луна полна.
А демоны-асуры затмевают ее сияющий лик.

Ведь Дхармовое Тело и живые существа тождественны друг другу по своим свойствам благих качеств и признаков. Но почему же не проявляется действие благодатной силы Так Приходящего? Следует знать, что пока бутон цветка лотоса не раскрывается, то он спрятан в обертке из некрасивых листьев. Если золото попало в нечистоты, то мы увидим вместо него только мерзкие фекалии, если луна затмилась, то мы увидим на ее месте только темное пятно. Если вода в озере грязна, то испытывающий жажду человек только набьет свой рот тиной и илом⁵³. Если золотая гора кажется слепцу глиной и щебнем, то этот обуреваемый гневом человек сочтет, что ее склоны из глины и грязи можно использовать лишь для гончарного промысла. Если из-за своего невежества глупец считает, что раз днем небо покрыто завесой облаков, то солнце не взошло, ему не понять, какова природа пустого пространства. Энергия привычки заблуждения такова, что может показаться и то, что мир еще не завершен или что по причине сосредоточения вод в великих вместилищах шести океанов облака больше не дадут дождя. Так аффекты противодействуют пониманию реального характера причин явлений. Обобщая все это, стихи гласят:

Подобно тому как неявленны цветок в бутоне и золото в грязи,
Так и субстанция Будды скрыта покровами чувственных объектов.
В таком случае благие качества и свойства не приносят пользы
существам,
Но если убрать эти омрачения, то они обретут великую пользу.

Каким же образом они обретут эту пользу? Стихи гласят:

Когда вода в озере чиста от ила и тины,
Когда цветок лотоса полностью раскрывается,
Когда золото являет свою подлинную природу,
Будучи отмытым от мерзости нечистот,
Тогда подобные чистоте пустого пространства,
Похожие на луну, звезды и созвездия, сияющие на небе,
Освобожденные и отделенные от аффектов
Благие качества и свойства явят свою природу,
Словно являет себя сияющий диск солнца,
Озаряющий своим светом все пространство вселенной.
Как земля родит все виды злаков,
Как море дарит все виды драгоценностей,
Так и эти свойства принесут пользу всем существам,
Дабы все они могли обрести освобождение.
Когда обретено знание, что все наделены этой природой,
Тогда истинное понимание рождается из великого сострадания.
Тогда и те, кто достиг и кто не достиг исчерпания⁵⁴,
Равным образом избавятся от привязанностей.
Сознание Будды подобно великому облаку,
Пребывающему в предельной сущности⁵⁵ пустоты.
И когда самадхи удерживает вместе все дхармы,
Тогда из этого облака изливается сладостный дождь,
Благодаря которому все ростки блага
Рождаются и возвращаются наилучшим образом.

Смысл этой гатхи противоположен смыслу предыдущей. Следует знать, что когда чистое и незапятнанное Дхармовое Тело полностью избавляется от покровов пыли чувственных объектов и связанных с ними страданий, то в полной мере проявляются все благие качества и свойства его собственной природы. Постигание этой Дхармы и называется истинно совершенным пробуждением Так Приходящего⁵⁶. Тогда обретший его вечно пребывает в покое чистого, ясного, светлого и непостижимого для мысли мира нирваны. Тогда он обретает те высшие мир и блаженство, к которым стремятся все живые существа. Что же это за единая природа? Стихи гласят:

Это и есть Дхармовое Тело,
Это и есть Так Приходящий.

Точно также это и есть
Первейший смысл истин всех святых.
Нирвана не отличается от Будды
Подобно тому, как холод воды не отличается от самой воды.
Благие качества и свойства неотделимы друг от друга.
Поэтому между ними и нирваной нет никаких различий.

Если бы Дхармовое Тело Так Приходящего отличалось от нирваны, то в сутрах ни за что не было бы таких слов. Другие стихи гласят:

Мир живых существ чист и незапятнан.
Следует знать, что он и есть Дхармовое Тело.
Дхармовое Тело и есть нирвана,
Нирвана и есть Так Приходящий.

Ведь и в сутре говорится: «О Превосходнейший в мире, это аннута́ра сама́як самбодхи⁵⁷ и есть мир нирваны. И эту же нирвану называют Дхармовым Телом Так Приходящего. О Превосходнейший в мире, не отличаются друг от друга нирвана и Дхармовое Тело. И говорят также, что Так Приходящий и есть Дхармовое Тело».

Следует знать также, что это ничем не отличается от провозглашенного в истине о прекращении страданий⁵⁸. Поэтому в сутре говорится: «Поскольку нет никаких страданий, которые можно было бы разрушить, то и говорится об истине прекращения страдания. Ведь прекращение страданий с безначальных времен не появлялось и не возникало. Оно не рождалось и не прекращалось. Оно есть вечно и постоянно, и никогда не бывало, чтобы оно прекращалось или отсекалось. Собственная природа чиста и незапятнанна. Она отделена и удалена от покровов всех аффектов. Она есть полнота самодостаточного собрания столь же многочисленных, как песчинки в Ганге, неотделимых от нее, непознаваемых мудростью и непостижимых для мысли всех дхарм Будды. По этой причине ее называют Дхармовым Телом Так Приходящего. О Превосходнейший в мире, ведь Дхармовое Тело Так Приходящего неотделимо и от оболочек аффектов. Поэтому его называют и Вместилищем Так Приходящего⁵⁹. О Превосходнейший в мире, ведь Знание, присущее Вместилищу Так Приходящего, и есть пустотное Знание самого Так Приходящего. О Превосходнейший в мире, все слу-

шающие голос и одиноко пробужденные⁶⁰ не имеют ни малейшего представления об этом Вместилище Так Приходящего, они ни в малейшей степени не постигают его. Только ты, о Превосходнейший в мире, только ты, о Будда, навсегда разрушил и уничтожил все покровы аффектов и посредством совершенствования обрел плод Пути, ведущего к прекращению страданий».

Поэтому следует знать, что Будда и нирвана ни в чем не отличаются друг от друга, словно свойство холода, которое ни в чем не отличается от самой природы воды. Отсюда следует знать, что существует только Путь одной Единственной Колесницы⁶¹. Ведь если было бы не так, то кроме единой нирваны существовали бы еще и иные нирваны, а под единым и тождественным себе дхармовым миром существовала бы худшая нирвана, уступавшая по своей сути Наивысшей и Сокровенной Нирване. Но нельзя говорить и того, что есть причины высшего, среднего и низшего уровня, лучшие и худшие причины, которые, тем не менее, имеют одно и то же следствие.

Поэтому надо отчетливо различать причины и искусно различать следствия. Посему в сутре и сказано: «О Превосходнейший в мире, ведь в действительности не существует никаких разных, высших и низших, нирван и нирванических дхарм, которые можно было бы обрести. О Превосходнейший в мире, следует знать, что равностны⁶² все дхармы, пребывающие в нирване. О Превосходнейший в мире, только тот, кто обладает равностной мудростью, только тот, кто обладает равностным освобождением, только тот, кто обладает равностным воззрением относительно освобождения, может обрести нирвану. Поэтому, о Превосходнейший в мире, и говорится, что мир нирваны наделен единым вкусом. И этот единый вкус есть вкус освобождения»⁶³.

Закончен «Махаянский трактат о том, что в дхармовом мире не существует различий».

КОММЕНТАРИИ

¹ Наиболее авторитетными работами по теории Татхагатагарбхи на европейских языках могут считаться следующие исследования: *Obermiller E. The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation (Uttaratan-*

tra) // Acta Orientalia. Vol. 9. (1931). P. 81–306; Takasaki J. A Study on the Ratnagotravibhāga (*Uttaratantra*). Being a Treatise on the Tathāgata-garbha Theory of Mahāyāna Buddhism. Rome, 1966; Ruegg D. S. La théorie du *tathāgatagarbha* et du *gotra*: Etudes sur la sotériologie et la gnoseologie du bouddhisme. P., 1969; *Idem*. Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective: On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet. L., 1989.

² Искусные методы (санскр. *upāya-kauśalya*; кит. *фанбянь*) — приемы и способы, посредством которых бодхисаттва, движимый великим состраданием (санскр. *mahākaruṇā*; кит. *да цыбэй*), спасает живые существа, применяя к каждому из них особый подход в соответствии с характером и психологическими особенностями спасаемого.

³ Пробужденное сознание (санскр. *bodhicitta*; кит. *пути синь*) — обычно в буддизме Махаяны это словосочетание означает установку бодхисаттвы на обретение пробуждения (просветления) на благо всех живых существ. В таком случае оно должно переводиться как «стремление к пробуждению». Однако здесь под бодхичиттой имеется в виду именно пробужденное сознание как синоним состояния Будды, нирваны и т. п.

⁴ Собственная природа (санскр. *svabhāva*; кит. *цзы син*) — это буддийское понятие имеет множество значений: а) сущность (например, сущность воды — влажность, а сущность огня — жар); б) индивидуальное свойство (*svalakṣaṇa* / *цзы ся*), отличающее одну вещь или элемент от других; в) основа как неизменный субстрат вещи или явления; г) абсолютное самосущее бытие, в себе и для себя сущее. Здесь термин употребляется в последнем значении. Автор текста, как и все последователи теории Татхагатагарбхи, рассматривает в качестве собственной природы, в себе и для себя сущего, природу или сущность сознания, тождественную Абсолюту — Дхармовому Телу Будды (*dhar-makāya* / *фа шэнь*). Поэтому одно из самоназваний этого направления буддийской мысли — учение о «только психическом» (*cittamātra* / *вэй синь*), где под «психическим» (читта) понимается природа сознания в отличие от различающего сознания классической виджнянавады (*viññānavāda* или *viññāptimātra* / *вэй ши* — «только осознание»).

⁵ Различия (*viśeṣa* / *чабе*; здесь практически синоним *vikalpa* / *фэньбе*) — различия, проводимые омраченным сознанием в недвойственном (*advaya* / *бу эр*) мире истинносущего абсолютного сознания, через посредство ментального конструирования приводящие к появлению явленного мира рождений-смертей (*samsāra* / *шэн-сы цзе; луньхуэй*).

⁶ Природа (*prakṛti*; *bhāva* / *син*) — согласно учению текста, и Абсолют (нирвана, Дхармовое Тело), и мир рождений-смертей (сансара) обладают одной и той же природой, которая есть природа сознания (*citta* / *синь*).

⁷ Свойства (*lakṣaṇa* / *ся*) — сущностные признаки явлений единичного (*svalakṣaṇa* / *цзы ся*) или родового характера, опирающиеся на различающие функции омраченного сознания и потому не присущие истинной реальности, как она есть.

⁸ <...> постоянны (*nitya / чан*) — в традиции учения о Татхагатагарбхе постоянство или вечность — один из атрибутов истинной реальности в отличие от сансары, характеризующейся всеобщим непостоянством.

⁹ Чистота (*śubha / цзин*) — наряду с постоянством является атрибутом истинной реальности.

¹⁰ Здесь содержится намек на характерное для буддизма различие между нирваной с остатком (*sopadhi-śeṣa-nirvāṇa / ю юй непань*), обретаемой святым при жизни, и окончательной нирваной без остатка, обретаемой после смерти святого с полным исчерпанием его кармы (*nirupadhi-śeṣa-nirvāṇa / у юй непань*). Трактат утверждает, что поскольку все связанное с сансарой и кармой нереально, то и истинная нирвана всегда безостаточна.

¹¹ Так Приходящий (*tathāgata / жу лай*) — один из основных эпитетов Будды, который может пониматься и как Так Уходящий (в тибетской традиции), и как Так Приходящий (в китайской традиции). В буддизме Махаяны обычно интерпретируется в смысле соответствия или тождественности Будды реальности, как она есть, «таковости» (*tathatā / жу*).

¹² Аффекты (*kleśa / фаньнао*) — аффективные состояния, важнейшими из которых являются невежество, гнев, влечение или алчность (иногда к ним добавляются гордыня и зависть), обуславливающие пребывание существ в сансаре. Они образуют так называемое «аффективное препятствие» (*kleśa-āvaraṇa / фаньнао ай*), мешающее обретению нирваны и преодолеваемое архатами на пути Хинаяны, в то время как «гносеологическое препятствие» (*jñeyā-āvaraṇa / со чжи ай*) преодолевается только бодхисаттвами на пути Махаяны.

¹³ Ум (*manas / ц*) — в философии виджнянавады седьмое сознание, образующее стержень эмпирической личности и ответственное за формирование отношений: «эмпирический субъект—другие субъекты», «я—внешний мир» и т. п.

¹⁴ Скандхи (*skandha / юнь*) — пять групп элементарных психофизических состояний (дхарм), образующих эмпирическую личность (*rudgala / жэнь*): группа материи, группа чувствований, группа формирующих факторов или волений, группа представлений и понятий и группа сознания. Учение о том, что манас («ум») формирует («рождает») пять скандх, классическому буддизму неизвестно.

¹⁵ Энергия привычки (*vāsanā / си ци*) — предрасположенности развертывания сознания, накапливаемые с безначальных времен в базовом или корневом сознании (*ālaya-vijñāna / алие ши*). Перевод термина достаточно условен.

¹⁶ Неведение (*avidyā / у мин*) — фундаментальное или трансцендентальное заблуждение относительно природы реальности, первопричина сансарического существования.

¹⁷ Тело, речь и мысль — триада, восходящая к самому архаическому пласту общеиндоевропейского культурного наследия, поскольку она зафиксирована и в Ведах, и в Авесте. Буддийская практика предполагает как обретение полного контроля над этими началами, так и их

совместное совершенствование (последнее подчеркивается тантрической традицией буддизма Ваджраяны).

¹⁸ Благие качества (*guṇa* / *гундэ*) — атрибуты истинной реальности, как она есть, неотличные от нее и не связанные по принципу «субстанция–акциденция», что соответствует базовому буддийскому принципу тождества носителя и несомого им качества.

¹⁹ Дхармовое Тело (*dharmakāya* / *фа шэнь*) — собственная природа Будды в его нирване. В поздней Махаяне — Абсолют, абсолютное и единое сознание, тождественное истинной реальности, как она есть. Данный трактат подчеркивает тождество Дхармового Тела как Абсолюта, пробужденного сознания, мира сансары (имеется в виду общемахаянская доктрина сущностного тождества сансары и нирваны) и собственной природы живых существ.

²⁰ Смысл этой фразы не совсем ясен. Возможно, имеется в виду традиционная индо-буддийская метафора единой луны, отражающейся во многих водоемах и потому по видимости кажущейся множественной. Метафора используется для иллюстрации идеи единой и единственной реальности, иллюзорно явленной во множественности феноменов.

²¹ Мудрость (*ārya* / *шэн*) — слово, означающее в китайской небуддийской литературе качество совершенной мудрости и совершенного мудреца. В китайских буддийских текстах оно передает индийское понятие «благородная личность» (*ārya-pudgala*), под которой понимается святой, вышедший за пределы сансары; кроме того, у этого слова есть значение мудрости и знания, способствующих обретению нирваны (ср. «четыре благородные истины» — *catvāri ārya-satyāni* / *сы шэн ди*).

²² Семена (*bīja* / *чжун цзы*) — важное понятие философии виджнянавады (йогачары), означающее единицы информации, закладываемые в базовое сознание (алая-виджняна) в процессе чувственного восприятия и затем вновь проецирующиеся вовне в качестве чувственных объектов, в свою очередь воспринимаемых и закладываемых в алая-виджняну и т. д.

²³ Праджня (*prajñā* / *божо*) — мудрость, определяемая в ранних буддийских текстах как умение различать дхармы, а в более поздних — как способность интуирования истинной реальности, как она есть.

²⁴ Самадхи (*samādhi* / *саньмэй*) — созерцательное сосредоточение, предельная концентрация сознания, заключительный элемент буддийского благородного восьмеричного пути (*āryāṣṭāṅgika-mārga* / *ба чжэн дао*).

²⁵ Царевич, Поворачивающий Колесо (*cakravartin* / *чжуань лунь ван цзы*) — имеется в виду чакравартин, идеальный монарх буддийской традиции. Согласно буддийской доктрине, чакравартин имеет те же признаки, что и Будда, но они выражены слабее. Именно поэтому в предании об историческом Будде мудрец Асита смог предсказать, что новорожденный Сиддхартха (будущий Будда Шакьямуни) станет или великим монархом, или святым, познавшим абсолютную истину.

²⁶ Дхарма (*dharma* / *фа*) — здесь буддийское учение, Закон Будды. В таком значении это слово, как правило, пишется с прописной буквы.

²⁷ Имеется в виду гора Сумеру (*Sumeru* / *Сюймишань*) — мировая ось буддийской космологии.

²⁸ Собственная природа сознания (*citta-svabhāva* / *синь цзы син*) — имеется в виду сознание в его субстанциальной и единственно реальной сути, сознание как самосущее всеединство, тождественное Дхармовому Телу Будды. Эта собственная природа является во всех актах и состояниях сознания, подобно тому как природа воды являет себя во всех волнах и водоемах.

²⁹ Парамиты (*pāramitā* / *ду* или *боломи[до]*) — совершенства, необходимые для обретения состояния Будды. Это совершенства даяния, терпения, соблюдения обетов, усердия, созерцания и мудрости. Буддийская традиция обычно истолковывает это слово в духе народной этимологии как то, что переводит (*ita*) на другой (*para*) берег существования, т. е. в нирвану. Отсюда и производное (использующееся в данном тексте) значение трансцендентных качеств или атрибутов Абсолюта, характерное для текстов, написанных в рамках теории Татхагатагарбхи.

³⁰ Чистота (*śubha* / *цзин*), Я (*ātman* / *во*), Блаженство (*sukha* / *лэ*) и Постоянство (*nitya* / *чан*) — трансцендентные атрибуты (парамита) Абсолюта как единого самосущего сознания и Дхармового Тела Будды. Эти атрибуты, противоположные фундаментальным характеристикам сансары (загрязненность, бессамость или бессущность, страдание и непостоянство), впервые вводятся в таких канонических для Махаяны текстах, как «Махапаринирвана сутра», «Шрималадэвисимханада сутра», трактат Майтреи-Асанги (в китайской традиции приписывается Сарамати) «Ратнаготравибхага» (он же — «Уттаратантра») и др. Хотя подобные определения абсолютной реальности стали характерны в основном для текстов, относящихся к учению о Татхагатагарбхе (особенно популярной в Китае и других дальневосточных странах), их можно встретить и в трактатах классической виджнянавады. См., например, трактат Асанги «Махаянасутра-ланкара» («Украшение из сутр Махаяны»), кит. «Да шэн чжуан янь цзин лунь» (гл. 13–14 санскритского текста и 6–7 китайского перевода по изданию: ТТ. Т. 31, № 1604), где абсолютное сознание обозначается как Великий Атман (Большое Я — *mahātman* / *да во*) и Чистый Атман (Чистое Я — *śubhātman* / *цзин во*).

Архатство, о котором говорилось выше, — ступень обретения плода нирваны по учению Хинаяны.

³¹ Субстанция (кит. *ти*) — перевод санскритского *bhāva* в смысле основы или субстрата сущего. Китайское *ти* (досл. «тело») — общеупотребительное в собственно китайской философии обозначение субстанции, введенное в широкий оборот философом даосско-конфуцианской школы «сюань-сюэ» (Учение о Сокровенном) Ван Би (226–249).

³² Дхармовое Тело Так Приходящего (*tathāgata-dharmakāya* / *жулай фа шэнь*) — Абсолют, абсолютная природа Будды.

³³ Дхармы (*dharma*, *фа*) — единицы психофизического опыта, базовые элементы потока психики с ее содержанием. Дхармовый мир

(*dharmadhātu* / *фа цзе*) — первоначально — дхармы четырех скандх (см. коммент. 14) за вычетом рупа скандхи (группы материи). Позднее — синоним всех дхарм и всего сущего вообще.

³⁴ Цитаты из сутр, приводимые здесь и ниже, отождествить не удалось.

³⁵ Прекращение — здесь, видимо, имеется в виду санскритское *nirodha* (кит. *чжи*) как один из синонимов нирваны, хотя это же китайское слово (букв. «остановка») также используется для передачи санскритского понятия *śamatha*, обозначающего древнюю буддийскую форму психотехники, предполагающую полную остановку протекания психических процессов и успокоение сознания.

³⁶ Недеятельность — перевод китайского *у вэй*, понятия, имеющего даосское происхождение («недеяние»). Китайские буддисты заимствовали этот термин для передачи санскритского *asaṃskṛta*, обозначающего категорию дхарм, не подверженных сансарическому «быванию» и не актуализирующихся в психическом потоке профанической личности. Здесь этот термин применяется к изначально освобожденной и пробужденной собственной природе живых существ.

³⁷ В данном случае речь идет об индивидуальном субстанциальном «я», отдельной неизменной сущности или о «душе», существование которой отрицается буддизмом (*anātmavāda* / *у во цзянь*). Из этой доктрины вытекает махаянская концепция, отрицающая реальное существование какой-либо самодостаточной единичности, которая хотя и может быть по-видимости наделена существованием (быть эмпирически реальной), но в действительности оказывается «пустой», т. е. лишенной собственной природы (*dharmā-nairātmya* / *фа у во*).

³⁸ Корни (*indriya* / *гэнь*) — способности чувственного восприятия, выражающиеся через соответствующие органы чувств.

³⁹ Видимо, имеются в виду так называемые «Чистые Земли» или «Поля Будды» (*buddha-kṣetra* / *фо го ть*), т. е. миры, очищенные от всего неблагого. Пробужденная личность также воспринимает объекты, не заблуждаясь относительно их природы, что делает мир их восприятия «чистым».

⁴⁰ Две позиции (*вэй*) — состояния, уровни существования, определяемые пробужденностью или непробужденностью актуального сознания. Речь идет о том, что по своей природе Будды, бодхисаттвы и профанические живые существа абсолютно тождественны, однако живые существа еще актуально не обрели пробуждения, бодхисаттвы находятся на пути к нему, а Будды полностью пробуждены.

⁴¹ Обыгрывается полисемия санскритского слова *garbha*, означающего как зародыш, так и лоно, матку, в которой зародыш находится. Поэтому *tathagātagarbha* — это и зародыш состояния Будды в каждом живом существе, и субстратное абсолютное сознание, объемлющее все. Китайское слово *цзан*, использовавшееся в буддийских текстах для перевода санскритского *garbha*, лишено такой полисемии и означает просто «вместилище». Тибетские же переводчики, напротив, переводили слово *garbha* как «зародыш».

⁴² Десять парамит обычно характерны для тхеравадинской традиции, тогда как в Махаяне общепризнан список из шести парамит (см. коммент. 29). К шести парамитам добавляются еще совершенства искусных средств, обязательств, силы, направленной на достижение цели и знания.

⁴³ Слово *dharma* (кит. *фа*) употреблено в смысле Учения буддизма.

⁴⁴ Недвойственность (*advaya* / *у эр*, иногда *бу эр*) — одно из важнейших понятий махаянского буддизма, обозначающее отсутствие в истинной реальности каких-либо различий, оппозиций и дихотомий, в том числе и субъект-объектных отношений.

⁴⁵ Самодостаточность (*vaśitā* / *цзы цзай*) — здесь суверенность, свобода и самосуществование истинной реальности, как она есть, т. е. единого и абсолютного сознания Дхармового Тела Будды.

⁴⁶ Мир живых существ (*sattvadhātu* / *чжуншэн цзе*) — здесь синоним сансары. Трактат декларирует сущностное тождество нирваны и сансары, единого Абсолюта и множественного профанического мира. «Формула» данного тождества, несомненно, переключается со знаменитым пассажем из «Сутры сердца» (*Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra* / *Божо боломидо синь цзин*): «О Шарипутра! Пустота — это материя и материя — это пустота. Материя неотлична от пустоты, пустота неотлична от материи». [Таким образом это место интерпретировалось Е. А. Торчиновым в первом варианте перевода текста сутры (см.: Сутра Сердца Праджня-парамиты / Предисл., пер. с кит., коммент. Е. А. Торчинова // Буддизм в переводах. Вып. 2. СПб., 1993. С. 8). Впоследствии он отказался от перевода санскритского понятия *gṛa* словом «материя». Ср.: «Шарипутра! Чувственно воспринимаемое не отлично от пустоты. Пустота не отлична от чувственно воспринимаемого. Чувственно воспринимаемое — это и есть пустота. Пустота — это и есть чувственно воспринимаемое» (Сутра Сердца Праджня-парамиты / Предисл., пер. с кит., коммент. Е. А. Торчинова // Избранные сутры китайского буддизма / Пер. с кит. Д. В. Поповцева, К. Ю. Солонина, Е. А. Торчинова. СПб., 1999. С. 31. То же см. в кн.: Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000. С. 232). — Е. К.]. Если учесть, что, по мнению ряда ученых (например, Такасаки Дзикидо), теория Татхагатагарбхи явилась своеобразной реакцией на негативизм мадхьямаки (шуньявады) и праджня-парамитской литературы, то такая переключка между двумя текстами весьма знаменательна.

⁴⁷ См. коммент. 36.

⁴⁸ Превосходнейший в мире (*lokajyeṣṭha* / *ши цзунь*) — один из эпитетов Будды. Близок по смыслу эпитету *bhagavān* — Блаженный, Благословенный.

⁴⁹ С профанической точки зрения — т. е. с точки зрения истины опыта (*samvṛti-satya* / *цзя ду*), а не абсолютной истины (*paramārtha-satya* / *чжэнь ду*).

⁵⁰ Вместилище Так Приходящего (*tathagātagarbha* / *жу лай цзан*) — еще одно обозначение истинной реальности. Татхагатагарбха — зародыш состояния Будды в каждом существе, его подлинная природа как

«природа Будды» (*buddhatva* / *фо син*), а также универсальное субстратное сознание, тождественное Дхармовому Телу. Иногда под Татхагатагарбхой понимается аспект Дхармового Тела, соприкасающийся с эффективностью сансары. В таком случае она отождествляется с восьмым сознанием (алая-виджняна) философского учения виджнянавады.

⁵¹ Дхармовое Тело Знания (*jñāna-dharmakāya* / *фа шэнь чжи*) — когнитивный аспект Абсолюта в отличие от его бытийного аспекта (*svabhāva-dharmakāya* / *фа шэнь цзы син*). Знание (*jñāna* / *чжи*) образует собственную природу сознания-психики (*citta* / *синь*).

⁵² Пустотное Знание (*śūnya-jñāna* / *кун чжи*) — недвойственное по природе Знание, в котором совпадают познающий, объект и процесс познания.

⁵³ Характерные метафоры, восходящие к «Сутре о Вместилище Так Приходящего» (*Tathagātagarbha-sūtra* / *Жу лай цзан цзин*), демонстрирующие акцидентальную аффекированность (загрязненность) сознания и его субстанциальную чистоту.

⁵⁴ Исчерпание — имеется в виду нирвана.

⁵⁵ Предельная сущность (*bhūtakoti* / *ши цзи*) — еще одно обозначение Абсолюта как предельной границы познания.

⁵⁶ Имеется в виду всесовершенное и полное пробуждение (*anuttara-samyak-sambodhi* / *жу лай юань чжэн цзюэ* или *анодоло саньмао саньпунти*) как обретение состояния Будды.

⁵⁷ Транслитерация санскритского «всесовершенное и полное пробуждение», транскрибируемого в данном месте китайского текста (см. коммент. 56).

⁵⁸ Третья благородная истина буддизма, истина о нирване (*nirodhasatya* / *ку ме ди*).

⁵⁹ Здесь Татхагатагарбха описывается как Дхармовое Тело, соединенное с аффектами, образующими основу сансарического существования (см. коммент. 50).

⁶⁰ Слушающие голос (*śrāvaka* / *шэн вэнь*) и одиноко пробужденные, или «будды-для-себя» (*pratyeka-buddha* / *ду цзюэ*), — последователи Хинаяны, которым недоступно обретение состояния Будды.

⁶¹ Единственная Колесница (*ekayāna* / *и шэн*) — образ, восходящий к «Лотосовой сутре» (*Sad-dharma-puṇḍarīka-sūtra* / *Мяо фа лян хуа цзин* или *Фа хуа цзин*), одному из ранних и фундаментальных текстов махаянского буддизма. Обозначает или Колесницу бодхисаттв (путь махаянского совершенствования), или наивысшую Колесницу Будд, объединяющую все прочие пути и методы и превосходящую их как единственный Путь к обретению состояния Будды. В китайском буддизме (школы тяньтай и хуаянь) велась оживленная полемика о природе Единой Колесницы, к которой эти школы относили и свои учения. [См. русскоязычный перевод «Лотосовой сутры»: Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / Пер. с кит., коммент., заключит. статья, словарь, список сутр и

трактатов А. Н. Игнатовича. Науч. ред., вступ. ст. С. Д. Серебряного. М., 1998. — Е. К.].

⁶² Равностность (*samatā* / *пин дэн*) — важное понятие буддизма Махаяны, означающее единоприродность всех дхарм в их «дхармовости» (*dharmatā* / *фа син*) и их равную сводимость к абсолютному сознанию (в традиции Татхагатагарбхи) или к пустотности (в шуньяваде).

⁶³ В буддийских текстах, начиная с самых ранних, постоянно подчеркивается, что «вкус Учения Будд — это вкус освобождения».

БУДДО-ДАОССКОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ И ФОРМИРОВАНИЕ СТРУКТУРЫ ДАОССКОГО КАНОНА (ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ)*

Прежде чем касаться сути вопроса, определим исходные понятия. Под даосизмом мы будем понимать религию, процесс организационного оформления которой приходится на первые века новой эры. Одним из генетических корней даосской религиозной традиции (одним, но отнюдь не единственным) является философия, отраженная в текстах IV–III вв. до н. э. («Дао дэ цзин», «Чжуан-цзы» и т. п.). Поскольку мы будем говорить не о даосской философии, а о даосской организованной религии, постольку эти сочинения объектом нашего исследования являться не будут.

Первые собственно религиозные сочинения даосизма появляются лишь в конце II века. Во второй половине IV в. начинается бурный количественный рост даосской религиозной литературы. Отличительная черта даосских сочинений этого времени — они воспринимаются в парадигме эсхатологических и мессианских настроений эпохи и считаются «текстами откровения», извечно существующими на небесах. Именно в этот период формируются большие книжные собрания отдельных даосских религиозных школ, например, — шанцинский и линбаоский каноны.

В 471 году создается систематическое собрание текстов различных даосских школ — первый прообраз Даосского Канона или «Дао цзана». Его создателем считается Лу Сю-цзин (406–477), который, согласно традиции, создал систему из трех отделов хранения («Трех пещер», *сань дун*) — организационную основу этого книжного собрания. Основным критерием его клас-

* Текст данной статьи впервые был опубликован в 2001 году. См.: Филонов С. В. Буддо-даосское взаимодействие и формирование структуры Даосского Канона (предварительный анализ). — Вып. 4. Благовещенск, 2001, с. 428–435.

сификации служила принадлежность текста к определенной даосской традиции — Шанцин (Высшей чистоты), Линбао (Духовной драгоценности) или «Трех августейших» (*сань хуан*).

В первой половине шестого века в структуре «Дао цзана» закрепляется вспомогательная классификационная схема — четыре дополнительных отдела (*сы фу*), а внутри основных трех отделов (*сань дун*) утверждается распределение сочинений по двенадцати тематическим рубрикам (*ши-эр бу*).

Взаимные контакты буддизма и даосизма оказали существенное влияние на формирование «Дао цзана», однако, как нам представляется, этот процесс происходил достаточно сложно и включал две разные тенденции. Во-первых, активное использование классификационных схем, появившихся в лоне китайской культуры. Во-вторых, адаптацию и использование соответствующих буддийских идей.

Период бурного распространения в Китае буддизма и буддийской литературы как раз и приходится на рубеж IV–V веков. В эти годы действовали великие подвижники на стезе распространения дхармы — Дао-ань (312–385), Хуэй-юань (334–416), Кумараджива (344–413). Японский исследователь Офути (Обути) Ниндзи считает, что именно в ответ на активность буддийских проповедников даосское движение и начинает осознавать свое духовное единство, проявлением чего и явилось создание «общедаосского» книжного собрания с тремя основными отделами хранения.

Признавая несомненный авторитет доктора Офути, мы все же осмелимся внести в такую постановку вопроса некоторые коррективы. Во-первых, чувство единства в даосском движении — категория, которую весьма трудно наполнить конкретным содержанием для данной эпохи. Во-вторых, у нас отсутствуют какие-либо свидетельства о синхронном появлении центростремительных тенденций в различных даосских движениях IV–V веков. В третьих, обратим внимание на автора первого «объединительного» даосского книжного собрания — Лу Сю-цзина. Источники свидетельствуют, что Лу Сю-цзин не имел четко определенной принадлежности к какой-то одной традиции. Ни одно из известных нам жизнеописаний Лу Сю-цзина [ЮЦЦЦ, цз. 5; ДЦ 143, цз. 24; ДЦ 780, цз. 1, 2; ДЦ 782, цз. 8; ДЦ 153, цз. 4; ДЦ 154, цз. 10; ДЦ 155, цз. 15] не говорит о его

Наставнике — факт удивительный, тем более если вспомнить сектантский характер ранних даосских школ, тесно связанных клятвенными обетами при передаче текстов и строгими отношениями в системе «наставник—ученик». Характер деятельности Лу Сю-цзина также примечателен. Он прежде всего — кодификатор ритуала, а затем уже — систематизатор текстов.

В свете буддо-даосского взаимодействия мы оцениваем деятельность Лу Сю-цзина следующим образом. Перед натиском буддизма отдельные представители интеллектуальной элиты даосского движения, не связанные крепкими узами посвящения в одну традицию, осознали необходимость духовного единства. Именно ими, узревшими опасность для многочисленных даосских сект, с одной стороны, растворения в конгломерате народной религиозной традиции, а с другой — в интеллектуальном превосходстве несомненно более структурированного и организованного буддизма, была заложена основа Даосского Канона, объединившего сочинения различных даосских течений. Лу Сю-цзин — один из немногих лидеров такого толка — понимая настоятельную необходимость сплочения даосских школ, осознавая опасность утери даосских письменных памятников, а вместе с ними — и права на легитимное существование традиции, создает систематическое собрание даосских текстов. Классификационная категория «Три пещеры», использованная Лу Сю-цзином, на первый взгляд является подражанием буддийскому термину «*сань цзан*» (Tripitaka, Три корзины), обозначающему систематический свод буддийской религиозной литературы («Трипитака», или Буддийский Канон). Однако такое предположение опровергается имеющимися в нашем распоряжении данными. Буддийский термин «Три корзины» обозначает три основных раздела буддийского канона. Первую «корзину» составляют сутры (*цзин*, sutra). Вторую — виная, т. е. сочинения, излагающие правила монастырской жизни (*люй*, vinaya), третью — абхидхарма или рассуждения (*лунь*, abhidharma). В раннем же даосском книжном собрании тексты были распределены на три группы по совершенно иному критерию — на основе принадлежности сочинения к тому или иному даосскому направлению. Таким образом, в «Трипитаке» и в «Дао цзане» используются совершенно различные принципы распределения текстов по трем отделам, что, надо думать, вряд ли стало бы

возможным при генетическом родстве их классификационных систем.

История распространения буддийской литературы в Китае лишь подтверждает данный тезис. Сочинения китайского буддизма первоначально классифицировались не по трем, а по двум разделам — в соответствии с принадлежностью текста к традиции Большой (Mahayana) или Малой колесницы (Hinayana). Трехчастная классификация буддийских текстов впервые зафиксирована в Китае в каталоге, составленном лишь в 594 году — «Чжун цзин му-лу» («Каталог всех сутр»). Все это еще раз подтверждает, что даосская система «*сань дун*» вряд ли связана с буддийской концепцией «*сань цзан*» (Tripitaka).

Даосская система «Трех пещер» в формальном отношении сближается с другим буддийским термином — «*сань шэн*» («Три колесницы», Triyana). Однако, концепция «*сань шэн*» в даосских текстах по своему содержанию отходит от своего буддийского аналога (triyana) и становится — снова же! — синонимом категории «три пещеры», что подтверждает даосский текст «Тайшан цан юань шан лу» [ДЦ, 1031, ЯГ 1329, с. 4а, 6а]¹.

В этом случае для нас первостепенным становится вопрос — когда же появляется концепция «Трех пещер» и какой изначальный смысл она имел. Сведения о Лу Сю-цзине дают нам право полагать, что в библиографическом значении этот термин начинает использоваться лишь с 471 года. Однако библиографическое значение термина «*сань дун*» мы рассматриваем как вторичное и считаем, что первоначально это выражение указывало на какую-то конкретную даосскую ритуальную практику.

Первое известное нам употребление термина «*сань дун*» находим в выражении «*сань дун фа-ши*» («наставник в законе трех пещер») из «Предисловия к перечню книг-основ Духовной драгоценности» («Лин бао цзин му сюй»), составленного Лу Сю-цзином в 437 году [ЮЦЦЦ, цз. 4, с. 19b]. Из жизнеописания Лу Сю-цзина известно, что в это время ученый даос еще не имел в своем распоряжении сочинений всех трех основных школ южного даосизма. У нас вообще нет сведений о том, что до 467 года Лу Сю-цзин был посвящен в шанцинское откровение [ЧГ, цз. 19–20]. Кроме того, из истории даосизма периода Лючао нам известны и другие номинации, построенные по данному прин-

ципу, например — «*сань тянь фа-ши*» («Наставник в законе Трех небес»), «*чжэн и фа-ши*» («Наставник в законе Истинного единства»). Во всех случаях первая часть биннома однозначно указывает на определенную даосскую доктрину — вероучение, распространенное в конкретной даосской школе. Из этого мы заключаем, что термин «*сань дун*» первоначально имел не библиографическое, а ритуальное значение, причем не «общедаосское» («общекитайское»), а локальное (местное). Он, надо думать, указывал на какую-то даосскую традицию, о котором мы имеем лишь самые смутные сведения, и которую мы связываем со сложными религиозными ритуалами. Вероятно, «*сань дун*» — это достаточно архаичное даосское религиозное учение, первоначально бытовавшее на Юге Китая в среде последователей школы «Трех августейших» и опиравшееся на довольно сложные ритуалы психотехнического (медитативного) характера, выпестованные культурой шаманского комплекса того периода, когда она вступила в процесс активного синтеза с древнекитайским медицинскими представлениями.

Основания для выдвижения данной гипотезы нам предоставляют даосские источники. Известно, что термин «*дун*» («пещера») активно использовался в шанцинской эзотерической топографии и анатомии, связанной с ритуалами визуализации «внутренних» (обитающих в физическом теле человека) божеств. Кроме того, в сочинениях Лу Сю-цзина есть данные о том, что и сочетание «*сань дун*» применялось для описания практик визуализации «внутренних» божеств. В его работе «Ритуал передачи [учения для] перевода [на берег Спасения] традиции Духовной драгоценности» («Лин бао шоу ду и») имеется объяснение данной религиозной практики [ДЦ 294, ЯГ 528]. Ритуал имел достаточно сложный характер и включал призывание духов из собственного тела, что называлось «возжиганием курильницы» (*фа лу*), отправление их на высшие небесные сферы (*чу гуань*), вручение им наказа пригласить небесные божества спуститься на землю (*фу лу*, «возвращение в курильницу») и т. д. Примечательно, что именно в этом контексте — в контексте сложного психотехнического ритуала, известного в последующей традиции под названием «*нэй дань*» («внутренняя алхимия»), — мы встречаем одно из ранних употреблений термина «Три пещеры» («*сань дун*»).

Работа Тао Хун-цзина «Дэн чжэнь инь цзюэ» (цзюань первая) также подтверждает, что термин «дун» активно использовался для описания даосских психотехнических ритуалов. Даосское тело, как известно, воспринималось трехчастным, в соответствии с трехчастной структурой киноварных полей — неких управляющих центров, являющихся сосредоточением жизненной энергии и местом пребывания трех главных «внутренних» божеств. Эти центры располагаются, согласно одной из распространенных версий, в голове, в сердце и чуть ниже пупка. Кроме того, каждое киноварное поле, как принято полагать, представляло собой дворцово-храмовый комплекс наподобие императорской резиденции и объединяло девять дворцовых палат. В верхнем киноварном поле дворцы располагаются в двух уровнях: пять — внизу, а четыре — над ними. В «Дэн чжэнь инь цзюэ» находим подробное описание девяти дворцов верхнего киноварного поля (расположенного в голове человека) [ДЦ 193, ЯГ 421, цз. 1, с. 3а–6а], а также подробные рекомендации по методам визуализации обитателей этих дворцов [цз. 1, с. 6а–11b]. Согласно тексту, если начинать движение от точки между бровями и продвинуться на три десятых цуня (цунь — около 2,5 см) внутрь, то попадаешь в палаты «Шоу цунь». На один цунь глубже находится дворец «Мин тан» («Пресветлый зал»), который является передней палатой дворцов нижнего уровня. А вот далее мы вновь встречаем понятие «дун». На два цуня глубже от Пресветлого зала, как указывает текст, находится палата «Дун фан» («Пещера-комната»), в которых живут три божества — так называемые «три Совершенных» (*сань чжэнь*). Примечательно, что текст настоятельно рекомендует визуализировать этих трех божеств посредством особых медитативных ритуалов [цз. 1, с. 4b].

Кроме того, ранняя шанцинская *лэй-шу* (энциклопедия) «Да ю мяо цзин» [ДЦ 1026, ЯГ 1303], включающая около десяти сочинений ритуального характера, открывается двумя текстами, которые напрямую связаны с психотехническими ритуалами визуализации божеств «Трех пещер». Согласно этому источнику, «Три пещеры» — это два онтологически параллельных мира, находящиеся как в Космосе, так и в физическом теле [С. 1а–9b].

Сохранившийся до нашего времени вариант «Да ю мяо цзин» датируется шестым веком. Однако его первоначальные списки

были известны и ранее — по меньшей мере одновременно со знаменитым шанцинским сочинением «Да дун чжэнь цзин» («Истинная книга-основа из Великой пещеры»), что подтверждает сочинение «Цзы-ян чжэнь-жэнь нэй чжуань» [ДЦ 152, ЯГ 303]. Соответственно, ранние варианты этого сочинения мы датируем никак не позже концом четвертого века. Этот весьма любопытный источник однозначно утверждает, что «три пещеры» — это то, что более известно под названием «дань тянь» («поля киновари»). В «Да ю мяо цзин» подробно описаны и божества, обитающие в этих «Трех пещер» — как на уровне микрокосма (т. е. в физическом теле человека), так и на уровне макрокосма (т. е. в Космосе). Это сочинение позволяет сделать вывод об архаичности религиозной практики, связанной с визуализацией божеств из «Трех пещер». В «Да ю мяо цзин» сказано, что эти божества обитают в чертогах Чистейшего духа Су-лин, расположенных выше девяти небосводов. Однако девять небосводов, насколько мы можем судить, это относительно архаичная даосская космография, характерная для южного оккультизма до пятого века. После появления на рубеже IV–V веков линбаоской доктрины данная космографическая модель была вытеснена представлениями о 32, а затем о 36 небосводах, о чем свидетельствует знаменитый линбаоский текст «Ду жэнь цзин» («Книга о переводе на берег [Спасения]») [ДЦ 1–13, ЯГ 1].

В даосской *лэй-шу* сунского времени «Юнь цзи ци цянь» мы также находим термин «*сань дун*», используемый для описания сложных ритуалов медитативного характера. Примером тому служит текст «Цунь-сы сань дун фа» («Методы визуализации Трех вместилищ») [ЮЦЦЦ, цз. 43, с. 300b–301a], в основном повторяющий первые два сочинения из шанцинского собрания «Дао ю мяо цзин».

Иначе говоря, у нас имеются свидетельства, подтвержденные рядом синхронных источников, что термин «*сань дун*» («Три пещеры») до середины пятого века активно использовался при описании даосской ритуальной практики медитации. Причем авторство одного из этих источников принадлежит Лу Сю-цзину. Одновременно, у нас отсутствуют какие-либо сведения о существовании до 471 года библиографического значения категории «*сань дун*». Все это позволяет заключить, что первичное

значение термина «*сань дун*» было связано с даосскими ритуалами медитативного характера, появившимся и распространившимся к пятому веку в оккультных традициях китайского юга, откуда они и были инкорпорированы в ранний линбаоский ритуал, а уже из него попали в классификационную систему «Дао цзана» — через кодификатора линбаоского ритуала Лу Сюцзина, волею судеб ставшего библиографом и кодификатором даосских текстов.

Учитывая все это, позволим себе выдвинуть следующую гипотезу. Именно гипотезу, поскольку представленные рассуждения в определенной степени ломают сложившиеся стереотипы в отношении оценки буддо-даосского взаимодействия в ходе складывания «Дао цзана» и выходят за рамки традиционной дискуссии по этому вопросу (под традиционной дискуссией я подразумеваю уже привычный для специалистов спор, какая из буддийских концепций более повлияла на трехчастную структуру даосского канона — Трипитака, Трикая или Трияна). Лишь перевод и дальнейший анализ соответствующих источников, которые были упомянуты выше, позволит, как думается, более определенно говорить о такого рода влиянии и перевести представленные здесь рассуждения из категории «гипотеза» в категорию «доказанное».

Для появления троичной структуры первого даосского систематического книжного собрания решающее значение имел не буддизм, и не идея Трипитаки, а южная оккультная традиция, связанная с психотехническими ритуалами визуализации «внутренних» божеств человеческого тела, обитающими в так называемых «трех пещерах» — управляющих центрах большого и малого Космоса. Для появления первого Даосского Канона буддийское влияние имело лишь вторичное значение — как побудительный мотив, активизировавший создание даосского систематического книжного собрания, или как дополнительный фактор, остановивший выбор составителей раннего «Дао цзана» именно на троичной структуре. С нашей точки зрения, структурная модель раннего «Дао цзана» генетически никак не связана с буддийскими категориями и основывается на китайской автохтонной традиции (с той лишь оговоркой, что истоки этой традиции лежат, вероятно, на китайском Юге).

В дальнейшем, однако, буддийское влияние постепенно стало играть все более и более заметную роль в процессе складывания Даосского Канона. Видимо, закрепление категории «*сань дун*» в структуре «Дао цзана» обязано именно буддийскому влиянию. Как мы отметили выше, концепция «Трех пещер» — это, в принципе, локальная даосская традиция. В ритуальной практике она постепенно была заменена, что видно и на примере шанцинского даосизма, более обновленной концепцией, основанной на трех «киноварных полях» (*дань тянь*) физического тела и «деяти дворцах» верхнего поля киновари. Поскольку все эти ритуалы напрямую связаны с космографией (божества имеют как минимум два онтологических статуса — в теле человека и в большом Космосе), постольку космографическая часть этого ритуала также была заменена на 36-уровневую модель мироздания. Почему же архаичная концепция «Трех пещер» сохранилась в Даосском Каноне? Здесь я вижу прямое влияние буддизма. Именно он помог, так сказать, «снять» архаику с этой концепции, не меняя ее формы. И произошло это после того, как даосы «обновили» ее путем соотнесения с концепцией Трех колесниц, явно заимствованной из буддизма. Не последнюю роль, как думается, оказала и буддийская концепция «Трех тел Будды» (*сань шэнь*), также весьма близкая «новому» прочтению старой даосской идеи «Трех пещер».

Иначе говоря, я вижу активное воздействие взаимных контактов буддизма и даосизма не на процесс появления, а на процесс закрепления, переосмысления и нового концептуального обоснования троичной структуры Даосского Канона. Буддийское влияние было, видимо, решающим в процессе выделения в первых трех отделах «Дао цзана» двенадцати тематических рубрик. Впрочем, этот вопрос также достаточно сложен и не так однозначен, как может показаться на первый взгляд, что требует отдельного и самого пристального рассмотрения.

В заключение справедливо было бы отметить, что все представленное здесь появилось как отклик на дискуссию, инициированную Л. Н. Меньшиковым. В одной из бесед с автором этих строк доктор Меньшиков подчеркнул важность рассмотренной выше проблемы и любезно поделился своими размышлениями о путях ее решения. В чем-то соглашаясь, в чем-то полемизируя с высказанными соображениями, мы считаем своим приятным

долгом искренне поблагодарить глубокоуважаемого Льва Николаевича, подтолкнувшего автора этих строк к изучению некоторых аспектов проблемы взаимных контактов буддизма и даосизма.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

ДЦ — Дао цзан (Даосский Канон). Тома 1–112. Шанхай: Печатня «Ханьфэньлоу», 1923–1926.

ЧГ — Чжэнь гао (Речения Совершенных). Сост. Тао Хун-цзин // Библиотека-серия «Цун шу цзи чэн». Шанхай, 1936. Т. 570–572.

ЮЦЦЦ — Юнь цзи ци цянъ (Семь отделов облачного хранилища) // Библиотека-серия «Сы бу цун канъ». Шанхай, [б. г.]. Т. 126–130.

ЯГ — Дао цзан цзы му иньдэ (Индекс авторов и сочинений «Дао цзана»). Сост. Вэн Ду-цзянь. Бэйпин, 1935.

ПРИМЕЧАНИЕ

¹ Здесь и далее при указании номера текста из «Дао цзана» мы используем двойную нумерацию: номер тетради (тетрадей) из издания «Дао цзана» 1923–1926 гг. (ДЦ) и номер по Яньцзин-Гарвардскому индексу (ЯГ).

ДАОСИЗМ

Е. А. Торчинов

ЧТО ТАКОЕ ДАОСИЗМ? ОПЫТ ПОСТРОЕНИЯ НОВОЙ МОДЕЛИ

Предисловие, подготовка текста, примечания Е. А. Кия

Предисловие к публикации

Публикуемая в настоящем издании статья «Что такое даосизм? Опыт построения новой модели» принадлежит Евгению Алексеевичу Торчинову (22.08.1956–12.07.2003), одному из ведущих религиоведов-китаистов нашего времени, внесшего существенный вклад в изучение и понимание даосизма¹.

Это последняя большая статья Е. А., написанная (во всяком случае в окончательном варианте) после поездки автора во Францию, о чем также свидетельствуют и ссылки на многочисленные публикации французских ученых во второй части этой работы. Во Франции, стране издавна считающейся центром западной даологии², Е. А. находился по гранту Maison des Etudes de l'Homme (Центр исследований человека) в апреле-июне 2003 г. На состоявшемся после возвращения Е. А. из Европы заседании кафедры философии и культурологии Востока философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, проходившем 26 июня того же года, он сделал доклад об этой поездке, а также официально объявил о своем уходе с поста заведующего кафедрой, который он занимал с момента ее создания. Е. А. надеялся, что, оставив административную работу, сможет полностью сосредоточиться на собственных исследованиях, при этом в будущем он планировал заниматься главным образом даологической проблематикой³. К сожалению, статья «Что такое даосизм?» оказалась единственным воплощенным результатом этих планов.

В этой работе Е. А. рассматривает даосизм как единственную национальную религию Китая, изучение которой имеет большое значение для культурологического китаеведения. Кроме того, автор констатирует, что даосизм характеризуется принципиальным полиморфизмом форм практики и различных

течений или школ, однако является единой традицией, разделение которой на даосизм «философский» и «религиозный» всего лишь одно из распространенных в западной синологии заблуждений, опровергающееся современными исследованиями, доказывающими происхождение даосской мысли из психопрактической деятельности даосов. Эти обстоятельства позволяют выделить три главные составляющие даосизма, которыми оказываются: психофизиологические методы трансформации сознания и «пестования жизни» (*ян шэн*), алхимия и ритуально-практическая деятельность. В заключение Е. А. суммирует основные принципы и положения даосской традиции.

Е. А. работал над статьей до конца июня 2003 г., дописывая и уточняя ее отдельные положения. Именно этот вариант был положен в основу настоящей публикации⁴. При подготовке текста к изданию была внесена необходимая стилистическая правка, унифицирован и по возможности сверен библиографический аппарат (к сожалению далеко не все издания, на которые ссылается автор были доступны непосредственно), приведены ссылки на соответствующие страницы повторных изданий монографических трудов Е. А.

Е. А. Кий

Вопрос о том, что такое даосизм (как известно, так называлась одна из работ Х. Г. Крила⁵) продолжает волновать умы специалистов в области изучения этой религии Китая (даологов), хотя, как недавно заметили Ф. Прегадио и Р. Кирклэнд, буддологи, изучая явление не менее полиморфное и многоаспектное, чем даосизм, давно уже молчаливо согласились считать буддизмом все то, что сама буддийская традиция считает таковым и не терзаться безответными вопросами и изощренными дефинициями [Kirkland, 2002, с. 177]. Тем не менее современное состояние изучения даосизма все же предоставляет возможность предложить новую модель этой религии⁶ в ее историческом развитии⁷.

Прежде всего, даосизм следует определить как национальную религию Китая, но не в том смысле, что ее исповедание является основой этнической самоидентификации китайцев,

что неверно, а исходя из понимания даосизма как единственной автохтонной религии Китая⁸ и высшей формы выражения традиционной китайской религиозности, которая в неорганизованном (неинституционализированном) и дорефлективном виде представлена в китайских народных верованиях и в старом государственном культе Китая императорской эпохи⁹.

Одной из интереснейших особенностей религиозной ситуации в традиционном Китае было то, что государственный культ (почитание Неба, Земли, астральных объектов и т. д.) типологически полностью совпадал с народной религией и воспроизводил тот же архаический («доосевой») тип религиозности, который можно условно назвать «язычеством» с той оговоркой, что это слово будет употребляться не в конфессиональном и не в пейоративном смысле. В этом отношении Китай вполне можно сравнить с дохристианской Римской империей, где государственный культ во многом был близок китайскому (обожествление героев и исторических деятелей, почитание предков, культ природы) и также типологически совпадал с народными верованиями¹⁰. Кроме того, между эллинистическим и римским языческим миром с одной стороны и Китаем с другой существует еще одна интереснейшая параллель: на обоих концах древней Ойкумены существовали развитые философские и этические учения, историография и традиционные формы научного знания, но религия в целом сохраняла архаический и «доосевой» характер. В этой сфере культуры романско-эллинистическое Средиземноморье и Китай резко отличаются от Индии с ее развитыми формами религии, включая однозначно «постосевые» буддизм и джайнизм и тесно связанную с религией утонченную философскую традицию.

В Китае именно даосизм был той религиозной традицией, в которой господствовавшее в этой стране язычество обрело форму и способ самосознания, самоосмысления, рефлексии, а также самовыражения в тексте, в том числе «философском». Образно говоря, даосизм — цветок на древе китайской религиозности, ее мыслящее сердце (*синь*) и высшая форма в аристотелевском смысле, ее душа, энтелехия¹¹. Поэтому понимание даосизма открывает путь к постижению китайской религиозности, а через нее — всей духовной жизни и духовных ценностей китайского народа. Таким образом для культурологическо-

го китаеведения изучение даосизма актуально и важно как, может быть, ни что другое.

О так называемой «даосской философии» следует, тем не менее, сказать дополнительно несколько слов. В результате исследования мавандуйских текстов¹², самой ранней «годяньской» версии «Дао-Дэ цзина» («ЛАО-ЦЗЫ») была, во-первых, выявлена их родственность с доктриной даосских глав философской антологии «Гуань-цзы» (особенно с главами «Внутреннее делание» / «Нэй е» и «Искусства сердца-ума» / «Синь шу»), авторами которых обычно считаются Инь Вэнь и Сун Цзянь, причем родственность бо́льшая, нежели с канонической версией «Дао-Дэ цзина» («редакция Ван Би») или с «Чжуан-цзы». Таким образом, для исследования генезиса даосизма мавандуйские тексты и даосские главы «Гуань-цзы» имеют даже большее значение, чем более разработанные доктрины «классиков» ранней даосской философии. Во-вторых, оказалось, что медитативная созерцательная практика (психотехника, психопрактика) раннего даосизма по существу играла роль источника теоретического дискурса, именно рефлексия о ней явилась формообразующим принципом ранней даосской мысли. Говоря точнее, сам первоначальный даосский дискурс был ориентирован на психопрактику, был «психопрактическим» дискурсом¹³. Последний тезис нашел свое подтверждение и в обнаруженном в середине 1993 г. тексте «Дао-Дэ цзина» из Годянь, который может считаться зародышевой версией «ЛАО-ЦЗЫ». В нем отсутствует столь яркая критика конфуцианства, хорошо известная нам по канонической версии текста, а ее место занимают рассуждения о важности практики созерцания, отрешенности и бесстрастия¹⁴.

Зададимся вопросом, какова была, собственно, цель написания «Дао-Дэ цзина»? Этот текст можно рассматривать по-разному. На него вполне можно смотреть как на наставление Совершенного Мудреца, предназначенное для монарха, стремящегося «упорядочить Поднебесную». Намерение выступить в качестве такого советника у автора текста, несомненно, было. «ЛАО-ЦЗЫ» можно интерпретировать и как текст, написанный для людей, стремящихся к личному совершенствованию, обретению покоя и безмятежному единению с сущим. Этот аспект столь же явно присутствует в «Дао-Дэ цзине». Единственное, что совершенно неправомерно применительно к ранним даос-

ским памятникам, особенно к «Дао-Дэ цзину», — это рассматривать их в качестве чисто спекулятивных философских текстов наподобие классических памятников древнегреческой мысли. Как справедливо считают Гаролд Д. Рот и Мишель Лафарг и как ранее неоднократно обосновывалось автором этих строк¹⁵, за даосскими «философскими» текстами стоят линии достаточно эзотерической передачи традиции «учитель-ученик», причем в центре внимания адептов были изучение и практика особых техник или искусств (*шу*), которые со временем приобрели название «искусства Дао» (*дао шу*). Именно эти искусства так или иначе находятся в центре внимания авторов «философских» текстов; все остальное или подводит к ним, является результатом практики этих методов, условием их применения, либо же мировоззренческим контекстом практики. Поэтому главным и наиболее эзотеричным в «Дао-Дэ цзине» и «Чжуан-цзы» предстают «искусства Пути» (в «Чжуан-цзы» часто — «искусства Господина Хаоса» — *хунь-дунь чжи шу*), сводящиеся к созерцанию и медитации для достижения транса, ведущего к забвению ограниченного «эго» («забвение себя» — *ван во*) и единению с сущим, а также к регуляции движения потоков пневмы-*ци* в организме при помощи динамических упражнений (*дао инь*) и дыхательной гимнастики (*син ци*). Такое утверждение перестает быть голословным, если рассматривать учение «Дао-Дэ цзина» и «Чжуан-цзы» в контексте других даосских и близких к даосизму памятников предимперского и раннеимперского периода (IV–II вв. до н. э.), таких как даосские главы «Гуань-цзы», мавандуйские тексты (в том числе «Четыре канона Желтого Императора» / «Хуан-ди сы цзин»¹⁶), «Весны и Осени господина Люя» («Люйши чуньцю») и «Хуайнань-цзы» («Хуайнаньский мудрец»).

В связи с этими выводами пресловутый вопрос о соотношении так называемых «философского» и «религиозного» даосизма можно вообще снять с повестки дня как некорректный, поскольку сама даосская мысль («философия») выступала в качестве особого дискурса, внутренне и сущностно связанного с даосской «религиозной» практикой и может быть адекватно понята только в контексте этой связи. Тем не менее, из-за включения в ханьскую эпоху (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.) таких текстов как «Дао-Дэ цзин» и «Чжуан-цзы» в круг чтения интеллек-

туальной и социальной имперской элиты эти тексты могли изыматься конфуцианскими эрудитами из собственно даосского контекста и истолковываться с совершенно иных позиций. Самый яркий пример — так называемый неодаосизм¹⁷ или «мистология» (*сюань-сюэ*) III–IV веков, представленная Ван Би, Хэ Янем, Сян Сю и Го Сяном. Чтобы увидеть всю бездну различий понимания «Дао-Дэ цзина» в собственно даосской традиции и у эстетствующих интеллектуалов имперского Китая достаточно сопоставить комментарий к этому тексту, составленный, вероятно, в конце II в. н. э. в школе Небесных Наставников («ЛАО-ЦЗЫ СЯН ЭР»)¹⁸ и комментарий Ван Би (223–249). Различия окажутся весьма разительными. Более того, трудно представить себе, что эти два комментария интерпретируют один и тот же текст.

Другой существенной особенностью даосизма является его полиморфность и многослойность, выразившаяся как в необычайном многообразии форм даосской практики и ее интерпретаций (литургический мистический ритуализм, алхимия, созерцательные, медитативные, психофизиологические, экзорцистские и апотропаические практики, магия и астрология и т. д.), так и в принципиальном институциональном плюрализме: даосизм «вообще» есть всего лишь синологическая абстракция, аберрация ориенталистского (в смысле Эдварда Сэйда)¹⁹ ума, следствие своего рода эссенциалистской ошибки, поскольку в исторической реальности даосизм существовал и существует только в качестве отдельных школ, направлений и линий преемственности, вне которых никакого даосизма никогда не было. Учитывая это обстоятельство следует рассматривать и тот факт, что при династиях Мин (1368–1644) и Цин (1644–1911) императоры, отказавшиеся от поддержки школы Цюань чжэнь цзяо (Учение Совершенной Истины), объявили Небесных Наставников из рода Чжан с горы Лунхушань (пров. Цзянси) чиновниками, ответственными за весь даосизм, тем самым превратив этих иерархов в глазах западных авторов XIX — начала XX века в «даосских пап». Любопытно, но этот ориенталистский титул еще больше усилил критику даосизма как «языческого суеверия» синологами-протестантами, воспитанными в духе неприятия «папизма» и римского католицизма вообще. Интересно также и то, что первые объективные работы по даосизму

появляются в католической стране — Франции (Л. Вигер, А. Масперо), тогда как протестанты продолжали возмущаться «языческим папизмом даосов» [Girardot, 2001].

Весьма многообразны и формы даосской практики. Подчас трудно увидеть что-либо общее между алхимиком, в горном уединении готовящим эликсир бессмертия, священнослужителем-*гаогуном*, совершающим литургии-*цзяо* для обновления природных начал территории своего прихода, созерцателем традиции внутренней алхимии, пестующим в своем теле «бессмертный зародыш» (*сянь тай*), экзорцистом-заклинателем или отшельником, стремящимся к мистическому единению с Дао и проникновению в тайную суть всего сущего. Что касается самого слова «даосизм» (*дао цзя*; *дао цзяо*), то оно характеризует наличие самосознания даосской традиции как чего-то единого лишь с достаточно позднего времени. Авторы «Дао-Дэ цзина», «Чжуан-цзы», мавандуйских текстов и даосских глав «Гуань-цзы» даосами себя не называли и читатель напрасно будет искать слово «даосизм» в их текстах. Впервые бином *дао цзя* («даосская школа») появляется в доксографических и историографических сочинениях ханьской эпохи («Трактат о шести школах» Сыма Таня²⁰ и раздел «И вэнь чжи» из «Истории [Ранней] Хань») в качестве определенной классификационной и таксономической единицы. Только распространение в Китае буддизма, принципиально отличавшегося от всех форм религии, известных в Среднем Государстве, приводит к появлению у членов различных локальных и достаточно гетероморфных групп, линий преемственности и индивидуальных практиков осознания себя в качестве последователей некоей единой традиции, воплощающей в себе Дао — Истинный Путь. Возможно, что этот процесс начался уже во II в. н. э., хотя с полной уверенностью можно говорить о его наличии лишь с начала IV века. Он был стимулирован и начавшейся институционализацией, организационным оформлением даосизма, выразившимся в появлении школы Небесных Наставников (142 г.) и таких направлений, как Шанцин (школа Высшей Чистоты, известна и как школа [горы] Маошань) и Линбао (школа Духовной Драгоценности) во второй половине IV века. Интересно, что Гэ Хун (283–343)²¹, по-видимому находившийся вне какого бы то ни было влияния буддизма, уже использует выражение «*дао цзя*

чжи цзяо» («учение даосской школы», «учение даосизма»), хотя не исключено, что под «даосизмом» автор «Баопу-цзы» имел в виду исключительно свою собственную традицию — направление Сань хуан вэнь (Письмена Трех Августейших), представлявшую южнокитайский алхимический оккультизм, восходящий к культу бессмертных раннеханьской эпохи. Однако в V веке начинается формирование даосского Канона — «Дао цзана» («Вместилище Дао»), единого скриптурального корпуса даосизма, что является очевидным свидетельством признания адептами всех даосских школ и направлений того времени своей принадлежности к единому учению.

Важно отметить, что в реальном историческом бытии все формы и структуры даосской деятельности и даосской традиции не только никогда не существовали обособленно, вне связи с другими, но всегда активно взаимодействовали. Поэтому можно утверждать только то, что те или иные формы практики преобладали в тот или иной период или в той или иной школе, но было бы неправильным рассматривать их в качестве взаимоисключающих. Так, К. М. Скиппер и Дж. Лагеруэй показали в своих исследованиях, что практика визуализации была неременной и базовой составляющей даосской литургии²²; в свою очередь ритуальный аспект играл существенную роль в традициях лабораторной алхимии²³. Таким образом можно констатировать, например, что для школы Небесных Наставников характерно преобладание литургического аспекта, а в практике внутренней алхимии школы Совершенной Истины доминируют техники медитации и визуализации, в то время, как Гэ Хун или Сунь Сымяо отдают предпочтение лабораторной алхимии и изготовлению «эликсира бессмертия» (что не мешало тому же Гэ Хуну посвятить целую главу своего сочинения медитативным методам «хранения Одного» — *шоу и*)²⁴.

Огромное значение для сведения всех гетерогенных аспектов даосизма в некое единое целое, для подведения под ними, выражаясь метафорически, общего знаменателя сыграло появление «Дао цзана», первый вариант которого был создан даосом школы Линбао Лу Сюцзином (406–477). Столетием позже «Дао цзан» приобрел свою окончательную семичленную (три основных раздела и четыре дополнительных) структуру²⁵.

Из вышесказанного следует, что тремя основными составляющими даосской традиции являются психофизиологические методы трансформации сознания и «пестования жизненности» (медитация, визуализация, гимнастика, дыхательные упражнения, сексуальная практика), алхимия и ритуально-литургическая деятельность. Другие формы даосской практики легко могут быть сведены к этим трем типам: так, внутренняя алхимия (*нэй дань*) по существу сводится к комбинации практик первого типа, а оккультно-магические методы к алхимии. Исходя из этой классификации представляется возможным выяснить, какие из этих элементов преобладали в те или иные эпохи развития даосизма, вычленив магистральную линию его эволюции.

Современные даологические исследования отчетливо показывают, что истоки даосизма лежат в практике созерцания и медитации для обретения состояния бесстрастия и покоя, prolongации жизни и достижения состояния бессмертного гения. Если в госяньской версии «Дао-Дэ цзина» (ок. 300 г. до н. э.), «Чжуан-цзы» и даосских главах «Гуань-цзы» доминирует идея медитации и мистического проникновения в природу сущего («внутреннего делания» — *нэй е* или «искусств сердца-ума» — *синь шу*), то в мавандуйских текстах (найденны в погребении середины II в. до н. э., но, возможно, они могут быть датированы серединой или второй половиной IV в. до н. э., что делает их синхронными «Дао-Дэ цзину» и «Чжуан-цзы») преобладает идея продления жизни, пестования жизненной энергии и достижения бессмертия. На первое место здесь выходят принципы макробиотики, дыхательные и гимнастические упражнения (*син ци* и *дао инь*), а также сексуальные практики «искусств внутренних покоев» (*фан чжун чжи шу*)²⁶. Аналогичные практики упоминаются и в «Чжуан-цзы» (например, в главе 15), хотя отношение к ним автора (авторов) этого текста достаточно сдержанное. Можно предположить, что мистико-созерцательное направление более характерно для южного, чуского субстрата в даосизме, тогда как «наука бессмертных гениев» (*сянь сюэ*) в большей степени связана с магическими методами восточного, циского происхождения. Впрочем, мавандуйские тексты найдены в чуских погребениях, поэтому высказанное предположение достаточно проблематично и нуждается в особой разработке и обосновании. Возможно, что и в Чу, и в Ци

мистико-созерцательные и макробиотические практики развивались одновременно, в той или иной степени взаимодействуя друг с другом²⁷.

В ориентации на личное самосовершенствование и «трансцендирование мирского» (*чао су*) заключено отличие даосской философии ранних текстов от философских учений других основных школ китайской мысли — конфуцианства, моизма и легизма, являвшихся прежде всего проектами этико-политического и социального переустройства общества для достижения его гомоморфности единому космическому образцу (Небу или Дао) во имя процветания Поднебесной. Позднее даосская психотехника и макробиотические практики (известные до VI–VII веков преимущественно как *шоу и* — «хранение Одно-го») объединились с ханьскими космологическими и нумерологическими спекуляциями на основе принципов коррелятивного мышления [Csikszentmihalyi, 2000], в танскую эпоху (618–907) позаимствовали язык описания и методологические подходы внешней лабораторной алхимии, образовав традицию внутренней алхимии (*нэй дань*)²⁸, достигшей своего расцвета в XI–XII веках и легшей в основу практики лидирующей вплоть до настоящего времени даосской школы Цюань чжэнь цзяо²⁹. Таким образом, практика внутреннего делания, прежде всего — созерцания и визуализации в совокупности с дыхательными упражнениями — образует стержень даосизма, эволюция которого представляет собой магистральную линию становления даосской традиции. В ходе этой эволюции исходные практики претерпели существенную трансформацию, обретя систематичность и когерентность, но и утратив некоторые существенные аспекты: так к эпохе Мин даосы фактически отказались от сексуальной практики, существовавшей в даосизме с глубочайшей древности и процветавшей в мистических ритуалах ранних Небесных Наставников. Однако под влиянием буддийского монашеского идеала и неоконфуцианского морализаторского пуританства она постепенно маргинализировалась, а описывающие ее тексты за редким исключением были изъяты из окончательной минской редакции «Дао цзана» 1445–1447 гг. («Чжэнтун Дао цзан»). Истоки внешней лабораторной алхимии восходят к эпохе Чжань-го и к поискам долголетия и бессмертия ханьского времени. Расцвет этой алхимической традиции при-

ходится на период Шести династий (Лю-чао, III–VI вв.) и первую половину танской эпохи, после чего она постепенно приходит в упадок и исчезает, уступив место своему психопрактическому двойнику — «даосской йоге», внутренней алхимии³⁰, имевшей более древние корни, но обретшей систематичность и терминологичность благодаря лабораторной практике искателей эликсира бессмертия. Мода на лабораторную алхимию вернулась при династии Мин (особенно явно она проявилась в правление «даосского императора» Цзяцзина / Ши-цзуна, 1521–1566), но это была всего лишь мода, имевшая поверхностный, достаточно дилетантский характер и оказавшаяся к тому же весьма эфемерной. Многие алхимики и в период расцвета своей традиции практиковали «внутренние» методы «хранения Одного», по существу готовя окончательный переход от лабораторного делания к духовной трансмутации³¹.

Литургическое направление даосизма тоже весьма архаично по своим корням и восходит, видимо, к шаманистским ритуалам южного и юго-западного Китая. Уже в эпоху Ранней Хань (206 г. до н. э. — 8 г. н. э.) «Дао-Дэ цзин» активно использовался в ритуалах и его рецитация имела сакральный характер, считаясь способствующей обретению бессмертия [Kohn, 1998-II]. Однако своего расцвета даосский ритуализм достиг в школе Небесных Наставников (современное официальное название — Путь Истинного Единства — Чжэн и дао), возникшей в середине II в. н. э. Литургический даосизм был детально изучен на Западе в пионерских работах К. М. Скиппера (Шиппера) и Дж. Лагеруэя³². Сложнейший символизм ритуалов-цзяо этой школы был теснейшим образом связан с символизмом даосской алхимии и техникой визуализаций. Тем не менее, ритуал также занимал важное место в практиках внешней и внутренней алхимии, поскольку начиная с Бо Юйчяня (XIII в.) ее адепты активно практиковали ритуалы «громового» (*лэй фа*) цикла. Кроме того, с даосским ритуалом тесно сопряжена магия талисманов (*фу*) и реестров божеств (*лу*), игравшая одну из центральных ролей в практике Небесных Наставников [Despeux, 2000].

На протяжении тысячелетий своей истории даосизм был глубоко связан с народными религиозными верованиями и культами. Если авторы даологических исследований 70-х–80-х годов прошлого века были склонны обособлять или даже проти-

вопоставлять их друг другу (впрочем, такая позиция всегда была чужда японским ученым³³), то в современной даологии возобладала тенденция более комплексного и целостного рассмотрения даосизма и народной религии как единой системы взаимодействующих компонентов, что, видимо, является более адекватной моделью как по сравнению с «растворением» даосизма в народных верованиях, характерным для синологии первой половины XX века, так и с полным его выведением за пределы автохтонных китайских верований и культов, существующих вне письменной традиции, фиксированной системы ее транслирования (передачи) и институционализации³⁴.

В настоящее время даосизм в Китае представлен прежде всего школой Совершенной Истины, главным образом ее субнаправлением Лунмэнь. Последнее претендует на непосредственную и прямую филиацию от ученика основателя учения Совершенной Истины Цю Чанчуня (Цю Чуцзи), прославившегося благодаря своей встрече с Чингисханом и описанием путешествия в Каракорум, созданным его учеником Ли Чжичаном [Си ю цзи, 1866]. Однако в действительности направление Лунмэнь относится к XVII веку, то есть ко времени когда в южном Китае происходило возрождение традиции внутренней алхимии, восходящей к Чжан Бо-дуаню (*цзинь дань дао*)³⁵. Один из ее представителей по имени У Шоуян (1552–1641) и создал направление Лунмэнь, возведя его к Цю Чанчуню. В свою очередь один из преемников У Шоуяна, даос Чжао Фуян, предсказал своему ученику Ван Чанъюэ, что тому суждено утвердить это направление в столичном монастыре Байюньгуань, основанном Чанчунем по грамоте Чингисхана. Около 1650 г. Ван Чанъюэ ввел его в практику монахов Байюньгуаня, положив начало господству Лунмэнь не только в Пекине, но по существу и в большей части современного Китая, поскольку Байюньгуань — центр даосизма в КНР и местонахождение руководства Даосской Ассоциации Китая (*Чжунго даоцзяо хуэй*), президентом которой с 1997 г. является монах традиции Лунмэнь Минь Чжитин [Kirkland, 2002, с. 192].

В южном континентальном Китае и на Тайване значительным влиянием (на Тайване — преобладающим) пользуется школа Небесных Наставников (Путь Истинного Единства). Согласно традиции, ее первоиерархами (Небесными Наставниками —

тянь ши) являются прямые потомки основателя школы Чжан Даолина, получившего окончательное и полное откровение от самого Лао-цзюня в 142 или 145 г. н. э. В действительности род, основанный Чжан Даолином, прекратил свое существование приблизительно в эпоху Пяти династий (У-дай, 907–960), а с XI в. на горе Лунхушань, находящейся в провинции Цзянси, на территории уезда Гуйцисянь (предполагаемая родина Чжан Даолина и важный центр традиции Небесных Наставников) начинается активная деятельность другого семейства Чжан, родственная связь которого с потомками основателя школы является сомнительной. Именно они создали новую линию наследственной преемственности Небесных Наставников, получившую от сунских императоров район гор Лунхушань в качестве удельного владения (*фэн*). Таким образом, потомки лунхушаньских Чжанов сунской эпохи возглавляют школу Истинного Единства в течение последнего тысячелетия [Kirkland, 2002, с. 181–189].

После пяти десятилетий пребывания «престола» Небесных Наставников на Тайване, он вернулся на континент, поскольку на него взошел проживающий в Пекине Чжан Цзюй³⁶, внук 63-го Небесного Наставника Чжан Энью по женской линии. Чжан Цзюй является ныне 65-м первоиерархом школы Пути Истинного Единства [Huang Ding, 2000, с. 775]. В настоящее время позиции этой школы в континентальной части Китая постепенно укрепляются после длительного упадка, наступившего еще в цинскую эпоху.

Если направление Лунмэнь школы Совершенной Истины воплощает в себе линию развития даосизма, связанную с внутренним духовным деланием в форме внутренней алхимии (*нэй дань*), то школа Небесных Наставников представляет ритуально-литургическое направление даосизма.

Таким образом, резюмируя все вышесказанное, даосизм предстает перед нами как полиморфная, многоаспектная и многоуровневая религия (полиструктурная традиция или, выражаясь точнее, набор традиций, объединенных общими базовыми основаниями и единым скриптуральным кодексом), определяющими принципами которой являются следующие положения:

1. Натуралистическая картина мира. Квазиматериальная энергетическая субстанция *ци* полагается единой основой универсума, ис-

точником и носителем жизненности и жизненной силы. На этой основе признается единство мира и всего сущего, а овладение *ци* дает способность управлять как силами универсума (отсюда проистекают даосская магия и литургическая практика), так и собственного организма адепта, продлевать жизнь и даже обрести бессмертие.

2. Признание существования универсальных циклических трансформаций-метаморфоз сущего (*и*), регулируемых абсолютным принципом (*Дао*) и возможности постигать закономерности (*Дао*) этих метаморфоз, управляя ими для достижения бессмертия и совершенства.
3. Использование принципов коррелятивного мышления, то есть утверждение наличия универсальной симпатии по модели «подобное тяготеет к подобному» (*тун лэй*) и построение вселенной в целом и всех ее аспектов и компонентов по единому образцу. Такой тип мышления ведет к доктринам гомоморфизма микро и макрокосма, соответствий между событиями и процессами в природе, обществе и микрокосме³⁷.
4. Космология, основанная на восходящих к натурфилософской школе Цзоу Яня и традиции магов («мужей методов» — *фан ши*) концепциям пяти первоэлементов (*у син*) и начал *инь-ян* как модусов витальной силы *ци*, дополненных нумерологией «И цзина» (универсальная методология традиционной китайской науки) и мантико-магических апокрифов (*чэнь-вэй*) эпохи Хань³⁸.
5. Признание высшей ценности жизни, а также того, что долголетие и бессмертие достигаются через преобразование и превращение в бессмертное совершенное существо (*сянь*; *шэнь-сянь*)³⁹.
6. Лао-цзы (в качестве Лао-цзюня, Господа Лао) считается воплощенным Дао и источником всех форм даосского откровения [Seidel, 1969; Kohn, 1998-I].

Большинство иных принципов, обычно считающихся универсально даосскими (уравнительно-утопическая социальная доктрина, стремление к опрощению, теория управления государством на основе «недеяния» и т. п.) характерны лишь для отдельных текстов, направлений или движений даосизма.

Если говорить о структуре полиморфного и многоуровневого целого даосской традиции, то в ней можно выделить несколько основных составляющих:

1. Различные формы «внутреннего делания» (медитация, визуализации и т. п.); психопатристические «техники экстаза».
2. Психофизиологические упражнения: двигательная и дыхательная гимнастика, сексуальная практика.
3. Ритуально-литургическая деятельность.
4. Лабораторная алхимия.

5. Оккультно-магическая деятельность.
6. Мыслительные техники; «философский» дискурс.

Магистральной линией развития даосизма была эволюция возникших еще в глубокой древности методов духовного делания и психофизической саморегуляции: различных приемов созерцания и визуализаций, макробиотических техник, дыхательных упражнений, двигательной гимнастики и сексуальной практики, образовавших в начале второго тысячелетия нашей эры целостную (хотя и представленную различными традициями и линиями преемственности) систему внутренней алхимии, вплоть до настоящего времени являющуюся центром религиозной жизни даосских сообществ и индивидуальных последователей даосизма.

В свою очередь тремя «ножками треножника» даосизма могут считаться: 1) даосские психофизиологические практики; 2) ранняя философия «Дао-Дэ цзина», «Чжуан-цзы» и даосских глав «Гуань-цзы» и 3) ханьская натурфилософия, коррелятивная космология и связанные с ней мантические практики, отраженные в литературе апокрифов (*чэнь-вэй*). Роль третьего элемента часто недооценивается, хотя в плане теории (то есть за вычетом психопрактического аспекта) даосизм во многом может считаться синтезом учений «даосской школы» древности и ханьской натурфилософии, причем очень трудно установить, какой из этих элементов доминировал в последующей традиции. Ханьская натурфилософия и коррелятивные космологии на рубеже нашей эры оказали огромное влияние и на конфуцианство, однако если в случае с конфуцианством это влияние оказалось пусть и не эфемерным, но все же относительно кратковременным, то даосизм претерпел под ним достаточно серьезную и даже фундаментальную трансформацию. Это может быть объяснено наблюдавшейся уже в доимперский период определенной близостью между чускими корнями даосизма (практики одухотворения) и циской традицией «магов» (*фан ши*), служившей источником как ханьских космологий, так и практики дивинации.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Несколько более подробно о Е. А. и его трудах читатель может узнать из публикаций, указанных в нашей статье об этом ученом с некоторыми незначительными изменениями переиздающейся в этом выпуске альманаха. — Е. К.

² Kirkland R., Barrett T. H., Kohn L. Introduction // Daoism Handbook. Ed. by Livia Kohn. Leiden; Boston; Köln, 2000. P. XXVII–XXVIII. — Е. К.

³ Об одном из этих планов — международном проекте изучения текста «Дао цзяо и шу» («Рукоять смысла даосского учения»), в котором Е. А. собирался принять участие, упоминает С. В. Филонов. См.: Филонов С. В. Даосская энциклопедия «Дао цзяо и шу» об истории книг с небес Высшей чистоты (вступительная статья, перевод, комментарии) // Религиоведение. 2004. № 1. С. 174. — Е. К.

⁴ Значительно сокращенный вариант этой работы под другим названием был опубликован уже после смерти Е. А. См.: Торчинов Е. А. Даосский «проект» глазами синоведа начала Третьего тысячелетия // Путь Востока. Межкультурная коммуникация. Мат. VI Молодеж. науч. конф. по проблемам философии, религии, культуры Востока. СПб., 2003. Кроме того, текст публикуемой статьи был включен автором в один из разделов посмертно изданной монографии: Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб., 2005. С. 158–171. — Е. К.

⁵ [Creel, 1970]. Также озаглавлены предисловие и заключение к монографии Дж. Лагеруэй: [Lagerwey, 1987-II, с. IX–XV, 265–290].

⁶ Следует помнить, что в самой китайской культуре понятия «религия» не существовало и те феномены, которые западная академическая традиция относит к религии, китайская цивилизация характеризовала как цзяо («учения»). Употребляемое в современном китайском языке слово цзунцзяо является всего лишь искусственно созданным специально для перевода западного понятия «религия» / «religion» биномом, заимствованным китайскими авторами у японских переводчиков европейских текстов на рубеже XIX–XX веков. Его составляющие — цзун / японск. сю («школа», «направление», большей частью буддийские) и цзяо / японск. кё («учение»).

⁷ Первая в отечественной науке попытка такого рода предпринята в моей монографии: [Торчинов, 1993, с. 11–47, 81–124]. (2-е изд., доп. С. 14–64, 127–135, 158–204. — Е. К.).

⁸ Конфуцианство следует квалифицировать как этико-политическую доктрину, а не религию, тогда как буддизм пришел в Китай из Индии и представлял в Среднем Государстве индийский тип религиозного сознания. См.: [Торчинов, 1988].

⁹ Подробнее об этом см.: [Торчинов, 1993, с. 21–35] (2-е изд., доп. С. 28–46. — Е. К.), а также материалы сборника: [Kohn, Roth, 2002].

¹⁰ Это обстоятельство отмечает и Дж. Лагеруэй: [Lagerwey, 1987-II, с. 34].

¹¹ В этом смысле даосизм можно сопоставить с античным неоплатонизмом, стремившимся стать (и отчасти ставшим) общей теологией

греко-римской эллинистической религии в противовес формирующейся христианской теологии, тем самым как бы воплощая в себе самосознание дохристианской средиземноморской религиозности.

¹² См.: [Harper, 1998]. Русскоязычные переводы мавандуйских текстов «Десять вопросов» («Ши взнь») и «Речи о высшем Дао-Пути Поднебесной» («Тянься чжи дао тань») см.: [Торчинов, 2001-II, с. 249–290, 292–314]. (2-е изд. С. 205–236, 238–254. — *Е. К.*).

¹³ Психопрактические истоки даосской философии, базовый характер раннедаосских учений мавандуйских текстов и, особенно, глав «Гуань-цзы» блестяще продемонстрированы канадским китаеведом Гаролдом Ротом. См.: [Roth, 1999].

¹⁴ [Henricks, 2000; Chan, 2000, особ. с. 8].

¹⁵ См., например: [Торчинов, 1993, с. 37–47]. (2-е изд., доп. С. 51–64. — *Е. К.*).

¹⁶ [Cheng Chung-ying, 1983; Chang, Feng Yu, 1998]. Последняя работа содержит также оригинальный китайский текст памятника.

¹⁷ О некорректности этого термина см.: [Торчинов, 1993, с. 209–210]. (2-е изд., доп. С. 314–315. — *Е. К.*).

¹⁸ См. издание этого текста: [Жао Цзунъи, 1956]. См. также: [Bokenkamp, 1993; 1997; Chan, 2000, с. 13–15].

¹⁹ Русский перевод фрагмента Введения знаменитой книги Сэйда ([Said, 1979]) см.: [Саид, 1995]. Согласно Сэйдуну, ориентализм это стиль мышления, основывающийся на онтологическом и эпистемологическом различии между Востоком и (почти всегда) Западом. Об этом применительно к синологической тематике см.: [Girardot, 2002].

²⁰ [Кроль, 1977]. (По предположению Ю. А. Кроля, придворному астрологу Сыма Таню (ум. в 110 г. до н. э.) принадлежит первая «лапидарная» часть «Основных указаний о шести школах» («Лунь лю цзя чжи яо чжи»). Другая, более объемная, часть этого трактата была написана его сыном, известным историком Сыма Цянем (145?–86? гг. до н. э.) с целью пояснения взглядов своего отца. См.: [Кроль, 1977, с. 131]. — *Е. К.*).

²¹ Из двух возможных датировок жизни этого знаменитого алхимика-даоса: 284–363 или 283–343 гг. следует все-таки предпочесть вторую, как это показывают последние исследования. См.: [Sivin, 1969; Kim Dae-Yeol, 2000, с. 13–22; Ge Hong, 1999, с. 7–25, 31–51; Schmidt, 1996, с. 30–98]. Полный русский перевод внутренних или эзотерических глав (*нэй пянь*) «Баопу-цзы» см.: [Гэ Хун, 1999].

²² [Schipper, 1978; 1982; Lagerwey, 1987-II].

²³ [Торчинов, 1993, с. 61–62] (2-е изд., доп. С. 101–103. — *Е. К.*); [Kim Dae-Yeol, 2000, с. 95–132].

²⁴ Гл. 18 внутренней или эзотерической части (*нэй пянь*) «Баопу-цзы». См.: [Гэ Хун, 1999, с. 289–296].

²⁵ Об истории «Дао цзана» см.: [Флут, 1930; Кобзев, Морозова, Торчинов, 1986; Торчинов, 1993, с. 179–188 (2-е изд., доп. С. 277–288. — *Е. К.*); Филонов, 1995; 1998-I; 1998-II; Чэнь Гофу, 1962; Ofuchi Ninji, 1979; Boltz, 1987].

²⁶ Тем не менее и в мавандуйских текстах говорится о «превозможении мирского». Так, согласно «Тянься чжи дао тань», сексуальная практика предотвращения эякуляции во время оргазма не только способствует «пестованию жизни» (*ян шэн*), но и ведет к проникновению в «божественный разум» или «божественную светозарность» (*шэнь мин*), то есть в сокровенную природу нуминозности космоса.

²⁷ О характере культуры царства Чу и ее роли в возникновении даосизма см.: [Кравцова, 1994].

²⁸ О внутренней алхимии см.: [Robinet, 1995], а также многочисленные труды Катрин Деспё. См., например: [Despeux, 1990; 1994; 1996]. Резюме исследований последних лет дано в работе: [Pregadio, Skar, 2000].

²⁹ Из последних работ об этой школе см.: [Goossaert, 1997; Marsone, 2001; Yao Tao-chung, 2000].

³⁰ Сам термин «внутренняя алхимия» (*нэй дань*) появился в регионе горы Хэншань в буддийских кругах, близких к основателям школы Тяньтай в VI в. См. обет тяньтайского патриарха Хуэй-сы «совершенствоваться в изготовлении внутреннего эликсира (*нэй дань*) с помощью внешней алхимии (*вай дань*)»: [ТСД, № 1933]. Однако до южносунской или даже юаньской эпохи он означал некое психопрактическое (медитация, дыхательные упражнения, сексуальная практика и т. д.) дополнение к процедурам внешней лабораторной алхимии (то есть то, что до VI в. было известно как «хранение Одного» — *шоу и*). Собственно же внутренняя алхимия была известна под названием «путь золотой киновари» или «путь золотого киноварного эликсира» (*цзинь дань дао*). Только с XIII–XIV веков термин «*нэй дань*» окончательно приобретает свое современное значение практики создания бессмертного тела внутри собственного тела даосского адепта. См.: [Pregadio, Skar, 2000, с. 464, 467].

³¹ В современной даологии проблемой перехода от внешней алхимии к внутренней наиболее активно занимается Фабрицио Прегаджо, которому также принадлежит составление библиографии работ по даосской алхимии на западных языках: [Pregadio, 1996] См. также: [Robinet, 1984. Vol. 1, с. 176–180].

³² [Schipper, 1975; 1978; 1982; 1985; Lagerwey, 1987-I; 1987-II].

³³ См. характерную статью Мураками Ёсими: [Murakami Yoshimi, 1974].

³⁴ См. критику «обособляющего» подхода в: [Davis, 2001, с. 7–8].

³⁵ [Чжан Бо-дуань, 1994]. Переиздание: [Торчинов, 2001-I]. (В последнем издании представлены переводы трактата Чжан Бо-дуаня (без авторского предисловия) и избранных внутренних или эзотерических глав (4, 11, 16) «Баопу-цзы». — Е. К.).

³⁶ В 1994 г. Чжан Цзюй опубликовал книгу по истории возглавляемой им школы. См.: [Чжан Цзюй, 1994].

³⁷ О современном понимании коррелятивного мышления см.: [Öst-asiatiska Museet, 2000]. Особый интерес представляет статья С. Фармера, Дж. Б. Хендерсона и М. Уитцеля, рассматривающих нейрофи-

зиологическую основу этого типа мышления и его универсальное присутствие в мировой культуре (поздний стоицизм; философия эпохи Возрождения, магиго-герметические течения ренессансной и барочной Европы, ведийская традиция в Индии и т. д.). Любопытно, что если в Европе коррелятивный принцип еще в античную эпоху начал отесняться в маргинальную сферу магии и оккультизма причинным мышлением, в Китае именно этот тип мышления становится доминирующим, что придает китайской картине мира некий привкус магии или оккультности. См.: [Farmer, Henderson, Witzel, 2000].

³⁸ Основы применения принципов космологии пяти первоэлементов в даосской магии прекрасно показаны в фундаментальной работе Марка Калиновского: [Kalinowski, 1991].

³⁹ Из посвященных этому вопросу исследований последних десятилетий см.: [Торчинов, 2001-II; Ху Фучэнь, 1989; Kohn, 1989].

БИБЛИОГРАФИЯ

Гэ Хун, 1999 — Гэ Хун. Баопу-цзы. Предисл., пер. с кит., коммент. Е. А. Торчинова. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999.

Жао Цзунъи, 1956 — Жао Цзунъи. Лао-цзы сянь эр чжу цзяочжэн (Комментированное издание «Лао-цзы сянь эр»). Сянган, 1956. Переиздание: Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1991.

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

Кравцова, 1994 — Кравцова М. Е. Поэзия Древнего Китая. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1994.

Кроль, 1977 — Кроль Ю. А. Рассуждение Сыма о «шести школах» // Китай: история, культура и историография. М.: ГРВА, 1977.

Саид, 1995 — Саид Э. Ориентализм. Предисл., пер. с англ. С. Гурко // Искусство кино. 1995. № 8.

Си ю цзи, 1866 — Си ю цзи или описание путешествия на Запад. Пер. с кит., с прим., архимандрита Палладия [П. И. Кафарова. — Е. К.] // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. Т. IV. СПб., 1866.

Торчинов, 1988 — Торчинов Е. А. Даосско-буддийское взаимодействие (теоретико-методологические проблемы исследования) // Народы Азии и Африки. 1988, № 2.

Торчинов, 1993 — Торчинов Е. А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. 2-е изд., доп. СПб.: Лань, 1998.

Торчинов, 2001-I — Даосская алхимия. Вступ. ст., пер. с кит., коммент., примеч. Е. А. Торчинова. СПб.: Азбука; Петербургское Востоковедение, 2001.

Торчинов, 2001-II — Торчинов Е. А. Даосские практики. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. 2-е изд. СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2004.

ТСД, № 1933 — Наньюэ сы да чаньши лишн юаньвэнь (Записи обетов, принесенных великим наставником созерцания [Хуэй-]сы с Южного Пика) // Тайсё синсю дайзюкё (Трипитака годов Тайсё). Т. 46, № 1933. Токио, 1968.

Филонов, 1995 — Филонов С. В. К вопросу о месте литературы даосизма в общекитайском литературном процессе // Тезисы докладов итоговой научно-практической конференции. Ч. 1. Благовещенск: Благовещенский гос. педагогич. ин-т, 1995.

Филонов, 1998-I — Филонов С. В. О концепции Даосского Канона // Образование, язык, культура на рубеже 20–21 веков: Материалы международной научной конференции. Ч. 2. Уфа: Восточный университет, 1998.

Филонов, 1998-II — 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. Кн. 1. Иркутск: Иркутский гос. педагогич. ун-т; Международный центр азиатских исследований, 1998.

Флуг, 1930 — Флуг К. К. Очерк истории Даосского канона (Дао цзан'а) // Известия Академии Наук СССР. Отд. гуманитар. наук. Сер. VII. 1930, № 4.

Ху Фучэнь, 1989 — Ху Фучэнь. Вэй-Цзинь шэнь-сянь даоцзяо (Учение о святых-бессмертных в даосизме эпох Вэй и Цзинь). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1989.

Чжан Бо-дуань, 1994 — Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь). Предисл., пер. с кит., коммент. Е. А. Торчинова. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1994.

Чжан Цзюй, 1994 — Чжан Цзюй. Тяньши дао шилюэ (Очерк истории Пути Небесных Наставников). Пекин: Хуавэнь, 1994.

Чэнь Гофу, 1962 — Чэнь Гофу. Дао цзан юаньлю као (Очерки истории Даосского Канона). Т. 1–2. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1962.

Bokenkamp, 1993 — Bokenkamp S. R. Traces of Early Celestial Master Physiological Practice in the Xiang'er Commentary // Taoist Resources. Vol. 4, № 2.

Bokenkamp, 1997 — Bokenkamp S. R. Early Daoist Scriptures. Berkeley: University of California Press, 1997.

Boltz, 1987 — Boltz J. M. A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries. Berkeley: University of California Press, 1987.

Chan, 2000 — Chan A. K. L. The Dao de jing and Its Tradition // Daoism Handbook. Ed. by Livia Kohn. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000.

Chang, Feng Yu — Chang L. S., Feng Yu. The Four Political Treatises of the Yellow Emperor: Original Mawangdui Texts with Complete English Translations and an Introduction. Honolulu: University of Hawaii Press, 1998.

Cheng Chung-ying, 1983 — Cheng Chung-ying. Metaphysics of Tao and Dialectics of Fa: An Evaluation of HTSC [Huang-ti ssu ching. — E. K.] in Relations to Lao-tzu and Han Fei and an Analytical Study of Interrelationship

of Tao, Fa, Hsing, Ming and Li // Journal of Chinese Philosophy. 1983. Vol. 10, № 3.

Creel, 1970 — *Creel H. G.* What is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History. Chicago; L.: University of Chicago Press, 1970.

Csikszentmihalyi, 2000 — *Csikszentmihalyi M.* Han Cosmology and Mantic Practices // Daoism Handbook. Ed. by Livia Kohn. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000.

Davis, 2001 — *Davis E. L.* Society and the Supernatural in Song China. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.

Despeux, 1990 — *Despeux C.* Immortelles de la Chine ancienne. Taoïsme et alchimie féminine. Puiseux: Pardès, 1990.

Despeux, 1994 — *Despeux C.* Taoïsme et corps humain. Le Xiuzhentu. Paris: Guy Trédaniel Editeur, 1994.

Despeux, 1996 — *Despeux C.* Le corps en Chine, champ spatio-temporel, souche d'identité // L'Homme. 1996, № 137.

Despeux, 2000 — *Despeux C.* Talismans and Diagrams // Daoism Handbook. Ed. by Livia Kohn. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000.

Farmer, Henderson, Witzel, 2000 — *Farmer S., Henderson J. B., Witzel M.* Neurobiology, Layered Texts and Correlative Cosmologies: A Cross-Cultural Framework for Premodern History // The Museum of Far Eastern Antiquities (Östasiatiska Museet). Bulletin № 72. Stockholm, 2000.

Ge Hong, 1999 — *Ge Hong.* La voie des divins immortels: Les chapitres discursifs du Baopuzi neipian. Traduit du chinois présenté et annoté par Philippe Che. Paris: Gallimard, 1999.

Girardot, 2001 — *Girardot N. J.* The Victorian Text on Chinese Religion with Special Reference to the Protestant Paradigm of James Legge's "Religions of China" // Cahiers d'Extrême-Asie. 2001. Vol. 12.

Girardot, 2002 — *Girardot N. J.* The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage. Berkeley: University of California Press, 2002.

Goossaert, 1997 — *Goossaert V.* La création du taoïsme moderne: l'Ordre Quanzhen. Thèse de doctorat nouveau régime. Vol. 1–2. Paris: École Pratique des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses, 1997.

Harper, 1998 — *Harper D. J.* Early Chinese Medical Literature: The Mawangdui Medical Manuscripts. L.; N.Y.: Kegan Paul International, 1998.

Henricks, 2000 — *Henricks R. G.* Lao Tsu's Tao Te Ching: A Translation of the Startling New Documents Found in Guodian. N.Y.: Columbia University Press, 2000.

Huang Ding, 2000 — *Huang Ding.* The Study of Daoism in China Today // Daoism Handbook. Ed. by Livia Kohn. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000.

Kalinowski, 1991 — Cosmologie et divination dans la Chine ancienne: Le compendium des cinq agents (Wuxing dayi, VIe siècle). Traduit et annoté par Marc Kalinowski. Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1991.

Kim Dae-Yeol, 2000 — *Kim Dae-Yeol.* Le symbolisme de la force vitale en Chine ancienne: Modèles et significations dans l'alchimie taoïste opératoire (Études des pratiques alchimiques du Baopuzi neipian). Thèse de

doctorat (nouveau régime) en Histoire des religions et anthropologie religieuse. Paris: Université Paris IV-Sorbonne, 2000.

Kirkland, 2002 — *Kirkland R.* The History of Taoism: A New Outline. Research Note // Journal of Chinese Religions. 2002, № 30.

Kohn, 1989 — *Kohn L.* Taoist Meditation and Longevity Techniques. Ed. by Livia Kohn in cooperation with Yoshinobu Sakade. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1989.

Kohn, 1998-I — *Kohn L.* God of the Dao: Lord Lao in History and Myth. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1998.

Kohn, 1998-II — *Kohn L.* The Tao-te-ching in Ritual // Lao-tzu and the Tao-te-ching. Ed. by Livia Kohn & Michael LaFargue. Albany: State University of New York Press, 1998.

Kohn, Roth, 2002 — *Daoist Identity: History, Lineage and Ritual.* Ed. by Livia Kohn & Harold D. Roth. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.

Lagerwey, 1987-I — *Lagerwey J.* Les têtes des démons tombent par milliers: Le fachang, rituel exorciste du nord de Taiwan // L'Homme. 1987. Vol. 101.

Lagerwey, 1987-II — *Lagerwey J.* Taoist Ritual in Chinese Society and History. N.Y.: Macmillan; L.: Collier Macmillan, 1987.

Marsone, 2001 — *Marsone P.* Wang Chongyang (1113–1170) et la fondation du Quanzhen. Thèse de doctorat nouveau régime. Vol. 1–2. Paris: École Pratique des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses, 2001.

Murakami Yoshimi, 1974 — *Murakami Yoshimi.* Confirmation of Desire in Taoism // Acta Asiatica. 1974. Vol. 27.

Ofuchi Ninji, 1979 — *Ofuchi Ninji.* The Formation of the Taoist Canon // Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion. Ed. by H. H. Welch & A. K. Seidel. New Haven; L.: Yale University Press, 1979.

Östasiatiska Museet, 2000 — The Museum of Far Eastern Antiquities (Östasiatiska Museet). Bulletin № 72: Special Issue: Reconsidering the Correlative Cosmology of Early China. Stockholm, 2000.

Pregadio, 1996 — *Pregadio F.* Chinese Alchemy: An Annotated Bibliography of Works in Western Languages // Monumenta Serica. 1996. Vol. 44.

Pregadio, Skar, 2000 — *Pregadio F., Skar L.* Inner Alchemy (Nei dan) // Daoism Handbook. Ed. by Livia Kohn. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000.

Robinet, 1984 — *Robinet I.* La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme. Vol. 1–2. Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1984.

Robinet, 1995 — *Robinet I.* Introduction à l'alchimie intérieure taoïste: De l'unité et de la multiplicité. Avec une traduction commentée des Versets de l'éveil à la Vérité. Paris: Les Éditions du Cerf, 1995.

Roth, 1999 — *Roth H. D.* Original Tao: Inward Training and the Foundations of Taoist Mysticism. N.Y.: Columbia University Press, 1999.

Said, 1979 — *Said E.* Orientalism. N.Y.: Vintage Books, 1979.

Schmidt, 1996 — *Schmidt F. R.* Die magische Rüstung: Naturbilder aus dem Pao-p'u tzu Nei-p'ien des Ko Hung (283–343). Bern; Frankfurt am Main; N.Y.: Peter Lang, 1996.

Schipper, 1975 — *Schipper K. M.* Le Fen-teng: Rituel taoïste. Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1975.

Schipper, 1978 — *Schipper K. M.* The Taoist Body // History of Religions. 1978. Vol. 17, № 3–4.

Schipper, 1982 — *Schipper K. M.* Le corps taoïste: Corps physique — corps social. Paris: Editions Arthème Fayard, 1982.

Schipper, 1985 — *Schipper K. M.* Vernacular and Classical Ritual in Taoism // Journal of Asian Studies. 1985. Vol. 45, № 1.

Seidel, 1969 — *Seidel A. K.* La divinisation de Lao-tseu dans le taoïsme des Han. Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1969.

Sivin, 1969 — *Sivin N.* On the Pao P'u Tzu Nei P'ien and the Life of Ko Hung (283–343) // Isis. 1969. Vol. 60.

Yao Tao-chung, 2000 — *Yao Tao-chung.* Quanzhen — Complete Perfection // Daoism Handbook. Ed. by Livia Kohn. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000.

ЦИНЧЭНШАНЬ — КОЛЫБЕЛЬ ДАОСИЗМА*

Горы Цинчэншань расположены на юго-западе Китая, в 68 км от административного центра пров. Сычуань г. Чэнду. Общая площадь массива составляет 76 кв. км, а высота достигает 1600 м. над уровнем моря. Горная система объединяет 36 пиков, 8 больших и 72 малых пещеры, многочисленные водопады, что делает ее одним из уникальных природно-ландшафтных заповедников.

Традиция наделять горы сакральными функциями уходит в далекое прошлое. В Древнем Китае им придавалось значение связующего звена между Небом и Землей, реальностью зримой и мистической. Сохранились сведения, что уже в период правления династии Цинь (221–206 гг. до н.э.) Цинчэншань были включены в список 18-ти гор, предназначенных для ритуальных жертвоприношений Небу [Цинчэншань чжи, 1998, с. 4].

В даосской космографии Цинчэншань классифицируются как Пятое пещерное Небо, населенное сонмами божеств и бессмертных. Видный представитель даосизма Гэ Хун (IV в. н. э.) в своем знаменитом трактате «Баопу-цзы» указывал на Цинчэншань как на одно из важнейших мест пребывания бессмертных — *сяней* (仙). До сих пор, согласно преданиям, главным среди них почитается Нин Фэн, земной путь которого относят к периоду правления легендарного императора Поднебесной Хуанди. Легенда повествует о том, что именно на этих горах Нин Фэн наставлял Хуанди на путь достижения бессмертия. Несмотря на квазиисторический характер подобных утверждений, многочисленные легенды служат одним из важных указателей на особое значение гор Цинчэншань в формировании и развитии даосизма.

Организационное оформление даосизма, его институционализация, связаны с появлением школы Правильного единства (Чжэнъи дао 正一道). Она была основана в середине II в. первым

* Статья публикуется в авторской редакции.

Небесным наставником Чжан Даолином, от титула которого произошло и второе ее наименование — школа Небесных наставников (Тяньши дао 天师道). Формирование школы связано со сказанием о чудесном явлении Лао Цзы, его откровением о новом миропорядке и избранием Чжан Даолина и его рода своим наместником на земле. Считается, что первый Небесный наставник обосновался на горах Цинчэншань в 143 г. С этого времени священные горы стали духовным и административно-хозяйственным центром школы Небесных наставников. Здесь же постигали Дао второй и третий Небесные наставники, сын и внук Чжан Даолина — Чжан Хэн и Чжан Лу.

Покорение Сычуани вэйским правителем Цао Цао в 215 г. нанесло существенный урон школе Правильного единства. Постепенный процесс восстановления этой ветви даосизма начался по окончании смутного периода Троецарствия (220–280). Наивысшего расцвета даосизм гор Цинчэншань достиг во время правления династии Тан (618–907), когда здесь было возведено и обустроено более ста монастырей. Позднее интенсивность религиозной жизни постепенно идет на убыль.

В 1275 г., в конце правления династии Южная Сун, император провозгласил 36-го Небесного наставника Чжан Цзунъяна главой южно-китайского даосизма. Окончательной резиденцией Небесных наставников стали горы Лунхушань в пров. Цзянси. Конец династии Мин (1368–1644) и династия Цин (1644–1911) характеризуются упадком даосизма по всей стране, в том числе и на горах Цинчэншань. Многие храмовые помещения пришли в запустение, разрушились, был утрачен целый ряд культурных ценностей.

Ко времени правления императора Канси (1661–1722) относится коренная перемена направленности даосизма гор Цинчэншань. На смену вероучению школы Правильного единства приходит доктрина школы Совершенной истины (Цюаньчжэнь дао 全真道)¹. Этому способствовала активная проповедь Чэнь Цинцзюе, даоса школы Совершенной истины ветви Врата Дракона (Лунмэнь пай 龙门派)², прибывшего в Сычуань с гор Уданшань. В настоящее время все даосские монастыри гор Цинчэншань принадлежат именно к этому направлению даосизма.

XX век — период стремительных перемен в Китае, затронувший все, без исключения, стороны жизни общества. Тради-

ционная идеология и религиозные институты стали объектом критики, неприятия, а подчас и открытой борьбы со стороны государственного руководства и определенных социальных групп, достигшей своего максимума в годы «культурной революции». В результате в 70-х гг. прошлого столетия не только на горах Цинчэншань, но и по всей стране не осталось ни одного действующего даосского храма. Часть построек, кумиров и культовых предметов удалось спасти только благодаря самоотверженности и находчивости выживших насельников монастырей. Известен эпизод, когда на горах Цинчэншань толпы хунвэйбинов были остановлены плакатами с цитатами Мао Цзэдуна, которыми даосы закрыли большие статуи божеств и бессмертных.

Смена политического курса руководства КПК и КНР, прошедшая после III пленума ЦК КПК XI созыва (1978 г.), создала возможность возрождения нормальной религиозной жизни в Китае. В этих условиях даосизм проявил удивительную жизнеспособность. Согласно постановлению Госсовета КНР «Об утверждении важнейших буддийских и даосских монастырей Китая» (1983 г.) начался процесс возвращения монастырей религиозным общинам. В 1981 г. Всекитайской ассоциацией последователей даосизма (ВАПД) был составлен список самых значительных монастырей, подлежащих первоочередной передаче даосам. Он включал 21 наименование. Два из указанных в списке монастырей находились в горах Цинчэншань. К этому времени на всем горном массиве осталось только 24 даосских монаха [Ван Чунью, 1996, с. 57]. К 1991 г. число действующих монастырей в горах возросло до 7, а общая численность даосов, постоянно проживающих в них, составила 111 человек. Примечательно, что большая часть работ по возобновлению религиозной жизни на горах Цинчэншань легла на женские плечи. Так, из 111 насельников монастырей лишь 45 были мужчинами [Чжунго даоцзяо ши, 1995, с. 42].

Большая роль в деле возвращения монастырей и возобновления в них религиозной деятельности принадлежит Ассоциации последователей даосизма (АПД)³ гор Цинчэншань, созданной в 1979 г. и ее главе — даосу школы Совершенной истины Фу Юаньтяню. Трудно переоценить его вклад в общее монастырское устройство. Будучи незаурядной личностью, обладая

широкой эрудицией и замечательными организаторскими способностями, он не только содействовал возвращению большинства уцелевших в годы «культурной революции» храмов даосам, но и в значительной мере упрочил их материальную базу. Под руководством Фу Юаньтяня ассоциации последователей даосизма пров. Сычуань и гор Цинчэншань провели успешную работу по организации коммерческой деятельности, направленную на развитие системы самообеспечения монастырей. Ревностно защищая права религиозных общин, ему удалось заметно активизировать деятельность даосских организаций. В марте 1992 г., на V съезде ВАПД, Фу Юаньтянь был избран ее председателем. С этого времени он одновременно руководил деятельностью ВАПД, АПД пров. Сычуань и гор Цинчэншань вплоть до своей кончины в июле 1997 г. В 1996 г., по данным ВАПД, в горах насчитывалось уже 11 действующих даосских монастырей и более 150 насельников, постоянно проживающих в них [Юань Чжихун, Цзэн Чуаньхуй, 1997, с. 11].

Осенью 1997 г. и летом 2000 г. авторы провели полевые исследования в горах Цинчэншань. Знакомство с монастырскими комплексами, проживание в даосской обители позволили наблюдать организацию внутренней жизни монастырей, распорядок дня насельников, особенности их быта. Были проведены опросы молодых людей, имеющих намерение расстаться с мирской жизнью, беседы с даосами школы Совершенной истины. Особую помощь в работе оказали встречи со смотрителем монастыря Цзяньфугун, членом ВАПД Чжан Минсинь. Врата передних гор Цинчэншань восхищают изяществом силуэта и удачно вписываются в естественный ландшафт подножия горного массива. Изысканно изогнутую крышу украшают скульптурные изображения святых и бессмертных, образующие живописные многоцветные композиции, а фасад и колонны расписаны искусной каллиграфией. Устойчивость и нарядная стройность их сочетаются с ощущением необычайной легкости, равновесия и свободы форм. Секрет этого удивительного впечатления кроется в особенностях национальной традиции китайской архитектуры, выработанной веками. Она характеризуется не только обостренным чувством и высоким уровнем овладения эстетическими свойствами строительных материалов, но и самой природы. Относясь к ней благоговейно, возвышен-

но, зодчие разных времен обладали совершенным пониманием рельефа, умением вписать строения в естественный природный фон, найти для них особенно живописные места. Культурные постройки и природа гор Цинчэншань органично связаны, дополняют друг с друга, представляя собой нераздельный художественный ансамбль.

Монастыри гор Цинчэншань кроме единства с окружающей природой поражают совершенством форм, удивительно смелыми композиционными решениями архитектурных замыслов, богатым синтезом искусств. Среди них имеются строения, которые по своим историческим, культурным и художественным достоинствам являются подлинными шедеврами культового зодчества Китая. Воплотив в себе мировоззрение народа, его представление о красоте и гармонии, они представляют собой овеянные «документы» материального, духовного и художественного опыта китайцев.

У подножия, неподалеку от главных врат, ведущих к вершинам гор, расположена женская обитель Цзяньфугун. Любой путник не минует ее. Монастырский комплекс был возведен в 724–730 гг. Сохранившиеся до наших дней постройки относятся к 1888 г. Сегодня, когда возрос интерес людей к своему прошлому, здесь не просто встречаются с историей, но активно общаются с ней. Парные надписи на вратах храма принадлежат кисти известного каллиграфа Дун Шоупина, а иероглифы названия монастыря были начертаны в 1940 г. председателем правительства Китайской Республики Линь Шэнем.

Самые значительные строения храмового комплекса — три больших ритуальных зала. Первый — зал преклонения Лин Гуаню (灵官)⁴ и Цай Шэню (财神)⁵. Во втором преклоняются бессмертному Нин Фэну и наставнику Ду Гуантину⁶. В третьем, главном ритуальном зале монастыря, воздают почести и совершают обряд жертвоприношения Высочайшему владыке Лао-цзюню (Тайшан Лао-цзюнь 太上老君)⁷. Справа и слева от его скульптурного изображения расположены кумиры родоначальника школы Совершенной истины Ван Чунъяна и первого из пяти северных предков этой даосской школы — Дунхуа (东华). Здесь же, справа, установлен алтарь в память Фу Юаньтяня. На стенах зала высечен текст поэмы даоса династий Юань и Мин, бессмертного странника Чжан Саньфэна. Во всем здесь ощу-

щается стремление к передаче высоконравственного, благородного духовного состояния человека. Цзяньфугун был возвращен даосам в 1986 г. С этого времени его настоятельницей является Чжан Минсинь.

Выше, на половине пути от врат передних гор Цинчэньшань к храму Пещеры Небесного наставника, открывается монастырь Тяньхэгуань. Он был построен во время правления последней императорской династии Цин. Основными его зданиями являются два ритуальных зала: поклонения Владыке лекарств Яо Вану (药王) и Высочайшему владыке Лао-цзюню. Они сооружены по методу каркасного строительства⁸.

Далее, на высоте 1000 м над уровнем моря, расположен монастырский комплекс «Пещера Небесного наставника» (Тяньшидун, он же Чандаогуань). Он получил название от пещеры, где, согласно преданию, уединялся первый Небесный наставник Чжан Даолин. Начало его строительства относится к 605 г., настоящий вид храм приобрел после реставрации в 1920–1939 гг. по старым чертежам. Общая площадь архитектурного комплекса составляет 7200 кв. м., а площадь помещений — 5749 кв. м. Планировка этого святилища традиционная — все главные строения расположены вдоль центральной оси. Они соединяются между собой уютными внутренними дворами, из которых узкие боковые переходы и коридоры приводят к тихим монашеским кельям. За передними воротами находится главный ритуальный зал поклонения Трем чистейшим⁹, возведенный в 1923 г. Перед ним красуются высеченные из камня львы, мифические цилины и единороги. Слева от него расположен комитет управления монастырями ассоциации последователей даосизма гор Цинчэншань, за ним — зал Предков. Завершает центральную композиционную ось архитектурного ансамбля зал легендарного императора Хуанди — старейшее помещение монастыря времен династии Суй (581–618). В центре зала расположена величественная статуя Хуанди, перед которой постоянно горят свечи и воскуряются благовония. Особым почитанием пользуется зал Трех императоров — Фуси, Шэньнуна и Сюаньюаня (Хуанди).

Сердцем Тяньшидуна, единственного наследственного монастыря гор Цинчэншань, является пещера Небесного наставника, в которой находится каменное изваяние трехокого Чжан

Даолина, сжимающего в левой руке печать — символ власти. Согласно традиции, каждый вновь нареченный Небесный наставник — глава школы Правильного единства должен совершить обряд поклонения родовой обители в этой пещере. Насельники хранят много преданий и легенд. Одна из них связана с могучим деревом гинкго, посаженным руками первого Небесного наставника. Вид этого старого дерева-исполина с огромным стволом в несколько обхватов невольно заставляет верить и сопереживать древнему сказанию.

Сокровище монастыря — каменные стелы. Одна из них относится к эпохе конфликтов между даосскими и буддийскими монахами на горах Цинчэншань. В начале правления династии Тан буддисты присвоили даосский монастырь Тяньшидун. В 724 г. император, рассмотрев прошение даосов, решил спор о принадлежности монастыря в их пользу. Этот императорский указ был высечен на стеле. Позднее она сама приобрела мистический ореол охранительной силы, защиты.

Монастырь Тяньшидун по праву считается сердцем гор Цинчэншань. Не случайно он был избран местом проведения второй после «культурной революции» церемонии Принятия обета, в ходе которой даосы школы Совершенной истины получают священный сан. Проходящие церемонию получения священного сана, именуются «учениками обета», после ее окончания имена даосов заносятся в «Реестр восходящих к истине» (дэн чжэньлу 登真篆). Церемония Принятия обета в монастыре Тяньшидун на горах Цинчэншань была проведена с 1 по 21 ноября 1995 г. Великим наставником принятия обета и посвящения в закон был Фу Юаньтянь. Священный сан получили более 400 даосов. Младшему из них было 21 год, старшему — 120 лет [Ван Чунью, 1996, с. 7]. Совершение церемонии явилось важным фактором сохранения традиций даосизма и преемственности поколений монахов.

Минуя Тяньшидун и выгнутый Мост дракона, следуя налево, достигаем монастыря Цзушидянь. Строительство его началось во время правления императора Цяньлуна (династия Цин). Сохранившиеся строения относятся к 1865 г. Центральное место в жизни обители занимает поклонение бессмертным Чжэнь У¹⁰ и Чжан Саньфэну. Монахи тщательно следят за состоянием колодца промывания пилюль, водой из которого пользовались

древние даосские подвижники при изготовлении снадобий бессмертия, а также за алтарем книг, где погружался в чтение и занимался систематизацией даосских ритуалов Ду Гуантин.

В 1993 г. при участии ассоциации возведен зал сурового, но справедливого Лин Гуаня. АПД гор Цинчэншань также способствовала возведению храма Чаояндун, расположившегося над двумя естественными пещерами, большая из которых вмещает около 100 человек.

Во время правления династии Цин в горах насчитывалось три обители Высшей чистоты (Шанцингун). До настоящего времени сохранилась только одна. Это второй по величине монастырь гор Цинчэншань. Его общая площадь равна 4202 кв. м. Строительство монастырского комплекса было начато в 1869 г. и завершено в первые годы после провозглашения Китайской Республики. Надпись названия монастыря, украшающая его врата, принадлежит кисти Чан Кайши.

По обе стороны от ворот расположены ритуальная лавка и монастырская столовая для паломников и туристов. По бокам лестницы центрального входа раскинули ветви величавые деревья гинкго, возраст которых исчисляется сотнями лет. Центральными помещениями монастыря являются ритуальные залы Трех чистейших и Нефритового императора.

Воплощение традиционных представлений о двух основополагающих стихиях (инь и ян) демонстрируют древние колодцы уток-мандаринок. Питаясь одним источником, они имеют разную форму, глубину и чистоту воды.

В зале Вэньдунь расположены 4 чудесные стелы Чжан Дацяня¹¹. Художник с блестящим мастерством создал образы даосских божеств. На фоне светлого мрамора он высек легкие, гибкие женские фигуры, скрытые в мягких складках старинных китайских одежд. Они словно парят в облаках на своих воздушных шлейфах. С помощью скромных выразительных средств автор сумел воплотить в этих образах удивительную чистоту и целомудрие. Их одухотворенные лики озарены внутренним светом. Изящный ритм ажурных линий в сочетании с красивым оттенком камня создает эффект загадочности, ощущения неземного.

Перед залом Вэньдунь находится небольшой пруд бессмертной покровительницы Ма Гу в форме полумесяца. Его особен-

ностью является неизменный уровень воды во все времена года. Насельники монастыря утверждают, что именно здесь Ма Гу промывала пилюли бессмертия.

Монастырский комплекс постоянно достраивается. Одно из последних законченных сооружений — башня Высочайшего владыки Лао-цзюня. Открытие ее было приурочено к торжественной дате — первому дню проведения церемонии Принятия обета, второго октября 1995 г. Принцип планировки и архитектурная форма строения символичны. В основании башня квадратная (символ Земли), а сверху — круглая (символ Неба). Восьмиугольные крыши, отделяющие один от другого шесть ярусов башни, символизируют 8 триграмм Великого предела. Они выложены глазированной черепицей и выступают изогнутыми углами, украшенными фигурками мифических существ, призванных охранять от злых духов. Каждый ярус образует внешнюю галерею, декорированную красочными растительными и зооморфными орнаментами. Практически все элементы этого замечательного образца китайского культового зодчества имеют космологическую семантику и сакральный смысл. Высота башни составляет 33 м. Она венчает вершину поросших лесом гор Цинчэншань. Такое расположение создает впечатление еще большей ее высоты. Башня вмещает монументальную шестнадцатиметровую статую Лао Цзы, восседающего на буйволе.

Монастырь Юаньмингун назван в честь Достопочтенной матушки Северного ковша (Юаньмин), которая изображается в виде женщины с четырьмя головами, каждая из которых наделена тремя глазами. Начало его строительства приходится на время правления династии Мин. Обитель располагается вблизи пещеры Предка Люя. По легенде Люй Дунбинь, один из восьми бессмертных¹², занимался в этой пещере самосовершенствованием, поиском Дао. Вдоль дороги от пещеры к храму высятся величавые сосны и стройные бамбуки. Главной частью общего храмового комплекса являются четыре ритуальных зала, в которых преклоняются Лин Гуаню, Лао Цзюню, Матушке Северного ковша и Трем чиновникам¹³.

Храм Нефритовой чистоты (Юйцингун) возведен в 1938 г. на месте разрушенного монастыря Тяньчжэньгуань. В двух его залах паломники воздают почести даосским бессмертным: Люй

Дунбиню, Нин Фэну, Цю Чанчуню, Яо Вану. Благоговейное отношение к Владыке лекарств на горах Цинчэншань связано с тем, что именно здесь знаменитый врачеватель династии Тан Сунь Сымяо (581–682) завершил свой знаменитый трактат «Цянь цзинь яофан».

Монастырь Цюаньчжэньгуань посвящен предкам, основателям школы Совершенной истины и главных ее направлений. Этот храм построен сравнительно недавно. В отделке его интерьера и внешних архитектурных деталей широко использован лак, полученный из сока деревьев семейства анакардиевых (сумах лаконосный). Покрытые ими деревянные колонны, двери, балюстрады долговечны благодаря уникальным природным свойствам лака. Это вещество органического происхождения придает дереву прочность, твердость и водонепроницаемость. Монастырю принадлежат чайные плантации и садовые посадки киви (актинидия китайская), за которыми заботливо ухаживают насельники обители. На территории монастыря работает чайная фабрика.

Монастырь Чжанжэньгуань, разрушенный в 1963 г., был восстановлен в 1992 г. В его ритуальных залах сохранились каменные изваяния, высеченные мастерами времен последней императорской династии Китая.

В горах дальнего Цинчэншаня находится храм Фэйсяньгуань. При нем функционирует школа, организованная на базе шестимесячных курсов повышения даосских знаний. Курсы были организованы в 1988 г., а в 1991 г. преобразованы в школу с двухлетним сроком обучения. К 1993 г. здесь было подготовлено 273 служителя культа [Цинчэншаь чжи, 1998, с. 209–210]. В настоящее время в школе обучаются даосы гор Цинчэншань и других монастырей пров. Сычуань. Школа является новой, нетрадиционной формой подготовки даосских священнослужителей, способствующей решению проблемы острого дефицита кадров в провинции в период после «культурной революции».

Интересна судьба монастыря Тайцингун, восстановленного в 1993 г. Возведенный при династии Тан, он принадлежал буддийским монахам и только в конце династии Цин перешел во владение даосов. С особым почтением последователи даосизма дальних гор Цинчэншань относятся к пещерам Шэнму и Шэньсандун с нерукотворной девой и таинственными ветрами стихий ян и инь.

Все описанные выше храмы — действующие. Основой повседневной ритуальной жизни монахов являются молебны (*гункэ* 功课). До провозглашения КНР в суточный круг священнослужений монастырей гор Цинчэншань включалось три молебна. В настоящее время число их сократилось до двух — утреннего (*цзаотань гункэ* 早坛功课) и вечернего (*ваньтань гункэ* 晚坛功课). В ряде монастырей перерывы между молебнами достигают двух суток. Мотивацией этого выступает занятость насельников общественной и производственной деятельностью. Возглавляет молебен Высокий достопочтенный (*гаогун* 高功), исполняющий роль связующего звена с сакральными сферами. Ритмическое чтение канонических текстов возложено на наставников канона. Большое значение в проведении ритуала при чтении даосских канонов занимает инструментальное сопровождение. Музыка, убранство храмовых палат, облачение священнослужителей во время службы — все это способствует погружению даосов в особое созерцательное состояние слияния с окружающим миром вплоть до ощущения полного растворения в нем.

Утренний молебен начинается рано, когда первые лучи солнца едва коснутся вершин гор. Его служба символизирует и одновременно моделирует рождение всего сущего. Этот молебен направлен на обретение покоя и порядка в сердцах молящихся и окружающем их мире. Вечерний молебен служат на закате солнца. Он посвящен ушедшим в мир иной — спасению их душ и выражению благодарности предкам. Порядок совершения молебнов, а также канонические тексты строго определены и едины для всех даосов школы Совершенной истины. Молебны расцениваются даосами как важнейший инструмент в практике самосовершенствования, как внутренний алхимический процесс. Примечательно, что не только участие, но и присутствие на молебнах позволено лишь даосским монахам.

В праздничные дни службы в монастырях гор Цинчэншань совершаются по особому, торжественному чину, при стечении паломников и местного населения. Их чинопоследования, убранство монастыря и облачения служителей культа соответствуют каждому конкретному событию. Даосские требы в подавляющем большинстве случаев проводятся в стенах обители. Очень распространены заупокойные обряды и изготовление амулетов. Традиционно считается, что каждому явлению види-

мой и невидимой природы соответствует свой магический знак и заклинание, без которого он не имеет силы. Поводом к его изготовлению может служить любая жизненная ситуация — болезнь, предстоящая поездка, устройство на работу, рождение ребенка, и т. п. Создание амулета — сложный сокровенный процесс, требующий от даоса глубоких знаний и мистического опыта. Он совершается в спокойной, уединенной обстановке, при этом время и место изготовления оказывают влияние на силу, которая придается амулету. Существуют два способа применения полученных от священнослужителя амулетов: сожжение с последующим приемом внутрь разведенного в воде пепла или постоянное хранение амулета при себе или в жилище.

В горах Цинчэншань можно встретить монахов, обладающих особым даром и практическим опытом гадания. Эта традиционная практика даосов рассматривается руководящими органами КПК и КНР как «вредные суеверия». Однако, несмотря на это, различные виды гадания популярны в широких слоях населения Китая, включая даже партийных работников. Индивидуальные созерцательные тренировки ученик проходит в уединении, непосредственно со своим наставником. Монах, не чувствующий в себе достаточных душевных сил и духовной зрелости, по собственному желанию может отказаться от их проведения, ограничившись общинными ритуалами.

Основой хозяйственной деятельности насельников монастырей является повседневная забота о монастырских комплексах, сохранение культовых построек как исторических и культурных памятников, охрана флоры и фауны горного массива, коммерция. Большое распространение получили организация туризма, открытие малых предприятий, торговых точек, гостиниц, чайных. Только в 1990 г. горы Цинчэншань посетило более 710 000 паломников и туристов [Сычуань Цинчэншань, 1991, с. 8]. За 1985–1992 гг. местная АПД открыла 5 ресторанов, 8 чайных, 8 торговых пунктов, 5 фотостудий, гостиничные покои в различных монастырях гор общим числом 700 мест. При названной ассоциации функционируют фабрики по производству чая и винного напитка. За 7 лет общий доход АПД гор Цинчэншань составил 6,5 млн. юаней. В виде налогов государству было перечислено 87 тыс. юаней [Е Лихуа, 1992, с. 28]. Часть заработанных средств идет на благотворительные цели: в по-

мощь пострадавшим от стихийных бедствий, на образование детей из неимущих семей и др. Большое внимание монахи уделяют охране лесов этих заповедных мест. Ежегодно ими высаживается до нескольких тысяч деревьев. Только в 1995 г. даосы гор Цинчэньшань высадили 7 тыс. саженцев, затратив на их приобретение 9 тыс. юаней [Юань Чжихун, Цзэн Чуаньхуй, 1997, с. 11].

Проведенные нами исследования свидетельствуют о том, что перемены в общественной жизни КНР после «культурной революции» привели к трансформации социального института даосизма, системы управления монастырей, подготовки кадров и других сторон религиозной жизни. Даосизм выдержал суровые испытания прошлого столетия и продолжает успешно развиваться в новом тысячелетии. Это очевидно на примере гор Цинчэншань, которые являются не только колыбелью, но и важнейшим центром даосизма в современном Китае.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Направление Совершенной истины появилось в середине XII в., на пике идеологической активности даосизма, в период бурного зарождения «новых школ». Его учение связано с формированием института монашества под влиянием укоренившегося в Китае буддизма. Вместе со школой Правильного единства является одним из двух ортодоксальных направлений современного даосизма КНР.

² Родовой обителью Лунмэн пай является монастырь Байюньгуань г. Пекина, который поддерживает тесную связь с монастырями гор Цинчэншань.

³ АПД — общественные религиозные объединения негосударственного характера. Формируются на территориальной основе. Представлены центральным объединением — ВАПД и сетью местных организаций разного административного уровня, отношения между которыми строятся на инструктивно-консультативной основе. Основной состав ассоциаций — служители культа.

⁴ Лин Гуань — даосский бессмертный. Защитник веры, борец против зла, следит за соблюдением монашеских обетов.

⁵ Цай Шэнь — божество богатства. Чрезвычайно популярен во всех слоях современного общества КНР.

⁶ Ду Гуантин — известный даос конца правления династии Тан, уроженец местности в современной пров. Чжэцзян, последние годы жизни провел в горах Цинчэншань. Систематизировал даосские ритуалы. Автор многих текстов по методам обретения бессмертия.

⁷ Высочайший владыка Лао-цзюнь — традиционное возвышенно-ритуальное обращение к Лао-цзы, общепринятое в даосизме.

⁸ Одна из основных технических особенностей китайской архитектуры, когда основой конструкции помещения являются не стены, а колонны — столбы каркаса, на которых держатся продольные балки.

⁹ Три чистейших (*саньцин* 三清) — Небесные достопочтенные, персонифицированные образы трех чистейших сфер — нефритовой (*юйцин* 玉清), великой (*тайцин* 太清) и высшей (*шанцин* 上清). В даосской космографии, определяющей 36 небесных уровней, им соответствуют Небо Цинвэй (清微天), Небо Дачи (大赤天) и Небо Юйюй (禹馀天), следующие непосредственно за наивысшим уровнем — Небом великих ло (Далотянь). В теле человека три чистейших соотносятся с тремя кинноварными полями (*даньтянь* 丹田), основополагающими топографическими понятиями внутренней алхимии.

¹⁰ Чжэнь У (Сюань У) — даосский бессмертный Владыка Северного Неба, символами его является змея, обвивающая черепашу, и темный цвет. Рождение празднуется 3-го числа 3-го лунного месяца.

¹¹ Чжан Дацянь (1899–1983) — первый современный китайский художник, получивший мировое признание. Уроженец пров. Сычуань, долгое время жил и творил на горах Цинчэншань в монастыре Шанцингун.

¹² Даосская традиция оказала влияние на формирование простонародного пантеона. Восемь бессмертных (*ба сянь* 八仙) — даосские персонажи, пользующиеся огромной популярностью в Китае повсеместно. Объединение их в культовую группу относят к XIII — XIV вв.

¹³ Три чиновника (*сань гуань* 三官) — управляют Небом, Землей и Водой. Порождены тремя пневмами — сокровенной, изначальной и первоначальной.

БИБЛИОГРАФИЯ

Ван Чунью, 1996 — *Ван Чунью*. Чжунго даоцзяо сехуй лунчжун цзюйсин цюаньчжэньдао цзяньго илай ди эр цы чуаньцзе фахуй (ВАПД торжественно провела вторую со времени основания государства церемонию Принятия обета [получающими священный сан в школе] Совершенной истины). — Чжунго даоцзяо. 1996, № 1, с. 7.

Е Лихуа, 1992 — *Е Лихуа*. Цзай гайгэ кайфан чжун цян цзинь дэ Цинчэншань даоцзяо сехуй (Ассоциация последователей даосизма гор Цинчэншань, идущая вперед в условиях реформ и политики открытости внешнему миру). — Чжунго даоцзяо. 1992, № 3, с. 28–29, 26.

Сычуань Цинчэншань, 1991 — Сычуань Цинчэншань гунгуань гуаньли синь цисян (Новая ситуация в управлении даосскими храмами Цинчэншань Сычуани). — Чжунго даоцзяо. 1991, № 2, с. 8.

Цинчэншань чжи, 1998 — Цинчэншань чжи (Описание гор Цинчэншань). Чэнду, 1998.

Юань Чжихун, Цзэн Чуаньхуй, 1997 — *Юань Чжихун, Цзэн Чуаньхуй*. Гуаньюй даоцзяо миншань (Цинчэншань, Хуашань) каоча цинкуан дэ цзешао (Об обследовании положения дел в даосских «знамени-

тых горах» (Цинчэншань, Хуашань). — Чжунго даоцзяо. 1997, № 2, с. 10–12.

Чжунго даоцзяо ши, 1995 — Чжунго даоцзяо ши (История китайского даосизма). Т. 4. Чэнду, 1995.

Шанцинский даосизм

ШАНЦИНСКИЙ ДАОСИЗМ: У ИСТОКОВ ТРАДИЦИИ (ПО МАТЕРИАЛАМ РАБОТЫ ТАО ХУН-ЦЗИНА «ЧЖЭНЬ ГАО»)

Вместо введения

Первые века новой эры — это особый период в истории Китая. Это время смуты и раздробленности, государственной нестабильности и политических разочарований, социальных катаклизмов и придворных интриг. После крушения великой Ханьской империи (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.), формально ознаменовавшегося «добровольным» отречением императора от трона в пользу сына одного из своих прославленных генералов, начинается новая страница истории Китая — истории, связанной с распадом некогда великой империи, с ожесточенной борьбой кланов, с захватом степными кочевниками исконных китайских земель и великим переселением ханьцев в южные регионы Китая.

В 220 году на территории центрального Китая появилось новое государство — Вэй (220–265 гг.), во главе которого стоял род Цао. Два главных соперника рода Цао в борьбе за ханьский престол — Лю Бэй и Сунь Цюань — также провозгласили себя правителями отдельных государств. Так на месте огромной империи Хань появилось три отдельных царства — Вэй, Шу (или Шу-Хань, юго-запад совр. Китая) и У (территории к югу от Янцзы).

Род Цао недолго правил центральным Китаем. Уже к середине III в. в царстве Вэй стали набирать силу представители рода Сыма, занявшие важнейшие государственные посты. И история вновь повторилась — в 265 г. последний вэйский правитель «добровольно» отрекся от престола в пользу Сыма Яня, провозгласившего новое государство Цзинь (265–420).

Страна вновь была объединена, ибо несколькими десятилетиями ранее пало царство Шу, а в 280 г. цзиньской армии покорило царство У. Период правления Сыма Яня (265–290), вошедшего в историю под именем У-ди, казалось бы, обещал новый расцвет империи. Однако надежды эти были обманчи-

вы. Уже при втором цзиньском императоре — Хуэй-ди (290–306) — страна погрузилась во мрак. Приметами времени стали дворцовые перевороты, междоусобные столкновения и, как следствие, разрушительные восстания крестьян, измученных голодом, непомерными налогами и войнами правителей.

Зыбкость власти, постоянная борьба за трон и предательство клевретов обернулись к началу четвертого века трагедией еще больших масштабов. Кочевники-сюнну, уже давно жившие в северо-западных районах Китая, почувствовав зыбкость цзиньского трона, открыто заявили о притязаниях на него. В начале IV в. они объявили о создании нового государства на территории совр. Шаньси и вскоре двинули свои войска в самый центр страны. Результат этого степного нашествия был ужасающим. Пали, разграбленные и сожженные, древние китайские столицы, в 311 г. — Лоян, а в 316 г. — Чанъань; от руки варвара принял смерть император Хуай-ди (307–313), а затем и его преемник Минь-ди; многие и многие тысячи жителей цзиньской империи погибли от орд кочевников.

Чтобы спастись от степного нашествия, двор и многие тысячи китайцев вынуждены были покинуть свои родные земли и искать убежища на юге, за Янцзы. Здесь в 317 г. один из представителей рода Сыма был объявлен новым императором, получившим в истории имя Юань-ди (317–322), название же страны оставили прежнем, но с уточнением — Восточная Цзинь (317–420). Столицей был избран г. Цзянье, который также стали именовать несколько иначе — Цзянькан (совр. Наньцзин, или Нанкин). Территория некогда огромной китайской империи, воспоминание о величии которой еще хранила память потомков, вдруг сузилась до размеров маленького южного царства У. Постоянная угроза степного нашествия, интриги при дворе, посягательства на узурпацию трона со стороны влиятельных кланов и, конечно, крестьянские восстания, не менее кровавые, чем не знающее рамок разумности соперничество магнатов, царедворцев и полководцев, — этими приметами отмечено мрачное время эпохи Восточная Цзинь.

В 420 г. очередное посягательство на власть увенчалось успехом, и вот уже восточноцзиньский император передает трон, причем передает его не утонченному эстету или чиновнику, а солдату, который всю жизнь провел в походах и главным аргу-

ментом считал не изысканные речения древних мудрецов, а силу оружия. Так на юге Китая было провозглашено государство Сун (420–479), которым правил род Лю (поэтому его еще называют Лю–Сун). Мрачные обстоятельства прихода к власти оборачивались не менее жестоким концом правления. И вот уже Сун сменяет государство Ци (479–502), просуществовавшее всего 22 года, его — Лян (502–557), которому на смену приходит династия Чэнь (557–589)¹.

Смутная эпоха сменявшихся на юге недолговечных династий, когда место на троне определял предательский клинок ближайшего соратника или шелковый шнурок «верного» сановника, творила смуту и в умах людей. Идеалы совершенного правителя или благородного мужа, о которых некогда учил Конфуций, казалось, были забыты сильными мира сего.

Тем не менее, кровавый и безнравственный абрис эпохи не должен вводить нас в заблуждение относительно предназначения человеческого разума. Взлеты и искания духа, великие творения и открытия были характерны для китайской цивилизации этого смутного времени в не меньшей степени, чем в блистательные периоды истории. Может быть, они носили несколько иной характер, отличный от традиций духовных исканий предыдущих эпох. Может быть, именно эта реальная историческая ситуация обусловила их интровертность и проявляющуюся в этих поисках ярко выраженную интериоризацию реальности, причем не только внешней по отношению к субъекту творческих исканий, но и реальности внутренней — его собственного духа, его сердца или, что для китайца то же самое, его самосознания². Смутная эпоха оставила нам великие творения — свидетельства, и отнюдь не безмолвные, силы и величия человеческого духа.

Почти все из ведущих действующих лиц этого смутного времени, перечислением которых мы, возможно, ввели читателя в некоторое уныние, стали и действующими лицами социальной истории даосизма. Почти каждый известный деятель той эпохи так или иначе был связан с даосским движением — кто-то покровительствовал даосским адептам, кто-то сам следовал этому учению либо с почтением внимал посвященным в его тайнства, а кто-то — карал или казнил участников многочисленный движений того времени, проходивших под даосскими лозунгами.

Даосизм практически никогда (не считая нескольких очень не-продолжительных периодов) не был государственной религией китайских империй, но в смутное время эпохи Лючао (так китайская историография именует период с 3 по 6 вв.) именно он, наряду с буддизмом, определял не только духовную атмосферу времени, но и многие векторы этнической и социальной истории Китая.

Общая характеристика шанцинского даосизма

Одним из знаменательных явлений этого смутного времени было организационное становление китайской национальной религии — даосизма. Именно в этот период на авансцене китайской истории начинают открыто действовать различные даосские школы, которые и в организационном, и в идеологическом отношении явно отличались от стихии народной религиозности. В рамках этих школ идет формирование системы религиозного культа и ритуала, пантеона божеств и основ института посвященных (священнослужителей), складываются традиции даосской эстетики и книжной культуры, появляются значительные даосские книжные собрания — сначала отдельных школ, а затем, во второй половине пятого века, и «общедаосская» коллекция канонических сочинений, за которой впоследствии закрепилось название «Дао цзан», или Даосский Канон.

Одной из первых форм организованной даосской религии считается движение Небесных наставников (Тяньши), формирование которого связано с деятельностью Чжан Лина (Чжан Даолина), его сына Чжан Хэна и внука Чжан Лу [Торчинов, 1993, с. 163–172]. Однако ранняя история Небесных наставников представлена в синхронных источниках настолько лапидарно, а в источниках более позднего времени она окутана легендарной традицией настолько плотно, что сложно определить, где же в ней вымысел, а где правда. Лишь с пятого века у нас есть достаточно полные сведения об этом движении, чему мы обязаны северовэйскому реформатору даосизма Коу Цянь-чжи (363?–448), южносунскому кодификатору даосизма Лу Сю-цзину (406–477) и, как ни странно, текстам шанцинской традиции. В работах последователей учения Шанцин мы, видимо, впервые встречаем пространные описания культовых практик, распространенных среди последователей Небесных наставников.

Однако в период Лючао развитие даосизма и даосской культуры было связано скорее не с Небесными наставниками, а с даосскими движениями, распространившимися в южном Китае, в регионе, который традиционно называли Цзяннань (к югу от Янцзы). Самые известные из них — Шанцин («Высшая чистоты»), Линбао («Духовная драгоценности») и «Сань хуан» («Три августейших»). Особое место среди южных даосских школ — и по значению в истории китайской духовной культуры, и по роли в формировании даосских книжных коллекций — занимает движение Шанцин.

Школа Шанцин сыграла решающую роль в формировании современного облика даосизма. Доктрина и ритуальная практика адептов шанцинского движения оказали существенное влияние на развитие даосской философии, ритуала и психотехники, на становление даосского института монашества, на организацию систематического собрания даосских текстов («Дао цзана») и даосского пантеона божеств. Шанцинский даосизм нашел ту совершенную «золотую середину», поисками которой занимались — большей частью безуспешно — все лучшие умы китайского общества, и которая позволила шанцинскому учению в равной мере удовлетворять и изысканным вкусам аристократов, воспитанных на тысячелетней книжной культуре, и интересам низов общества, воспринимавших религиозные тексты лишь как обереги, хранение которых «гарантировало» владельцам место в небесном царстве избранных.

Как свидетельствует самый ранний и самый известный исследователь шанцинской традиции Тао Хун-цзин (456–536), это учение появляется на юге Китая во второй половине IV века и первоначально распространяется среди немногочисленной группы последователей, связанных узами родства или дружбы. Но уже через сто лет картина резко меняется — ряды последователей шанцинского даосизма ширятся, и к нему обращают свой взор даже августейшие особы. Еще через полвека владельцем и трепетным хранителем шанцинских текстов становится и сам Тао Хун-цзин (456–536), сумевший не только описать и снабдить комментарием многие шанцинские сочинения, но и найти все сохранившиеся до его времени рукописи первых патриархов этого движения, вдохнув в них новую жизнь. Ко второй половине шестого века шанцинские тексты почитали не

только в районах к югу от Янцзы, где они некогда появились, но и в северных царства Китая. Об этом свидетельствует, например, созданная на севере Китая около 583 г. даосская энциклопедия «Тайное и необходимое от Высочайшего» («У-шан би яо») [ДЦ 768–779, ЯГ 1130]³. Этот энциклопедический свод, первоначально включавший сто цзюаней в 288 разделах, в дошедшем до нас виде фиксирует около 760 цитат из различных даосских сочинений [Офути Ниндзи, 1979, с. 254, 262; ДЦТЯ, с. 888–891], при этом около 60% цитируемых текстов принадлежат традиции Шанцин [Одзаки Масахару, 1995, с. 52]. Как справедливо указывала Элизабет Робине, период с VI по X вв. был эпохой шанцинского учения, которое безусловно доминировало среди разнообразных даосских школ того времени.

Название движения — Шанцин, что буквально переводится как «Высшая чистота» — связано с представлениями о строении мира, бытовавшими в даосской среде. Небо по даосским представлениям было многоуровневым, и на одной из высших небесных сфер находился дворец Шанцин, т. е. дворец Высшей чистоты. Иногда этот дворец мыслился отдельной небесной сферой, поэтому его также называли и небесами Высшей чистоты. Считалось, что в этом дворце жили высшие бессмертные — так называемы Совершенные (*чжэнь-жэнь*). Там же, на этих высших небесах универсума, в нефритовых покоях и золотых чертогах, хранились и потаенные тексты, которые излагали тайные методы обретения бессмертия. Это весьма интересная деталь, достаточно новая для даосского движения — шанцинский даосизм признал существование «прежде небесных» книг, т. е. текстов, которые были созданы в незапамятные времена и хранились на небесах, попадая в мир людей лишь в должное время. Ранние шанцинские сочинения пестрят указаниями на существование небесных книгохранилищ и содержат многочисленные списки собранных в них сочинений (например: [ДЦИШ, цз. 2, с. 4а–5b]). Иначе говоря, шанцинская традиция признавала существование книг, которые реально существуют, но о которых люди могут даже не догадываться, поскольку они хранятся в небесных книгохранилищах. Последователи шанцинского учения стали поклоняться этим Совершенным, глубоко чтить передаваемые ими тексты и практиковать изложенные в них потаенные методы.

Понятие Совершенный, или *чжэнь-жэнь*, принятое в шанцинском движении для обозначения небожителей высшего ранга, было известно китайской культуре и прежде. В преемственности этого термина мы видим заметную терминологическую континуальность «раннего» даосизма («Дао дэ цзин», «Чжуан-цзы» и т.д.) и «позднего» (религиозные школы, формировавшиеся со II века н. э.). Понятие *чжэнь-жэнь* мы находим уже в «Чжуан-цзы» (например, в главе 6), где оно прилагается к даосскому философу и имеет смысл «истинный человек, вернувшийся к своей изначальной природе и ставший самим собой» [Позднеева, 1967, с. 161–162], при этом такое возвращение сулило не только высшую душевную гармонию, но и даровало недоступные обычным людям качества. Считалось, например, что такие люди могут седлать луч и перемещаться на нем с огромной скоростью, что они обладали многими чудесными качествами, недоступными простым людям [Позднеева, 1967, с. 194]. Близкие представления о Совершенных мы находим и в ранних шанцинских текстах, однако в шанцинской доктрине понятие *чжэнь-жэнь* получило новую акцентацию — оно стало обозначать особую группу небожителей, находящихся на более высокой ступени небесной иерархии, чем простые сяни-бессмертные.

В использовании старого термина заметна не только преемственность, но и новая смысловая составляющая — соединившись с понятием «шан цин», термин «чжэнь жэнь» стал не просто коррелировать с известными ранее категориями, но и противопоставляться им. Шанцинская доктрина стала утверждать, что Совершенные обитают на небесах (или во дворце) Высшей чистоты, которые являются несоизмеримо более высокими и «чистыми», чем небесная сфера Тайцин — обитель небожителей, которым поклонялись ранее в Цзяннани, а субстанция Совершенных мыслилась еще более тонкой и эфирной, у чем обычных бессмертных-сяней [Стрикмэн, 1977, с. 9]. Такой подход позволял провозгласить и учение этих небожителей наиболее совершенным и утонченным по сравнению со всеми другими религиозными школами.

Другая примечательная черта шанцинского движения заключается в том, что оно основывалось на передаче текстов. Считалось, что Совершенные время от времени спускались на

землю и передавали тексты из небесных книгохранилищ достойным последователям на земле. Иначе говоря, шанцинский даосизм опирался на «тексты откровения», записанные рукой медиумов со слов высших небожителей. Соответственно, весьма важной составной частью шанцинского движения считалось сохранение и приумножение письменной традиции, т.е. написание книг, комментариев, толкований и формирование своеобразной религиозной книжной культуры. Позже этот опыт обеспечил школу Шанцин реальными возможностями активно влиять на процесс формирования «общедаосского» систематического собрания текстов, на складывание его структуры и классификационных оснований — в раннем варианте Даосского Канона сочинения именно шанцинской традиции заняли почетный первый отдел.

Ян Си — первый посвященный в учение Шанцин

Принято считать, что первые шанцинские сочинения были созданы молодым человеком Ян Си, которого, как гласят источники, на протяжении ряда лет в ходе ночных видений посещали небожители — Совершенные с небес Высшей чистоты, передававшие ему свои наставления и поучения. По велению свыше, дабы люди узнали истинный Дао-Путь (Дао-Путь высших Совершенных, *шан чжэнь чжи дао*) и потаенные методы с небес Шанцин, Ян Си скрупулезно «фиксировал» речения Совершенных, а затем распространял эти тексты. Тексты, записанные рукой Ян Си, водимой небожителями, предназначались для узкого круга избранных. Согласно полученным свыше указаниям, Ян Си передавал сделанные записи своему патрону и покровителю — придворному чиновнику Сюй Ми (303–373?), а также его младшему сыну Сюй Хуэю (341–370?). Сюй Ми и Сюй Хуэй переписывали тексты и распространяли их среди ближайших родственников и знакомых: «[В 364 году] госпожа Южного пика Вэй [Хуа-цунь] ... спустилась [с небес Высшей чистоты] и даровала [шанцинские тексты своему] ученику, *сыту* Ян [Си], который служил *шэжэнем* министерской канцелярии при Ланьеском князе. [Госпожа Вэй] велела [Ян Си] переписать [эти тексты] канцелярским почерком *лишу*, чтобы [затем] передать их цзюйжунскому Сюй [Ми], коменданту княжеских охранных войск, и его третьему сыну — чиновнику при подателе отчетов

[Сюй Хуэю]. Оба Сюя, в свою очередь, переписывали тексты еще раз, а затем, предавшись совершенствованию на истинных путях учения, обрели Дао» [ЧГ, цз. 19, с. 242]⁴.

Таким образом, у истоков реального шанцинского книжного собрания стоят три фигуры — Ян Си, Сюй Ми и Сюй Хуэй. Однако известно, что Сюй Ми лично не получал с небес Высшей чистоты какие-либо послания, он лишь активно участвовал в переписывании и распространении текстов, полученных Ян Си [ЧГ, цз. 19, 20]. Примечательно, что именно роль первого читателя и переписчика текстов шанцинского откровения дала Сюй Ми возможность занять достойное место в генеалогии школы Маошань — впоследствии он стал считаться третьим патриархом этого движения [МШЧ, цз. 10, с. 8а–8б].

Сюй Хуэй, также как и Ян Си, неоднократно имел видения, во время которых он общался с небесными Совершенными. Тем не менее, записанных его рукою текстов откровения было не так уж много, к тому же это были, как правило, короткие наставления, более говорящие о личном, чем о всеобщем.

Как засвидетельствовал в самом конце пятого века Тао Хунцин, большая часть сочинений раннего шанцинского свода, которые он собрал, принадлежала именно кисти Ян Си: «Все то, что ныне сохранилось в мире из собственноручных записей Трех владык (т. е. Ян Си, Сюй Ми и Сюй Хуэя. — С. Ф.) — это более десятка отдельных текстов книг-основ и жизнеописаний разного объема, большинство из которых записаны Сюй Хуэем, а также более сорока свитков (цзюаней) изустных поучений Совершенных, большая часть которых принадлежит кисти Ян [Си]» [ЧГ, цз. 19, с. 242:14].

Иначе говоря, именно Ян Си стоит у истоков шанцинского книжного собрания. Его вполне заслуженно можно назвать не только великим подвижником, но и блистательным литератором, чьи вдохновенные строки стали тем импульсом, который стараниями его последователей на стезе Дао вылился в широкий и бурный поток нового даосского движения, удовлетворяющего самым изысканным вкусам образованной элиты китайского общества и пестующего столь утонченные и «высокие» методы обретения бессмертия, что даже августейшие особы считали за честь пригласить ко двору и ходить в учениках у даосских адептов, посвященных в тайны с небес Высшей чистоты.

При любой оценке шанцинской доктрины, при любой реконструкции иерархии путей приобщения к Сокровенному, в которой, как думается, даосизм теоретически всегда признавал главенство невербального, все же в реальной истории появления и распространения шанцинского даосизма именно письменный текст сыграл важнейшую и определяющую роль, соединяя знатоков и неофитов, являясь зримым, осязаемым, привычным знаком приобщения к новому учению и тем элементом культуры, динамику и аксиологию которого, на других лишь конкретных примерах, уже многие века знала и пестовала китайская цивилизация.

Книга с глубокой древности воспринималась в Китае важнейшим средством хранения и трансляции культурного наследия, оставленного предшествующими поколениями. Слово в его письменной форме уже в чжоускую эпоху (по традиции: XII–III вв. до н. э.) считалось неким абсолютом, высшей истиной, и фраза Конфуция (551–479 гг. до н. э.), четко фиксирующая данный подход, определивший удивительную стабильность культурного кода в Китае, — «Я не создаю, а передаю», — во времена жизни первых шанцинских патриархов воспринималась, несомненно, аксиомой. Понятие *вэнь* («письменное слово»), столь хорошо известное китайской духовной цивилизации, коррелировало с изначальным космическим принципом — Дао и являлось синонимом культуры, гармонии, красоты, исконно присущих миру, что признавали не только даосы, но и вообще «люди культуры» (*вэнь жэнь*) — образованная в конфуцианском духе элита китайского общества. «Начало письмен человеческих (*вэнь*) исходит из Великого предела», — начинает свой великий трактат по поэтике Лю Се (465–522), указывая на извечность словесности, которая мыслилась атрибутом той точки вне познаний и измерений, из которой «все начало быть, что начало быть», и однозначно утверждая тот принцип, который, по большому счету, и утверждать не надо было, ибо он витал в атмосфере китайской культуры уже многие столетия и лишь ждал случая быть сформулированным. «Словно куколка будущей прекрасной бабочки, расцвеченной самыми немислимыми узорами, идея литературы изначально пребывала в своем коконе — Великом пределе, когда мир, как таковой, еще не существовал»⁵.

Осознание значимости и ценности письменного текста привела к формированию и достаточно эффективному функционированию целого пласта китайской культуры, связанного с книгой. Использование шанцинским даосизмом этих отработанных веками механизмов для распространения своих идей, ориентация на письменный текст, пусть даже подразумевающая решение неких конкретных задач, — все это дало убедительные и ошеломляющие результаты.

Связав появление доктрины с книгой, шанцинские патриархи сами того, видимо, не осознавая, получили в свои руки отлаженный за многие века истории китайской культуры механизм сохранения и трансляции знаний. Именно письменный текст, появление которого как раз и знаменовало собой рождение шанцинского движения, дал возможность, опираясь на основополагающий для китайской культуры рационалистически понимаемый и, одновременно, сакрализированный пиетет перед Книгой, использовать традиционные и привычные для представителей различных социальных слоев методы распространения своих идей и пополнения рядов своих последователей. Открытое провозглашение своих книг текстами откровения также сыграло позитивную роль в распространении шанцинского учения, поскольку признание надвременного характера письменного текста и открытое отречение от авторства лежало в русле аксиомы Конфуция и, строго говоря, являлось ее типологическим аналогом — десекуляризованным прочтением императива Кун-цзы, ставившего акцент именно на передаче, а не на создании.

Разумеется, для реализации всех этих возможностей нужны были определенные условия. Одно из них, — это, несомненно, талант литератора и мастерство каллиграфа. Вспомним, что понятие «вэнь» в эпоху великого Лю Се, которого отделяло от Ян Си всего лишь чуть более столетия, уже соотносилось не только с должным, но и с красивым. Слово, чтобы быть услышанным, должно было быть не только полезным, но и изящным. И в этом свете, видимо, следует оценивать и деятельность Ян Си. Да, время не донесло до нас его изысканного почерка, и имя его сокрыто под именами Совершенных с небес Шанцин. Но, видимо, в том и заключалась его харизма — стать великим настолько, чтобы быть невидимым; вести за собою, не называя своего имени; вещать, но словами Иного мира. Без великого дарава-

ния литератора вряд ли бы он смог говорить от имени Небес. Первое слово, чтобы повести за собой, требовало силы и выразительности истинного мастера слова. Слово, произнесенное от имени Совершенных, само должно быть совершенным. Сохранившиеся до нашего времени ранние шанцинские тексты лишь смутно указывают на Ян Си, и мы можем только догадываться об истинной силе и выразительности его литературного таланта. Однако очевидно и реально другое — результаты его деятельности. Скриптуральное религиозное движение, у истоков которого стоял Ян Си, уже через полтора века после его перехода в иной мир стало важнейшим фактором духовной жизни китайского юга, а тексты, оставленные патриархом, получив широчайшее распространение, привлекали к себе внимание талантливейших людей эпохи. Вряд ли это смогло бы случиться, будь Янь Си всего лишь ревностным служителем на Дао-Пути. Великое скриптуральное движение требует великих текстов, а создать великий текст может лишь великий мастер. Как думается, результаты деятельности Ян Си свидетельствуют о его литературном таланте, который сыграл не последнюю роль в ранней истории шанцинского движения, первоначально актуализировавшегося именно как история книги. Работа Тао Хун-цзина «Чжэнь гао» со всей очевидностью показывает, что ранняя шанцинского движения — это история книг, история текстов, записанных кистью Ян Си, которой, как уверяет традиция, водили небесные Совершенные, и которой, добавим мы, водил совершенный мастер.

Иначе говоря, Ян Си с полным правом заслуживает имени не только даоса, но и литератора, причем достойного занять подobaющего его таланту почетное место в ряду «людей культуры» своего времени. При этом, однако, следует сделать одну оговорку. Поскольку шанцинское движение опиралось на тексты откровения, постольку даосское самосознание закономерно относило их истоки в Иной мир. Традиция не считает Ян Си первым патриархом школы Шанцин [МШЧ, цз. 10, с. 6b–8a] и отдает пальму первенства даме (и это весьма уникально для Китая, но, заметим, не для даосизма) — госпоже Вэй Хуа-цунь [МШЧ, цз. 10, с. 4b–6b]. Госпожа Вэй является, несомненно, личностью исторической, но вряд ли она имеет реальное отношение к шанцинскому движению, развернувшемуся через тридцать лет после ее ухода в мир иной. В этом свете становится понятной и

оценка даосским самосознанием истоков и ранней истории собственной книжной традиции — сочинения, появившиеся из-под кисти Ян Си, считались книгами с небес, а сам Ян Си воспринимался именно как медиум, как получатель текстов, но никак не их автор. Думается, что это и есть одна из тех причин, по которой имя Ян Си не вошло в списки почтенных литераторов и художников эпохи, несмотря на изысканную красоту и каллиграфическое совершенство вышедших из-под его кисти работ, которыми так восторгался Тао Хун-цзин. Разумеется, относительно низкий социальный статус тоже, надо думать, сыграл не последнюю роль в том, что его имя осталось за рамками официальной историографии.

Источники сохранили до обидного мало сведений о Ян Си. Его наиболее раннее жизнеописание имеется в «Чжэнь гао» [ЧГ, цз. 20, С. 253–254], однако оно носит весьма лапидарный характер. Из него узнаем, что Ян Си родился в 330 г., а его предки были уроженцами южного царства У. По рекомендации своего патрона — известного государева чиновника Сюй Ми — он некоторое время служил в свите будущего восточноцзиньского императора Цзянь-вэнь-ди (на троне: 371–372 гг.), но это продолжалось недолго и каких-либо заслуг на чиновничьем поприще он не приобрел. По крайней мере, источники умалчивают о них, что, зная пристрастие китайской традиции к такого рода сведениям, действительно свидетельствует об их отсутствии⁶. Известно, что получать сообщения с небес Ян Си начал в 364 г. [ЧГ, цз. 19, С. 242], хотя отдельные религиозные тексты к нему попадали и ранее⁷.

Жизнеописания Ян Си представлены и в более поздних источниках [ЮЦЦЦ, цз. 5, С. 26; МШЧ, цз. 10, С. 6b–8a], а также в отдельном сочинении из «Даосского Канона» [ДЦ 1052, ЯГ 1398], однако они не содержат ничего принципиально нового по сравнению с материалами Тао Хун-цзина. Можно заключить, что уже в конце пятого века о Ян Си было известно не более, чем знаем мы из работ Тао Хун-цзина.

В «Чжэнь гао» находим следующие сведения о нем: «Почтенный Ян носил имя Си. Он родился в девятую луну пятого года Сянь-хэ, прошедшего под знаками *гэн-ин* (330 г.). Его предки были, видимо, уроженцами царства У, он же поселился в Цзюй-жуне⁸. Когда к нему стали спускаться Совершенные, [его семья]

только и состояла, что из матери да младшего брата. Почтенный Ян отличался высокими помыслами, любил пошутить и был искусен в каллиграфии и живописи. В юные годы Ян Си прилежно учился и, читая книги, стал эрудитом в канонах и историографии. Его природная натура была глубока, широка и основательна. Уже в детстве Ян Си стал общаться с духовными сущностями. Почтенный Ян был примерно одних лет с учителем⁹ [Сюй Маем] и комендантом¹⁰ [Сюй Ми], но разительно отличался от них¹¹ и раньше [всех] стал общаться со Светоностными и Божественными. [Некогда] комендант [Сюй Ми] рекомендовал его *сян вану*¹², который взял Ян Си на службу, дав чин *шэжэня* своей министерской канцелярии. После того, как Цзянь-вэнь-ди взошел на престол (371 г.), о Ян Си ничего не известно.

Гу [Хуань]¹³ отмечал, что Ян Си был то ли наставником Цзянь-вэнь-ди, то ли придворным ученым-эрудитом (*бо-ши*). Но поскольку Ян [Си] младше Цзянь-вэнь-ди на десять лет, я думаю, что это не соответствует действительности¹⁴.

В «Чжэнь гао» сказано, что Ян Си должен был покинуть мир¹⁵ в двенадцатый год Тай-юань под знаками *бин-сюй*¹⁶. Однако там же находим запись: «Он не смог вынести [царившую в мире] смуту, приступил к совершенствованию в методе „освобождение с помощью меча“ (*цзянь цзе*)¹⁷ и, выполнив все предписания, завершил свой земной путь». Поэтому, думаю, он ушел из жизни раньше, не обязательно в год *бин-сюй*.

[В Ином мире] он получил должность [в иерархии] Совершенных. Как сообщила Цзю-хуа¹⁸, Ян Си стал помощником [владыки] Дун-хуа¹⁹ и, заняв должность властителя судеб (*сы-мин*); получил под свое начало духов *гуй*, *шэнь* и *лин* на территории [бывших царств] У и Юэ, которыми он и стал командовать.

Еще раньше — в пятый год Юн-хэ, прошедший под знаками *цзи-ю* (349 г.), — Ян Си получил «Формулу-амулет для укрощения тигров и леопардов [владыки] Срединного желтого» («Чжун хуан чжи ху бао фу») ²⁰. В шестой год Юн-хэ, прошедший под знаками *гэн-сю* (350 г.), он, кроме того, получил от Лю Пу — старшего сына госпожи Вэй [Хуа-цунь] — «Пять формул-амулетов Духовной драгоценности» («Лин бао у-фу») ²¹ и тогда ему шел двадцать первый год²².

В третий год Син-нин, прошедший под знаками *и-чоу* (365 г.), когда Совершенные стали спускаться [к нему] и пере-

давать [свои] наставления, Ян Си было тридцать шесть лет. Совершенные не спускались в одно определенное место. Они появлялись или в столице, или в [его] загородной усадьбе, или в уединенной горной обители. Под горной обителью имеется в виду частное учреждение Сюй Ми в горах Лэйпиншань (отроги Маошань. — С. Ф.). Ян Си часто приезжал [туда] к Сюй Хуэю. Иначе говоря, это был не его собственный горный скит» [ЧГ, цз. 20, С. 253:13–254:4].

Сюй Ми и Сюй Хуэй — первые последователи шанцинского учения

Ян Си по праву можно считать первым деятелем шанцинского даосизма, хотя традиция таковым его не считает. Успешное подвижничество Ян Си вряд ли было бы возможным без поддержки, помощи и понимания двух его близких товарищей, представителей влиятельного клана, давно обосновавшегося на юге Китая, — Сюй Ми и Сюй Хуэя.

В истории распространения шанцинских текстов свою службу сыграли аристократизм и связи Сюй Ми — влиятельного чиновника при дворе цзиньских императоров, когда-то представившего Ян Си будущему Цзянь-вэнь-ди, а также одержимая вдохновенностью его третьего сына Сюй Хуэя, всем сердцем отдававшегося постижению методов Совершенных. Известно, что после получения от Ян Си первых текстов откровения Сюй Хуэй стал отшельником и уединился в отрогах Маошаньской гряды — примерно в 25 километрах от своего родного дома в Цзюйжуне (совр. провинция Цзянсу), где стал истово предаваться постижению методов с небес Высшей чистоты.

Ян Си, получая «откровения» небожителей, передавал их именно Сюям. Сюй Ми, продолжая службу в столице, переписывал и распространял эти тексты. Его же сын Сюй Хуэй не только делал копии с полученных от Ян Си текстов, но и сам достиг такого совершенства на Дао-Пути, что смог напрямую общаться с небожителями [Стрикмэн, 1979, С. 129–130]. Признание заслуг всех трех первых деятелей шанцинского движения, связанных общей судьбой и спаянных общей целью, взаимодополняющих друг друга и в сочетании своих характеров и возможностей образовавших некую уникальную и единую личность, посвятившую труды и дни во благо спасения²³ и для

распространения шанцинского учения, — все это отчетливо просматривается в даосских источниках, причем даже на филологическом уровне. Так, например, в «Чжэнь гао» мы неоднократно встречаем понятие «сань цзюнь» («три почтенных») [ЧГ, цз. 19, С. 242:14; С. 245:15], которым Тао Хун-цзин последовательно называет Ян Си, Сюй Ми и Сюй Хуэя вместе взятых.

Тао Хун-цзин завершает «Чжэнь гао» биографическим разделом, куда включает краткие жизнеописания не только всех ранних деятелей шанцинского движения, но и их родственников и предков [ЧГ, цз. 20, С. 249–255]. Этот раздел «Чжэнь гао» подробно отразил судьбу рода Сюй с незапамятной древности и вплоть до современных для Тао Хун-цзина событий. Приводимые сведения позволяют составить достаточно полную картину жизни этого клана²⁴.

Сюй Ми и Сюй Хуэй принадлежали к старому служилому сословию ученых мужей, уже давно обосновавшемуся в южных регионах Китая. Семейные хроники Сюев относят истоки их рода к одному из министров легендарного императора Яо. В 185 г. предок Сюй Ми в шестом поколении — Сюй Гуан — переселяется из охваченных смутой в период упадка дома Ханей северных областей китайской империи на юг — в Цзюйжун²⁵. Сюй Фу, отец Сюй Ми, занимал высокую должность и, согласно Тао Хун-цзину, отличался добродетелями и высокими нравственными качествами. Одно время он служил начальником уезда Шань²⁶, где нашел убежище от беспорядков во время мятежа Су Цзюня в 327 г.²⁷, что впоследствии послужило одним из факторов распространения в этом регионе текстов шанцинского откровения²⁸. Именно на годы жизни Сюй Фу приходится обращение представителей этого рода к даосизму — к пришедшему с севера учению Небесных наставников. На протяжении нескольких поколений род Сюй был породнен через женитьбы своих детей с другими влиятельными южными кланами — Тао, из которого впоследствии вышел Тао Хун-цзин, Гэ, к которому принадлежал автор знаменитого «Баопу-цзы» Гэ Хун, его предок Гэ Сюань, известный маг и отшельник своего времени, а также Гэ Чао-фу, основатель исторической школы Линбао — другого крупного даосского движения, развернувшегося на рубеже IV–V вв. в Цзяннани.

Тао Хун-цзин помещает в «Чжэнь гао» жизнеописание и Сюй Ми [ЧГ, цз. 20, С. 251–252]. В более поздних даосских источниках также имеются его жизнеописания [МШЧ, цз. 10, С. 8а–8b; СПЛ, цз. 3, С. 9а–10а; ЛШЧС, цз. 21, С. 14b–15a], однако они не содержат ничего принципиально нового по сравнению с данными Тао Хун-цзина.

Сюй Ми носил прозвище Сы-юань (Сы-сюань) и второе имя — Му²⁹, отчего в даосских текстах нередко упоминается как Сюй Му. В даосских сочинениях, начиная с «Чжэнь гао» (V в.) и до «Мао шань чжи» (XIV в.) включительно, закрепилась традиция именования первых исторических деятелей шанцинского движения по их должностям. Поскольку Сюй Ми долгое время имел чин коменданта княжеских охранных войск, тексты последовательно упоминают его как Чжанши (букв. «комендант»). В даосскую традицию Сюй Ми вошел как третий Истинный наставник (*сань-дай чжэнь ши*) школы Шанцин. Официальная китайская историография о Сюй Ми умалчивает.

Тао Хун-цзин упоминает два ряда дат жизни Сюй Ми — 305–376 или 303–373. Такая разница была обусловлена разноречивостью тех источников, которыми пользовался Тао Хун-цзин. В его руках были «Семейные хроники рода Сюй» (*Сюй-ши пу*), а также тексты шанцинского откровения, в которых, как мы уже знаем по жизнеописанию Ян Си, Совершенные нередко извещали избранных, когда тем должно войти во исполнение обязанностей в небесной канцелярии, т.е. сообщали дату их смерти. Даты из «Семейной хроники» и речений Совершенных не всегда согласуются между собой.

Данное противоречие Тао Хун-цзин анализирует как истинный исследователь и ученый: «...В год под циклическими знаками *дин-мао*, пришедшийся на второе лето эры Тай-хэ (367 г.), Повелитель судеб [Старший господин из рода Мао]³⁰ сообщил — „[Сюй Ми] должен будет покинуть земной мир в год *бин-цзы* (376 г.)“. [Исходя из этого], Сюй Ми прожил в мире людей 72 года, а это значит, что он родился в год *и-чоу*, пришедшийся на второе лето эры Юн-син (305 г.), а ушел из жизни в первый год эры Тай-юань (376 г.). Однако в «Семейных хрониках [рода Сюй]» («Цзя пу») указано, что он покинул мир в первый год эры Нин-кан императора Сяо-у-ди (373 г.), прожив 71 весну, но тогда выходит, что он родился в год *гуй-хай*, пришедшийся на второе лето

Тай-юань (303 г.), что на два года раньше, [чем указано в «Чжэнь гао»]. Здесь в качестве верной [цифры я] использую [даты] из «Речений Совершенных». Гу Хуань (автор работы «Стезя Совершенных», «Чжэнь цзи». — С. Ф.) указывает, что Сюй Ми [ушел из жизни] в первый год эры Нин-кан (373 г.) в возрасте 72 лет, что является неверным» [ЧГ, цз. 20, С. 252:1–3]³¹.

Тао Хун-цзин считал верными данные из текстов шанцинского откровения, поэтому он указывал, что Сюй Ми родился в 305 г., а умер в 376 году [ЧГ, цз. 19, С. 242:15]. Не будем оспаривать эти цифры, тем более что они совсем незначительно отличаются от данных из «Семейный хроник» — 303–373 гг. Обратим внимание на другое — на тот пietet, с которым Тао Хун-цзин относится к сведениям из текстов шанцинского откровения. В этом мы видим действенную силу, которую обрели к концу пятого века (время составления «Чжэнь гао») слова, некогда произнесенные Совершенными, зафиксированные Ян Си и ставшие известными миру через Сюй Ми. Если такой большой ученый и эрудит как Тао Хун-цзин безоговорочно принимает все, что говорили Совершенные, значит, надо думать, к концу пятого века авторитет этих текстов в среде интеллектуальной элиты китайского Юга действительно был непререкаем.

Источники фиксируют несколько примечательных фактов, проливающих свет на роль Сюй Ми в истории шанцинского движения. Во-первых, он был благосклонным покровителем Ян Си. Именно он рекомендовал Ян Си своему патрону — будущему императору Цзянь-вэнь-ди, а также оказывал всемерное содействие Ян Си, предоставляя тому свою родовую загородную усадьбу для занятий и отдыха.

Вторая примечательная черта — это социальный статус Сюй Ми, да и вообще всех членов этого небольшого кружка посвященных в тайны учения с небес Высшей чистоты. Заметим их разительное отличие от носителей идеологии «школы Дао» («Дао дэ цзин», «Чжуан-цзы») — личностей великих, но удрученных разорвавшейся нитью бытия, презревших чиновничью службу и в социальном плане оказавшихся на периферии жизни. Здесь же — в раннем шанцинском движении — мы находим совершенно иные социальные отношения³². Сюй Ми — служилый человек со связями в столице, чиновник из императорского кла-

на. Его ближайшие сподвижники и родичи — это достойные мужи из известных на юге Китая семей Тао, Гэ, Лу.

В-третьих, в иерархии посвященных в тайну учения с небес Высшей чистоты именно Сюй Ми являлся тем неформальным главой круга избранных, к которому обращались небесные Совершенные. Иначе говоря, именно Сюй Ми (или шире — род Сюй) был истинным получателем текстов шанцинского откровения. Сообщения с небес, которые фиксировал Ян Си, адресовались, в своем большинстве, Сюй Ми. И если даже не ему лично, то уж непременно — через него. Так или иначе, но именно Сюй Ми был признан законным получателем и распространителем текстов шанцинского откровения. Это признание шло не только от медиума Ян Си, но и со стороны Совершенных, поскольку во многих случаях они обращались не столько к Ян Си, — он был лишь посредником, — сколько к роду Сюев, старшим и наиболее авторитетным представителем которого являлся Сюй Ми. Об этом свидетельствуют, по данным М. Стрикмэна, первые пять глав «Чжэнь гао» (цз. 1–16) [Стрикмэн, 1977, С. 12–16].

Признание со стороны Совершенных — тезис достаточно эфемерный и не вполне понятный для нас, но, как свидетельствует «Чжэнь гао», не для тех, кто входил в этот еще достаточно узкий круг приобщенных к учению шанцинских небожителей. Признание Совершенных обеспечило Сюй Ми возможность выполнять почетные обязанности священнослужителя, достойные его высокого статуса в чиновном мире. Такую роль определили ему Совершенные через переданные посредством Ян Си сообщения. В этих посланиях была и изысканная эсхатология, и довольно обыденные вещи. Как считает М. Стрикмэн, главное сообщение Совершенных гласило, что приобщенные к потаенным методам с небес Шанцин принадлежат к группе избранных — им уготовлено спасение в приближающийся с каждым часом судный день и, кроме того, им всем обеспечено высокое место в божественной иерархии Иного мира. Разумеется, посланец, общающийся об избранности, сам получает особый статус в среде тех, кому он передавал такого рода послания. Некоторые из материалов, которые получал Сюй Ми, включали и более «приземленные» сообщения — указания по поводу физического здоровья конкретных лиц, краткие предсказания, а также сравни-

тельно небольшие и достаточно очевидные рекомендации из области диететики, гигиены или физиотерапии. Передавая послания высших сил, Сюй Ми обрел статус посредника, уполномоченного на совершение практического религиозного действия. Эфемерное для нас признание Высших сил явилось, очевидно и зримо, той причиной, которая в среде единомышленников обеспечила реальное признание за Сюй Ми права на отправление религиозного культа. Выполняя функцию священнослужителя, Сюй Ми совершал религиозные обряды в частных кумирнях, куда его неоднократно приглашали, и стал земным и реальным представителем небесных Совершенных, доказывая это переданными от их имени пророчествами, рекомендациями, и просто самим своим главенством в ходе религиозных ритуалов [Стрикмэн, 1977, С. 11–16].

Из всего этого можно сделать и четвертый вывод — сам Сюй Ми, видимо, видений не имел и лично текстов откровений не фиксировал. Сюй Ми получал тексты через посредника, в роли которого на протяжении многих лет успешно выступал Ян Си. И не просто получал, но размножал и распространял. В этом была его главная функция. Высокая должность при дворе, связи в столице — все это как нельзя лучше помогало Сюй Ми выполнять задачу распространения текстов шанцинского учения среди столичной элиты³³. В этом смысле активный и деятельный Сюй Ми представлял собой вторую половинку вдохновенного, но уединившегося поэта и каллиграфа Ян Си, соединение которых обеспечило долгую и многообещающую судьбу шанцинскому учению. Соответственно, если основной формальный аспект в подвижничестве Ян Си — это литературная деятельность (разумеется, при широком понимании термина «литература»), то деятельность Сюй Ми — это прежде всего деятельность религиозная, деятельность человека, уполномоченного свыше на исполнение ритуала и культа.

В круг первых исторических патриархов шанцинского движения входит и Сюй Хуэй — третий сын Сюй Ми. Сюй Хуэй носил прозвище Дао-сян. В работах Тао Хун-цзина он чаще упоминается под молочным именем Юй-фу. Сюй Хуэй одно время исполнял обязанности чиновника при подателе отчетов, поэтому шанцинские источники также именуют его Юань (букв. «канцелярский чиновник»). Сюй Хуэй считается четвертым шанцин-

ским Наставником (сы-дай цзун ши), а также имеет почетное имя Совершенный с гор Лэйпиншань [ЛШЧС, цз. 24, С. 7а].

Наиболее раннее жизнеописание Сюй Хуэя сохранилось в «Чжэнь гао» [ЧГ, цз. 20, С. 252–253]. Оно, по нашему мнению, явилось основой для всех последующих даосских версий его биографии, представленной в многочисленных источниках [МШЧ, цз. 10, С. 8b–9b; СПЛ, цз. 3, С. 10a–11a; ЮЦЦЦ, цз. 5, С. 26]. Официальная историография игнорировала его имя точно так же, как Ян Си и Сюй Ми.

Сведения о годах жизни Сюй Хуэя, которые мы находим у Тао Хун-цзина, очень противоречивы. Тао Хун-цзин приводит различные данные, в которых имеется немало разночтений и неточностей — несоответствие циклических знаков и девизов правления указываемым годам.

Кроме того, известно, что вскоре после получения первых текстов шанцинского откровения Сюй Хуэй удаляется в горы Лэйпиншань (отроги Маошань), где живет в уединении и затворничестве вплоть до своей смерти: «Сюй Ми и Сюй Хуэй построили скит на северо-западном склоне гор Лэйпиншань, что за малым Маошаньским пиком. Здесь Сюй Хуэй занимался переписыванием [текстов] и совершенствованием в практических методах (сю юн)» [ЧГ, цз. 19, С. 242]. Об этом периоде жизни Сюй Хуэя практически ничего неизвестно. Даже год его ухода из жизни точно определить весьма проблематично. Тем не менее, опираясь на данные Тао Хун-цзина, которые тот черпал из «Семейных хроник [рода] Сюй», мы в общих чертах можем реконструировать даты его биографии.

Известно, что Сюй Хуэй прожил всего 30 лет [ЧГ, цз. 20, С. 252:15], а в пятый год Шэн-пин восточноцзиньского Му-ди (361 г.) ему исполнился 21 год [ЧГ, цз. 20, С. 253: 6], из чего следует, что Сюй Хуэй родился около 341 г. [Чэнь Го-фу, 1985, С. 36]. По одной из версий, Сюй Хуэй ушел из жизни в пятый год Тай-хэ, т.е. в 370 г. [ЧГ, цз. 20, С. 253: 2; цз. 19, С. 242: 15]. Соответственно, даты жизни Сюй Хуэя — 341–370 гг. — мы будем рассматривать как достаточно обоснованные, но все же окончательно не подтверждаемые источниками. У нас сохраняются сомнения в отношении года его смерти, поскольку об этом периоде мы располагаем слишком ограниченными сведениями.

Из работ Тао Хун-цзина можно сделать вывод, что Сюй Хуэй был посвящен в тайное учение с небес Шанцин в той же мере, как Ян Си или Сюй Ми. Однако, если Ян Си мы воспринимаем прежде всего как первого шанцинского медиума и литератора, Сюй Ми — как первый прообраз священнослужителя, то Сюй Хуэй — это, надо думать, первый ревностный адепт нового учения. Известно, что из «трех владык» именно он всецело посвятил себя постижению методов с небес Высшей чистоты. После знакомства с текстами небожителей Сюй Хуэй отправляет жену в отчий дом, а сам удаляется в горы Маошань, где уединяется в обители своего отца. Другими словами, Сюй Хуэй являет собой первый пример полного следования воле Совершенных и отказа от чиновничьей карьеры во имя религиозного подвижничества.

В «Чжэнь гао» имеется немало свидетельств, подтверждающих, что Совершенные поощряли Сюй Хуэя в его затворничестве и трудах. В 17 цзюани «Чжэнь гао» имеется запись Сюй Хуэя, сделанная, видимо, со слов Ян Си. Этот фрагмент описывает видение, которое было дано Ян Си во сне в одну из ночей четвертой луны 365 года: «В третий год Син-нин (365 г.), 27 числа четвертой луны наставник Ян увидел во сне человека, одетого в ярко-красный халат и соломенную шляпу. Этот человек нес в руках две грамоты. Из-под его халата виднелись еще две грамоты. Он призвал Сюй Юй-фу (Юй-фу — молочное имя Сюй Хуэя. — С. Ф.) предстать перед ним. На всех грамотах были начертаны иероглифы зеленого цвета, которые гласили — „призван служить в свите небесного императора“. Через мгновение появился я (т.е. Сюй Хуэй. — С. Ф.). Ян указал на меня и сказал: „Это — молодой наставник Сюй“. Я же сказал: „Я хотел бы поработать еще чуть более тринадцати лет, поскольку сейчас не владею в достаточной мере пониманием надлежащих церемоний, [которых требует должность]“. На это [посланец] ответил: „В таком случае Вы можете представить прошение на Высочайшее рассмотрение“. Затем я составил такое [прошение], в котором заявил, что еще не пришел к пониманию норм, но как раз усердно работаю над их [усвоением], а потому [мне] требуется еще 13 лет. [Получив его, посланец] откланялся и удалился» [ЧГ, цз. 17; 2, С. 129].

Из «Чжэнь гао» мы узнаем, что «прошение» Сюй Хуэя не утвердили, он был призван на небеса около 370 года — вызов был

лишь отложен на некоторое время, но отменить его было уже нельзя. Тао Хун-цзин вскользь упоминает уход Сюй Хуэя из земной жизни: «Он воскурил благовония и совершил ритуал на северном алтаре, [сложенном] из камня, у северной пещеры [Маошаньских гор]. После этого он, пав ниц, более не поднялся. Когда на следующее утро [ученики] увидели [его], он был словно живой» [ЧГ, цз. 20, С. 253: 2].

ИСТОЧНИКИ И УКАЗАТЕЛИ

БПЦ — Гэ Хун. Баопу-цзы. Нэй пянь (Внутренняя часть). Ред. и перевод Ван Мина. 2-е изд. Пекин, 1985.

ДЦ — Дао цзан (Даосский Канон). Тома 1-112. Шанхай: Печатня «Ханьфэньлоу», 1923-1926.

ДЦИШ — Дао цзяо и шу (Рукоять смысла даосского учения). Сост. Мэн Ань-пай. В 10 цз. // ДЦ 762-763, ЯГ 1121.

ДЦТЯ — Дао цзан ти яо (Перечень и важнейшее содержание [текстов] Даосского Канона). Под ред. Жэнь Цзи-юя. Пекин, 1991.

ЛШЧС — Ли-ши чжэнь сянь ти дао тун цзянь (Всеобщее зеркало праведников и бессмертных минувшего, воплотивших Дао-Путь). Сост. Чжао Дао-и. В 53 цз. // ДЦ 139-148, ЯГ 296.

МШЧ — Мао шань чжи (Описание гор Маошань). Сост. Лю Да-бинь. В 33 цз. // ДЦ 153-158, ЯГ 304.

НШ — Нань ши (История южных царств) // Библиотека-серия «Сы бу бэй яо». Шанхай, [б. г.]. Том 023.

СПЛ — Сюань пинь лу (Опись [познавших] сокровенное, по категориям). Сост. Чжан Тянь-юй. В 5 цз. // ДЦ 558-559, ЯГ 780.

ФДКЦ — Сань дун фэн дао кэ цзе ин-ши (Основы кодекса и заповедей-предписаний [для] почитающих Дао-Путь Трех вместилищ). В 6 цз. // ДЦ 760-761, ЯГ 1117.

ЦШ — Цзинь шу (История Цзинь) // Библиотека-серия «Сы бу бэй яо». Шанхай, [б. г.]. Том 019. 1023 с.

ЧГ — Чжэнь гао (Речения Совершенных). Сост. Тао Хун-цзин. В 20 цз. // Библиотека-серия «Цун шу цзи чэн». Сост. под ред. Ван Юнь-у. Шанхай, 1936. Т. 570-572.

ЧАВЕТ — Чжэнь лин вэй е ту (Схема карм и иерархии Совершенных и Одухотворенных). Сост. Тао Хун-цзин. Комментар. Люйцю Фан-юань // Чун кань Дао цзан цзи яо (Заново напечатанное собрание важнейших сочинений Даосского Канона). Чэнду: Печатня монастыря «Эр сянь», 1906. Том 16 (цзы), тетрадь 7.

ЮЦЦЦ — Юнь цзи ци цян (Семь отделов облачного хранилища) // Библиотека-серия «Сы бу цун кань». Шанхай, [б. г.]. Т. 126-130.

ЯГ — Дао цзан цзы му иньдэ (Индекс авторов и сочинений «Дао цзана»). Сост. Вэн Ду-цзянь. Бэйпин, 1935.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Общий очерк истории Китая с III по IV вв. см. в [Китайский этнос, 1979, С. 3–38], список китайских источников по истории данного периода также представлен в [Кравцова, 2001, С. 9–12, 277–278].

² Интериоризацию внутренней реальности мы видим, например, в шанцинских ритах, называемых *шоу сань* и («пестование Трех Единственных»). Тезис об интериоризации шанцинского ритуала был выдвинут и обоснован профессором Е. А. Торчиновым [Торчинов, 1993, С. 192].

³ Здесь и далее при указании номера текста из «Дао цзана» мы используем двойную нумерацию: номер тетради (тетрадей) из фототипического издания «Дао цзана» 1923–1926 гг. (ДЦ) и номер по Яньцзин-Гарвардскому индексу (ЯГ). Обе цифры указывают на один и тот же текст.

⁴ Здесь и далее при точной ссылке на «Чжэнь гао» (ЧГ) мы указываем на текст из «Цун шу цзи чэн»: номер цзюани (цз.), страница (С.) и, при необходимости, номер строки на странице (цифры после двоеточия).

⁵ Последняя фраза принадлежит не Лю Се, а профессору И. С. Лисевичу, однако она, по нашему мнению, как нельзя лучше объясняет главную мысль трактата Лю Се и служит прекрасным парафразом на начальный пассаж из «Вэнь синь дяо лун» [Лисевич, 1979, С. 19].

⁶ Из исследований А. С. Мартынова [Мартынов, 1992, С. 63–116] мы знаем, что в Китае достойный муж обязательно должен был быть «призван» на императорскую службу. Примечательно, что не только официальная историография, но и даосская агиография при малейшей возможности непременно упоминает о таких фактах, свидетельствующих, согласно издавна устоявшимся в Китае представлениям, о высоких добродетелях упоминаемой личности.

⁷ Известно, например, что еще до того, как к Ян Си стали «спускаться» небожители, он уже получил «Хуан тин цзин», «Книгу Желтого дворика» [ЧГ, цз. 20, С. 254]. Это один из старейших текстов даосской религиозной традиции. Книга под таким наименованием существует в двух вариантах — как «внутренний» текст («Хуан тин нэй цзин цзин») [ЮЦЦЦ, цз. 11–12, С. 62–89], и как «внешний» («Хуан тин вай цзин цзин») [ЮЦЦЦ, цз. 12, С. 89–100]. «Внешний» текст считается более ранним, его появление связывают с именем великого китайского эстета и каллиграфа Ван Си-чжи (303?–361?), и сведения о нем встречаем уже в «Баопу-цзы» [БПЦ, цз. 19, С. 333]. Слова «внешний текст» (букв. «внешняя лучезарность», *вай цзин*) появляются в названии этого сочинения после того, как получает хождение «внутренний» вариант, хронологически более поздний и связанный с шанцинским движением.

⁸ Уезд Цзюйжун находился на территории современной провинции Цзянсу, центральный город с тем же названием располагался примерно в 50 км. от нынешнего Наньцзина.

⁹ Учитель (*сянь-шэн*). — В данном случае мы сталкиваемся с проблемой даосской терминологии. Титул *сянь-шэн* (букв. «преждерожденный») в текстах шанцинской традиции связан с достаточно узким

кругом лиц. Чаще всего он указывает на Сюй Мая (300?–348?) — старшего брата шанцинского патриарха Сюй Ми [ЧГ, цз. 19, С. 243:3; ДЦИШ, цз. 2, С. 5а:5–6].

¹⁰ Комендант (*чжанши*). — В даосских текстах прозвище «Чжанши» однозначно указывает на Сюй Ми. Дело в том, что после приобщения к учению с небес Высшей чистоты Сюй Ми не бросил светскую карьеру и занимал достаточно важные должности при дворе, в том числе имел чин коменданта княжеских охранных войск (*ху цзюнь чжанши*) [ЧГ, цз. 19, С. 242: 13; ДЦИШ, цз. 2, С. 5а: 8].

¹¹ Оба Сюя были старше Ян Си примерно на 30 лет, но, видимо, для Тао Хун-цзина, автора данного текста, которого отделяло от шанцинских патриархов около 150 лет, эта разница была несущественной.

¹² Титул *сян вана* (министра с титулом вана) в это время носил Сыма Юй — будущий восточноцзиньский Цзянь-вэнь-ди, в свите которого служил Сюй Ми [ЦШ, цз. 9, С. 71–72].

¹³ Гу Хуань (420?–483?) — известный даос и ученый. Биографию Гу Хуаня, вместе со значительными фрагментами его работы «Рассуждение о китайцах и варварах» («И ся лунь») сохранили страницы официальной династийной истории [НШ, цз. 75, С. 537–539]. Вскоре после 465 года Гу Хуань удаляется в горы Шаньшань (совр. пров. Чжэцзян, в районе уезда Шэнсянь), где с группой даосов составляет первую антологию сочинений традиции Шанцин. Он собрал воедино тексты прямой передачи от Ян Си, Сюй Ми и Сюй Хуэя, сделал их точные копии, а получившуюся работу назвал «Чжэнь цзи» («Стезя Совершенных»). Позже «Чжэнь цзи» послужила образцом для Тао Хун-цзина при составлении «Чжэнь гао» [Стрикмэн, 1977, С. 31–34].

¹⁴ Выделенный абзац является собственным комментарием Тао Хун-цзина.

¹⁵ «... должен был покинуть мир». — Речь идет о фразе из «Чжэнь гао», произнесенной в сослагательном наклонении. Совершенные с небес Шанцин «передавали» не только разного рода наставления, но и послания, в которых нередко указывали дату, когда тому или иному человеку (конкретному адресату сообщения) следует перейти в мир иной и занять подобающее место в свите небесного императора, — иначе говоря, загодя извещали о дате смерти.

¹⁶ Циклические знаки *бин-суй* приходятся не на двенадцатый, а на одиннадцатый год Тай-юань, что соответствует 386 году в европейской хронологии.

¹⁷ Освобождение с помощью меча (*цзянь цзе*). — Название одного из способов обретения бессмертия.

¹⁸ Цзю-хуа. — Совершенная дева Девяти цветков (*Цзю хуа чжэнь фэй*), шанцинская небожительница. Она носила фамилию Ань и в годы царствования дома Сыма спускалась в горы Маошань, т. е. туда, где работал Ян Си. Дева Девяти цветков Ань занимает почетное место на шанцинском уровне божественной иерархии, составленной Тао Хун-цзином («Чжэнь лин вэй е ту») вместе с Вэй Хуа-цунь и другими

небесными девами; ее полный титул — Совершенная дева Девяти цветков Высшего дворца с небес Пурпурной чистоты (*Цзы цин шан гун цзю хуа чжэнь фэй*) [ЧАВЕТ, С. 5b:6]. Отметим, что женщины достаточно широко представлены на небесах Шанцин. К тому же они играли существенную роль в передаче текстов шанцинского откровения. Известно, например, что многие прекрасные небожительницы посещали Ян Си. Среди них, кроме упомянутой Цзю-хуа и Вэй Хуа-цунь, были — госпожа Цзы-юань, госпожа Ю-ин, госпожа Цзы-вэй, госпожа Чжао-лин, госпожа Чжун-хоу [Чэнь Го-фу, 1985, С. 33]. Подтверждение близких отношений между Ян Си и девой Цзю-хуа находим в тексте «Два стихотворения, преподнесенные владыке судеб Яну девой Девяти цветков Ань» (*Цзю-хуа Ань-фэй цзэн Ян сы-мин ши эр шоу бин сюй*) [ЮЦЦЦ, цз. 97, С. 663b–664a].

¹⁹ Владыка Дун-хуа. — Речь идет о весьма почитаемом шанцинском небожителе — небесном канцлере Цин-туне (Отроке-в-Синем). «Дун-хуа» — это название его небесной резиденции. Полное имя Цин-туна — Дун-хай-ван Цин-хуа Сяо-тун-цзюнь [ЧАВЕТ, С. 3b: 4].

²⁰ «Формулу-амулет для укрощения тигров и леопардов [владыки] Срединного желтого». — М. Стрикмэн связывает это сочинение с ранними религиозными текстами, группировавшимися вокруг знаменитой «Схемы истинного облика Пяти священных пиков» («У-юэ чжэнь син ту») — авторитетнейшего текста традиции «Трех августейших» [Стрикмэн, 1977, С. 60]. Схемы такого рода (и связанные с ними формулы-амулеты *фу*) были хорошо известны задолго до текстов шанцинского откровения, о них, например, подробно говорит Гэ Хун [БПЦ, цз. 17, С. 300, С. 309–314]. Каждый из пяти священных пиков имел свою схему-амулет, пять видов которых составляли одну общую. Все схемы имели разнообразное количество вариантов. Считалось, что дом, в котором хранятся такие тексты, защищен от навей. При странствии по горам — излюбленном месте обитания представителей Иного мира — даосы одевали их на себя, т.к. они обеспечивали безопасность адепта. Что касается упоминания в названии тигров и леопардов, то это связано, видимо, не столько с реальной географией и зоологией заповедных гор той эпохи, сколько с даосскими представлениями о данных животных. Тигр — символ женского начала и дух Земли, это — навь, но навь боевая и «ортодоксальная», а потому ее использование у себя на службе обеспечивает надежную защиту от голодных и «неортодоксальных» темных сил. Гарантированный отпор навям может дать лишь тот, кто сам является земной навью, но служит добру. В даосском движении до сего дня широко распространены «тигриные» формулы-амулеты, их же фиксирует и ранняя опись шанцинских текстов [ФДКЦ, цз. 5, С. 1b:8, С. 2a:6, 7].

²¹ «Пять формул-амулетов Духовной драгоценности» (*Лин бао у-фу*). — Один из старейших текстов даосской религиозной традиции. Упоминается в «Баопу-цзы», где связывается с именем Бао Цзина [БПЦ, цз. 19, С. 333]. В «Баопу-цзы» имеется описание леген-

дарной истории этого сочинения, в появлении которого сыграл свою роль Великий Юй, а его явление в мир людей отнесено к годам жизни Кун-цзы [БПЦ, цз. 12, С. 229]. Данное сочинение равно почитали и в движении Линбао, и в движении Шанцин. Сохранившаяся в «Дао цзане» работа «Предисловие к Пяти формулам-амулетам Духовной драгоценности от Высочайшего» («Тай-шан лин бао у-фу суй») [ДЦ 183, ЯГ 388] содержит древнюю часть этого текста.

²² Иначе говоря, эти тексты Ян Си получил еще до того, как к нему стали спускаться небесные Совершенные.

²³ Как считает М. Стрикмэн, определяющая тема шанцинских текстов — это ожидание прихода спасителя и конца земного мира [Стрикмэн, 1981, С. 209–223]. Эсхатологические ожидания и мессианский контекст были, по мнению этого исследователя, лейтмотивом раннего шанцинского учения, с чем, впрочем, мы готовы полемизировать. Как показал М. Стрикмэн, шанцинская эсхатология (по нашему мнению — дошанцинская) ярко и образно отражена в тексте, хорошо известном Ян Си и обоим Сюям — «Летопись деяний Совершенномуудрого и Праведного владыки грядущего [со сферы] Высшей чистоты» («Шан цин хоу шэн Дао-цзюнь ле-цзи») [ДЦ 198, ЯГ 442], о котором находим сведения «Чжэнь гао», где эта книга кратко именуется «Ле-цзи» [ЧГ, цз. 20, С. 249].

²⁴ На основании данных Тао Хун-цзина М. Стрикмэн составил генеалогическую таблицу клана Сюй, в которой отражены родственные связи этого рода с другими влиятельными семьями южной аристократии [Стрикмэн, 1977, С. 40].

²⁵ Уездный город Цзюйжун находился на территории совр. Цзянсу.

²⁶ Уезд Шань находился на северо-востоке современной Чжэцзян, входил в состав области Гуйцзи.

²⁷ Жизнеописание Сюй Фу Тао Хун-цзин также включил в заключительную часть «Чжэнь гао» [ЧГ, цз. 20, С. 250: 7–8]. В седьмой части «Чжэнь гао» находим подтверждение фактам из этого жизнеописания: «Отец Сюй Ми когда-то служил начальником уезда Шань и прославился [своей] милостью и добродетелями» [ЧГ, цз. 19, С. 242].

²⁸ Из «Чжэнь гао» узнаем, что в 404 г. Сюй Хуан-минь (361–429), правнук Сюй Фу, именно потому, что его известные предки Сюй Фу и Сюй Май (старший брат Сюй Ми) были хорошо известны в уезде Шань, перебрался сюда из столицы, имея при себе изрядное количество текстов шанцинского откровения, которые вскоре по разным причинам разошлись из его рук: «В третий год Юань-син (404 г.), когда в столичной области случились беспорядки (речь идет о бунте Сунь Эня. — С. Ф.), Хуан-минь, захватив с собой священные книги, перебрался в Шань» [ЧГ, цз. 19, С. 242].

²⁹ «Мао шань чжи» указывает, что Му — это посмертное имя Сюй Ми [МШЧ, цз. 10, С. 8а], но в других источниках [СПЛ, цз. 3, С. 9а; ЛШЧС, цз. 21, С. 14б] мы не находим такого уточнения.

³⁰ Старший господин из рода Мао — это Мао Ин, старший из трех братьев Мао. Три брата Мао считались небесными покровителями шанцинских адептов, а старший из братьев — одним из высших шанцинских Совершенных. Мао Ин неоднократно являлся в видениях Ян Си и передавал тому сообщения с небес Шанцин.

³¹ Этот же фрагмент воспроизводит и Чэнь Го-фу [Чэнь Го-фу, 1985, С. 34–35]. Однако в работу Чэнь Го-фу вкралась неточность — второй год Юн-син ошибочно указан циклическими знаками *дин-чоу*, а не *и-чоу*.

³² Разумеется, мы вполне можем найти, не прибегая ни к каким натяжкам, не только различия, но и общие черты в социальном положении представителей «школы Дао» и членов шанцинского религиозного движения. Что касается последних, то хорошо известно, что после 317 г., когда огромные массы северян переселились на юг Китая, многие из местной служилой элиты потеряло не просто свои должности, они лишилось большего — высокого социального статуса и духовной власти, поскольку вместо местных научно-эзотерических традиций (обозначим так тот конгломерат знаний и представлений, который нам известен по работе южанина Гэ Хуна), пестовавшихся интеллектуальной элитой царств У и Юэ, главенствовать здесь стало (по крайней мере в формальном отношении) религиозное учение пришедших с севера Небесных наставников, уже давно растерявших мощь и величие своего первого учителя — Чжан Дао-лина. Тем не менее, несомненно и иное, на место императива Чжуан-цзы («быть свободным, волоча свой хвост по грязи») шанцинские адепты поставили другое — сознательный выбор вернуть утерянный высокий социальный и духовный статус в обществе.

³³ Известно, например, что одно из таких сообщений, в котором смутно указывалось на небесные предначертания императорской власти, было передано самому Сыма Юю, князю области Гуйцзи, будущему Цзянь-вэнь-ди [Стрикмен, 1977, С. 16].

ЛИТЕРАТУРА

Китайский этнос, 1979 — Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979.

Кравцова, 2001 — Кравцова М. Е. Поэзия вечного просветления. СПб., 2001.

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

Мартынов, 1992 — Мартынов А. С. Проблема личности в императорском Китае // Личность в традиционном Китае: Сб. статей. М., 1992. С. 63–116.

Одзаки Масахару, 1995 — Ozaki Masaharu. The History of the Evolution of Taoist Scriptures // Acta Asiatica. Vol. 68, 1995. P. 37–53.

Офути Ниндзи, 1979 — Ofuchi Ninji. The Formation of the Taoist Canon // Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion. Ed. by H. Welch & A. Seidel. New Haven and London, 1979. P. 253–267.

Позднеева, 1967 — Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая: Ян Чжу, Ле-цзы, Чжуан-цзы (VI–IV вв. до н. э.). Пер., введ. и коммент. Л. Д. Позднеевой. М., 1967.

Стрикмэн, 1977 — *Strickmann M. A. The Mao Shan Revelations: Taoism and Aristocracy* // TP. 1977. Vol. 63. No. 1. P. 1–64.

Стрикмэн, 1979 — *Strickmann M. A. On the Alchemy of T'ao Hung-ching* // *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*. Ed. by H. Welch & A. Seidel. New Haven and London, 1979. P. 123–192.

Стрикмэн, 1981 — *Strickmann M. A. Le Taoïsme du Mao Chan: Chronique d'une Revelation* // *Memoires de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises*. Vol. 17. Paris, 1981.

Торчинов, 1993 — *Торчинов Е. А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания*. СПб., 1993.

Чэнь Го-фу, 1985 — *Чэнь Го-фу. Дао цзан юаньяо као* (Исследование происхождения Даосского Канона). В 2-х тт. Изд. 2-е, дополн. Пекин, 1985.

«ЧЖЭНЬ ГАО» («РЕЧЕНИЯ СОВЕРШЕННЫХ»).
ИСТОРИЯ КНИГ С НЕБЕС ВЫСШЕЙ ЧИСТОТЫ

Введение, перевод, комментарии С. В. Филонова

О Тао Хун-цзине и его работе «Чжэнь гао»

Знаменитый даос и ученый Тао Хун-цзин занимает особое место в истории даосской традиции. С его именем связано становление школы Маошань — прямой преемницы шанцинского даосизма, а также развитие внешней алхимии, даосской психотехники, диететики, минералогии и фармации. В конце V в. он изучил все то, что оставили патриархи шанцинского движения — Ян Си, Сюй Ми и Сюй Хуэй, и написал удивительную по своим подробностям, по глубине анализа и знанию предмета историю даосского учения Высшей чистоты, или, по-китайски, Шанцин.

Тао Хун-цзин родился в 30-й день четвертой луны третьего года Сяо-цзянь, что соответствует 456 г. в европейском летоисчислении [ДЦ 193, ЯГ 421, цз. 3: 23b: 9], встречающаяся же в некоторых работах другая дата рождения Тао Хун-цзина (452 г.) основана, как указывал М. Стрикмэн, на неточности, которая закралась в официальную историографическую работу «Нань ши» [Стрикмэн, 1979, с. 138].

Тао Хун-цзин прожил долгую жизнь и умер в 536 г. на 81 году жизни. В историю китайской культуры отшельник Тао, Тао Инь-цзюй — так называл он сам себя — вошел как литератор и каллиграф, фармаколог и литейных дел мастер. Всю жизнь он следовал даосскому учению, но на склоне лет принял обет буддийского монаха. Он был анахоретом по образу жизни, но эстетом по призванию души. Перед его талантами склонялись сильные мира сего, а августейшие особы являли ему свою милость.

Тао Хун-цзин происходил из знатного рода, представители которого были хорошо известны на юге Китая. Его дед Тао Лун был видным государственным деятелем и служил военным советником при дворе правителей царства Сун (420–479) эпохи

Лючао. Дед и отец Тао Хун-цзина были большими знатоками традиционной медицины и прекрасными каллиграфами, сумевшими передать ему свои богатые познания. Интересы Тао Хун-цзина в области религии также сформировались, видимо, не без участия родных — известно, что его мать и дед являлись сторонниками буддийского учения [ЮЦЦЦ, цз. 107: 732с–736а; Стрикмэн, 1979, с. 138–192].

Светскую карьеру Тао Хун-цзин начал еще при дворе сунских императоров, а в царстве Ци (479–502), сменившем Сун, уже занимал почетную должность придворного чтеца и секретаря при княжичах. Уйдя в отставку после смерти отца в 481 г. [Десять даосов, 1991, с. 73], он через некоторое время вновь был приглашен ко двору, где с 483 г. служил командиром левого отряда императорской гвардии [Стрикмэн, 1979, с. 139]. Постепенно Тао Хун-цзин приобретает известность в придворных кругах, однако смерть матери, последовавшая через год после нового назначения, вынудила его оставить службу и удалиться для исполнения трехлетнего траура. В годы ношения траура, с 484 по 486 гг., Тао углубляется в даосское учение и впервые знакомится с текстами шанцинского откровения.

Здесь стоит отметить, что со второй половины пятого века значительная часть шанцинского книжного собрания, известного на юге Китая уже давно, стала концентрироваться в Цзянькане — столице южных китайских царств. В конце шестидесятих годов V в. она оказывается у даосского ученого Лу Сю-цзина (406–477), специально приглашенного императором в столицу в том числе и для работы с этими рукописными книгами. В 471 году Лу Сю-цзин составляет «Каталог книг-основ и других текстов из Трех пещер» («Сань дун цзин шу му-лу»), в котором регистрирует 186 цзюаней шанцинских сочинений, 127 свитков из них были помечены им как реально существующие [ТГТ, т. 52, № 2103, с. 151; Меньшиков, 1988, с. 197–199; Чэнь Го-фу, 1985, с. 107]. После смерти Лу Сю-цзина эти тексты перешли к его ученику Сунь Ю-юэ (399–489). В восьмидесятые годы пятого века Сунь Ю-юэ стоял во главе обители «Синшигуань», также находившейся в Цзянькане [МШЧ, цз. 10: 12b]. Тогда же Сунь Ю-юэ становится наставником Тао Хун-цзина и впервые знакомит того с текстами шанцинской традиции [ЮЦЦЦ, цз. 5: 25с: 12].

Видимо, именно в это время Тао Хун-цзин, пораженный искусной каллиграфией, высотой слога и глубиной мысли шанцинских патриархов, принимает решение посвятить себя поискам, сохранению и изучению шанцинского наследия. В 488 году, через два года после возвращения к карьере чиновника, Тао Хун-цзин получает возможность приобрести некоторые подлинные сочинения шанцинской традиции у даосов, уединившихся в окрестностях Цзюйжуна и в горах Маошань. Еще через два года Тао Хун-цзин предпринимает экспедицию в отдаленные южные регионы страны, где в то время все еще хранилось немало текстов, записанных рукой Ян Си, Сюй Ми или Сюй Хуэя. В результате многолетних трудов Тао Хун-цзину удалось собрать большую коллекцию шанцинских рукописей, для изучения, комментирования и редактирования которых он оставляет светскую карьеру и в 492 году удаляется в горы Маошань [Стрикмэн, 1979, с. 140].

Собрание шанцинских текстов, которые Тао Хун-цзин отредактировал и снабдил комментариями, дали новый импульс к распространению даосского движения. С педантичностью ученого-книжника и скрупулезностью научного исследователя Тао Хун-цзин воссоздал в своих работах нелегкие перипетии истории шанцинского движения. Работы Тао Хун-цзина и сегодня являются важными источниками, позволяющими реконструировать особенности эволюции шанцинского письменного собрания и связанного с ним движения, во многом определившего магистральный путь развития даосской религиозной традиции.

Часть собранных текстов, принадлежавших кисти Ян Си, Сюй Ми и Сюй Хуэя, Тао Хун-цзин объединил в работе «Речения Совершенных» («Чжэнь гао») [ЯГ 1010; ДЦ 637–640]. Это сочинение включает двадцать цзюаней и разделено на семь частей. Первые пять (цзюани 1–16) содержат, в основном, наставления шанцинских небожителей, которые они передавали Ян Си, спустившись в его уединенную обитель. Шестая глава включает письма, заметки и описания видений, которые были составлены собственноручно Ян Си, Сюй Ми и Сюй Хуэем. Седьмая глава (цзюани 19–20) представляет собой собственное исследование Тао Хун-цзина, в котором подробнейшим образом изложена история шанцинских текстов с краткой характеристикой отдельных сочинений и их хранителей. В этой же части (цзюань

20) Тао Хун-цзин предлагает свою реконструкцию генеалогии рода Сюй и анализирует биографии основных деятелей раннего шанцинского движения. Именно здесь мы находим поистине уникальные сведения о шанцинском движении, о судьбах книг и людей, которые в своем многообразии, в своем взаимодействии и противоборстве составляют суть его истории.

Как нам представляется, «Чжэнь гао» позволяет воссоздать пути развития письменной традиции не только шанцинского движения, но и других школ южного даосизма, развивавшихся в сходных хронологических, социальных и исторических условиях и, так же как и шанцинский даосизм, опиравшихся на «тексты откровения». Кроме того, отметим и другой аспект «Чжэнь гао», далекий от даосизма, но не менее важный для истории культуры Китая. Работа Тао Хун-цзина с новой силой и убедительностью подтверждает, что история человечества — это не только, а может и не столько история войн, сколько история Книги.

О переводе

Ниже представлен перевод основного фрагмента седьмой части «Чжэнь гао» (цзюани 19–20), посвященного истории шанцинских текстов с 60-х годов IV в. по 80-е гг. V в. Перевод выполнен по изданию: Дао цзан (Даосский Канон). Шанхай: Печатня «Ханьфэньлоу», 1923–1926. Тетради 637–640. Ссылки на «Чжэнь гао» [ЧГ] даются по этому изданию, если иное не оговорено особо.

Для сверки нами был использован текст «Чжэнь гао» с фразовой разметкой из библиотеки-серии «Цун шу цзи чэн» (Цун шу цзи чэн. Шанхай, 1936. Том 572, с. 242–249) [ЧГ, II], а также последняя электронная публикация «Чжэнь гао», подготовленная профессором Мугитани Кунио, и тоже снабженная разметкой и некоторыми текстологическими пояснениями [ЧГ, III]. Кроме того, мы активно использовали исследование профессора Чэнь Го-фу, которое включает публикацию значительной части данного фрагмента «Чжэнь гао» с небольшими, но в высшей степени полезными комментариями [Чэнь Го-фу, 1985, с. 19–27]. Подготовленный перевод был уточнен по блестяще выполненному, с нашей точки зрения, англоязычному переводу М. Стрикмэна [Стрикмэн, 1977, с. 41–62]. При анализе назва-

ний, терминов, топонимов, а также в ходе интерпретации отдельных категорий китайской культуры мы обращались к исследованиям отечественных и зарубежных специалистов: [Меньшиков, 1984, 1984 (II); Серебряков, 1994; Стулова, 1979; Торчинов, 1993, 1994; Стрикмэн, 1979, 1981; Офути Ниндзи, 1964; Даосизм, 1990; ДЦТЯ].

О ссылаках на источники

В данной работе ссылки на источники из «Дао цзана» (Даосского Канона) даются следующим образом: аббревиатура указывает на название текста, а ее расшифровка приводится в библиографии в конце статьи; цифры после аббревиатуры указывают номер цзюани, номер листа данной цзюани и, если необходимо, номер вертикального столбца на данном развороте листа. Индексы «а» или «b» рядом с номером листа отсылают, соответственно, к его правому или левому развороту. Номер столбца указывается по условной нумерации столбцов справа налево. Например, ссылка [ЧГ, цз. 19: 5а: 6] отсылает к тексту «Чжэнь гао» из «Дао цзана», к 19 цзюани, к правому развороту пятого листа, к шестой вертикальной строке.

Для сохранения единообразия, при ссылках на даосские источники, состоящие из одной цзюани, мы также указываем номер цзюани.

Нумерация текстов из «Дао цзана» дается двояким образом: номер тетради (тетрадей) из фототипического издания «Дао цзана» 1923–1926 гг. (ДЦ) и номер по Яньцзин-Гарвардскому индексу (ЯГ). Обе цифры указывают на один и тот же текст.

Ссылки на «Юнь цзи ци цянь» (ЮЦЦЦ) даются нами по изданию из «Сы бу цун кань», а не из «Дао цзана».

При ссылках на источники из «Сы бу бэй яо» и «Сы бу цун кань» сохраняются те же правила, за исключением: индексы «а», «b» или «с» рядом с номером страницы отсылают, соответственно, к первому, второму или третьему (если он имеется) горизонтальному столбцу на данной странице.

В тексте ссылок сокращение «цз.» обозначает слово «цзюань».

С. В. Филонов

Тао Хун-цзин**ЧЖЭНЬ ГАО («РЕЧЕНИЯ СОВЕРШЕННЫХ»)****Цзюань 19**

О появлении в мире людей книг-основ Совершенных [с небес] Высшей чистоты.

Начиналось все во второй год Син-нин цзиньского Ай-ди, прошедший под знаками *цзя-цзы* (364 г.), когда госпожа Южно-го пика Вэй¹ — Первозданная владычица Пурпурной пустоты, Высшая Совершенная властительница судеб — спустилась [с небес] и передала [эти тексты своему] ученику Ян [Си]², который имел чин *сыту* при Ланьеском князе³ и служил *шэжэнем* министерской канцелярии. Она велела [Ян Си] переписать [тексты] канцелярским почерком *лишу*, а затем передать их цзюй-жунскому Сюй [Ми]⁴, коменданту княжеских охранных войск, и его третьему сыну [Сюй Хуэю]⁵, служившему чиновником⁶ при подателе отчетов. Оба Сюя, в свою очередь, также занимались переписыванием текстов. Предавшись совершенствованию на истинных путях учения (*сю син*), они обрели Дао.

Все то, что ныне сохранилось в мире⁷ из собственноручных записей Трех почтенных⁸, — это более десятка отдельных текстов (*пянь*) книг-основ (*цзин*) и жизнеописаний (*чжуань*) разного объема, большинство из которых записаны Сюй Хуэем, а также более сорока свитков (*цзюань*) изустных поучений (*шоу*) Совершенных, большая часть которых принадлежит кисти Ян [Си].

Ланьеский⁹ князь — это император Цзянь-вэнь-ди (371–372), [называвшийся так] в то время, когда был первым канцлером с титулом вана в Восточной резиденции¹⁰.

Сюй Ми и Сюй Хуэй построили обитель на северо-западном склоне горы Лэйпиншань, что за малым Маошаньским пиком¹¹. В этой обители Сюй Хуэй приводил в порядок рукописи и совершенствовался в практических методах (*сю юн*). В пятый год Тай-хэ (370 г.) он втайне от всех претерпел превращение (*инь*

хуа)¹². В первый год Тай-юань (376 г.) ушел из жизни и Сюй Ми¹³. Хуан-миню, сыну Сюй Хуэя, в то время было 17 лет от роду¹⁴. И тогда он стал собирать записанные [тремя Почтенными] книги-основы и формулы-амулеты (*фу*), потаенные реестры и календари. В те годы много свитков [этих сочинений] разошлось среди родственников и знакомых [Сюев]. Это и есть те [тексты], которые я нынче приобрел в Цзюйжуне¹⁵.

В третий год Юань-син (404 г.), когда в столичной области случились беспорядки¹⁶, Хуан-минь, захватив с собой шанцинские книги-основы, перебрался в [уезд] Шань¹⁷.

Отец Сюй Ми¹⁸ когда-то служил начальником уезда Шань, где весьма прославился добродетелями и милостью. Кроме того, старший брат [Сюй Ми]¹⁹ также жил в Шань. Вот почему Хуан-минь нашел здесь приют.

[В Шань] Хуан-минь оказался на попечении семьи дунчаньского Ма Лана²⁰.

Второе имя [Ма] Лана — Вэнь-гун.

Двоюродного младшего брата Ма Лана по отцу звали Хань²¹. Ма Хань вместе с остальными окружил [Хуан-миня] заботой. В то время все знали, что господин Сюй [Май, двоюродный дед Хуан-миня], постиг Дао-Путь, и что прадед [Хуан-миня] также прославил свое имя и был весьма почитаем. При Ду Дао-цзюе из Цяньтана²²

Это отец ученого — отшельника [Ду] Цзин-чаня²³.

даосское дело процветало и ширилось, и его последователей не раз призывали [ко двору]. В то время никто еще не знал, как [правильно] использовать и читать книги-основы. Люди лишь передавали [их друг другу] и с почтением хранили, и все.

В годы И-си (405–418) луский Кун Мо²⁴, с почтением и верой относившийся к даосскому учению, служил в Цзиньани²⁵ в должности *тайшоу*. Выйдя в отставку и возвращаясь [в столицу], он достиг Цяньтана, где услышал о том, что [здесь] живет некий молодой господин Сюй, предок которого обрел Дао. И что [у молодого господина Сюя] хранились книги-основы и другие [потаенные] тексты. И тогда Кун Мо направился с визитом к Сюй Хуан-миню, но тот не захотел с ним встречаться. [Обуреваемый желанием получить эти книги], Кун Мо падал ниц и бил челом, продолжая это делать много дней подряд. Кроме того, он с почтением подносил подарки и обратил себя в беспримерное усер-

дие, выказывая глубину искренних чувств. Сюй [Хуан-минь] не смог сдержаться себя, а потому передал [Кун Мо] тексты, и это было только начало. Впоследствии Кун Мо поручил Ван Сину, состоявшему письмоводителем в области Цзиньань, скопировать и переписать [их].

[Ван] Син отличался добротой и благочестием, к тому же он был искусен в каллиграфии и рисовании. Именно поэтому [Кун Мо] препоручил [ему] такую работу.

Вернувшись в столицу, Кун Мо лишь хранил эти записи как великую драгоценность, но и только. Он даже не пытался совершенствоваться и практически [их] использовать.

В годы Юань-цзя (424–453) Кун Мо вновь [получил должность] и стал ревизором (цзы ши) округа Гуанчжоу. Когда он умер, его сыновья Си-сянь и Сю-сянь, эрудированные и способные, получив [эти тексты] недозволенным способом, стали их просматривать и увидели фразу из книги-основы «Да дун чжэнь цзин»²⁶: «Если продекламируешь этот текст десять тысяч раз, то сможешь получить [чин]²⁷ бессмертного-сяней». Они, в общем, лишь посмеялись [этим словам], полагая в невежестве, что это неправда. Они думали, что Дао-Путь бессмертных-сяней обязательно требует [использования] киновари и снадобий для переплавки своего тела (лянь син), после чего только и можно перейти [границу мирского] и подняться [на небеса бессмертных-сяней]. «Так неужто же, — [рассуждали они], — пустопорожним многократным повторением вслух обретишь одеяние из перьев?» Кроме того, какие-то буддисты подстрекали [их] и порочили методы, изложенные в текстах [шанцинских небожителей], а кто-то [даже] говорил, что не следует хранить эти [записи], потому как [из-за них] когда-нибудь вспыхнут бедствия и разразятся катастрофы, и тогда уж точно все погибнут.

Это, должно быть, вызвано той причиной, что Иной мир (мин) не желал, чтобы они распространялись во внешнем мире (т. е. в мире людей. — С. Ф.). Впоследствии Си-сянь со товарищи был казнен за то, что замыслил заговор вместе с Фань Е²⁸.

Ранее, когда Ван Син переписывал тексты для Кун Мо, он, в придачу, снимал по одной копии и для себя. Позже он решил возвратиться в восточный [район], дабы совершенствоваться и изучать [эти сочинения]. Когда Ван Син стал переправляться через Чжэцзян, неожиданно налетел ветер и поднялся шторм.

[В результате из всех его копий] уцелела лишь одна глава «[Книги-основы] Желтого дворика»²⁹. Из-за этого [Ван] Син сурово упрекал себя.

[Ван] Син, как и ранее, поселился в горах Шаньшань. Как только он приступил к чтению вслух³⁰ [этого текста], так тут же Дух гор сжег его жилище. Когда же он стал упражняться в декламации на открытом алтаре, неожиданно налетел резкий ветер и полил дождь, отчего тушь и бумага размокли и испортились. [В результате], он так и не смог прочесть этот текст нужное количество раз. И тогда [Ван] Син осознал во всей глубине, что совершал преступления и недозволенные поступки. Он порвал все связи с мирской жизнью и стал рисовать лишь календари, которые обменивал не еду, дабы не останавливалась предначертанная свыше нить его дыхания.

Дао-тай, его сын, служил ревизором корабельной службы в Цзиньани. Он был богат и жил в достатке. Дао-тай не раз приходил [к отцу] выразить свое уважение и преподнести подарки, и как-то с почтением подарил ему двух служек. Но ни одной из них Ван Син не оставил себе и дни свои закончил в горах Шаньшань.

Вот так пропали два [экземпляра] книг-основ Совершенных, которые были переписаны для Кун Мо и Ван Сина, — один раньше, другой позже. Ни один из них не стал известен в мире.

Дело, должно быть, в том, что с самого начала [Ван] Син получил [эти тексты] не через наставника. Он недозволенным способом приобрел, переписал и использовал [их], что и привело к таким вот результатам.

Кроме того, был еще некто Ван Лин-ци³¹, талантливый и утонченный человек. Все свои помыслы он обратил на распространение Дао-Пути. Он видел, как Гэ Чао-фу³² создавал [тексты] Духовной драгоценности (Линбао), и что популярность [этого] учения все более ширится. Из-за этого Ван Лин-ци был снедаем глубокой завистью и негодованием. Поэтому он, [тая честолюбивые замыслы], явился к господину Сюй Хуан-миню и попросил передать [ему] высшие книги-основы³³. Хотя Хуан-минь не согласился на это, Ван [Лин-ци продолжал умолять его], невзирая на ненастную погоду, дождь и стужу³⁴ [так долго], что чуть было не закончил [ранее срока] дни свои. Сюй [Хуан-минь]

был тронут его искренностью до глубины души, поэтому еще раз совершил передачу этих [текстов].

Ван [Лин-ци] возликовал, получив книги-основы³⁵. Уйдя в отставку и вернувшись домой, он приступил к [их] изучению. [Вскоре, однако,] он понял, что Наивысшие методы нельзя громко и разглашать и распространять, а Важнейшие слова сложно являть всему миру. Вот почему Ван Лин-ци стал делать [в текстах шанцинских небожителей] то добавления, то сокращения, а также приукрашивал их литературный стиль. Используя перечни названий текстов, имевшиеся в жизнеописаниях Ван [Бао]³⁶ и Вэй [Хуа-цунь]³⁷, он стал [сам] создавать и компилировать [тексты], и в результате подготовил [поддельные] записи Совершенных. К тому же Ван Лин-ци значительно увеличил плату за их передачу³⁸, тем самым возвеличивая и превознося изложенный в них Дао-Путь. Всего он создал более пятидесяти отдельных текстов (пьянь). Ученики, обуреваемые неумными стремлениями, прослышав, что Ван владеет столь редкостным богатством, один за другим являлись к нему, дабы выразить почтение, подобающее основателю школы, и получить [эти сочинения]. С них стали делать копии, передавая, в таком количестве, что ствол и его ветви спутались³⁹, новое и старое смешалось настолько, что их было не легко отличить [одно от другого]. Тому, кто ранее не встречал книг-основ Совершенных, действительно, трудно было распознать [подделки].

Рукописи Вана, приукрашенные и переделанные [им], столь широко разошлись в мире, что и сегодня все еще хранятся [у разных людей].

Кроме того, когда почтенный Чжу по имени Сэн-пьяо⁴⁰ обучался у Чу Бо-юя⁴¹, звавшегося князем Чу, князь говорил [ему]: «Среди талантов Поднебесной [Ван Лин-ци] действительно превзошел остальных! Я [как-то] плыл из столицы на одном корабле с Ван Лин-ци, и когда мы достигли дамбы у утеса Дуньпо, [Ван] уже успел написать два свитка Высших книг-основ. Это действительно достойно восхищения!»

Однако еще до Ван Лин-ци Высшие книги-основы часто подделывали. В четвертый год Лун-ань, прошедший под знаками гэн-цзы (400 г.), некто Ян из Хунгьнун⁴² через [ритуал] тайного союза⁴³ дважды получал в Хайлине⁴⁴ Высшие книги-основы, всего более 20 отдельных текстов (пьянь), среди которых было не-

сколько поддельных свитков. Ян говорил, что поискам книго-основ он посвятил уже 12 лет, а это значит, что он стал этим заниматься сразу же по уходу из жизни почтенного Яна (т. е. Ян Си. — С. Ф.)⁴⁵. Это значит, что отнюдь не все подделки, составленные на основе заимствований из текстов Духовной драгоценности (Линбао), были созданы или скопированы [Ван] Лин-ци⁴⁶. Тем не менее, из этих подделок большинство принадлежит именно ему.

Ныне в мире их [все еще] передают от одного к другому и широко распространяют. В областях от столицы и до Цзяндун⁴⁷ нет, пожалуй, человека, у которого не было бы [этих подделок]. Только лишь во внешних районах за Янцзы⁴⁸ их еще не много.

Смысл этого, должно быть, в том, что даосские методы (дао фа) необходимо распространять, а вот истинно-глубочайшее (чжэнь мяо) не следует широко разглашать, поэтому Ван Лин-ци и было велено [Иным миром] создать и распространить [эти тексты]⁴⁹.

Поскольку Ван [Лин-ци] единолично владел [этими] ранее неизвестными и удивительными [текстами], он приобрел в миру почет и уважение. Позже он говорил, обманывая всех, что Совершенные передали⁵⁰ [ему эти сочинения], что это не те тексты, которые ранее были известны [людям].

Сюй Хуан-минь видел, что свитков и футляров [с новыми текстами Совершенных] стало как цветов на поле, что плата за [их] передачу стала очень значительной, что учеников [у Ван Лин-ци] — огромное множество, а золота и шелков — не счесть. Хуан-минь никак не мог уразуметь, отчего же все это. Поэтому он по своей простоте отложил в сторону книги [истинной передачи от Совершенных], которыми владел, и уже сам отправился к Ван [Лин-ци], дабы испросить разрешения снять копии [с его текстов]. Так были объединены и стали распространяться вместе [настоящие и поддельные] тексты. Они пользовались одинаковой известностью и превозносили друг друга. Вот по какой причине и случилось, что Ван [Лин-ци] и Сюй [Хуан-минь] стали считаться равными один другому, а истинное и ложное [в их рукописях] словно вторит и дополняет [друг друга]. При хорошем течении и попутном ветре — и тысяча ли не расстояние⁵¹.

Кроме того, позже появился некто Цай Май⁵². Он тоже получил от Сюй [Хуан-миня] свитков десять этих сочинений, многие

из них были истинными текстами Совершенных. Он разделил [их] на листы и стал передавать их как наставник. Его тексты также не сохранились.

Цай Май был искусен в следовании учению низшего Дао-Пути и не был силен в распространении [учения] Высших книг-основ.

Когда Ма Лан увидел, что перечень книг-основ, которые Сюй Хуан-минь передал Ван [Лин-ци], значительно увеличился, он еще раз захотел получить [тексты Совершенных]. Ма Лан внес установленное правилами вознаграждение за их получение и определил день, в который должен быть совершен ритуал передачи. Но неожиданно он увидел сон — будто нефритовая чаша упала с небес и разбилась о землю на мелкие осколки. Проснувшись, Ма Лан впал в сомнения: «Должно быть, эти Книги являются драгоценностью [лишь] на небесах; опустившись же на землю, они не очень-то годны для использования». По этой причине он тут же оставил намерение [получить эти тексты].

Говорят, что хотя Ма Лан и не совершенствовался в учении, но достиг самой сути, благочестиво храня [их] и почитая. [Этот] сон был не из обычных, а его толкование — блестящим. Несомненно и то, что Ма Лан — человек, обретший Дао.

В шестой год Юань-цзя (429 г.) Сюй Хуан-минь решил вернуться в Цяньтан, а потому он спрятал в сундучок книги-основы Совершенных, [ранее] принадлежавшие его отцу, и опечатал его. Сундучок же он вверил на попечение Ма Лана, в «чистом покое» которого (*цзин ши*) он и стал храниться. Сюй Хуан-минь наказал Ма Лану: «Все эти Книги — светоносно-божественное (*лин*) наследие моего отца. Только я сам могу их забрать, вернувшись сюда. Пусть даже будет [от меня] письмо, [все равно] — храни их в тайне и никому другому не отдавай!» [Сказав это], Хуан-минь взял с собой [ранее] отложенные книги-основы, жизнеописания, а также другие разрозненные тексты, всего десяток с лишним свитков, и ушел [в Цяньтан] в семью господина Ду [Дао-цзюя]. Прожив там несколько месяцев, Сюй Хуан-минь тяжело заболел. Обеспокоенный тем, что уже, видимо, не поправится, он отправил гонца [к Ма Лану], дабы забрать [свои] книги-основы. [Ма] Лан же уже был очарован [их] каллиграфией, к тому же он строго последовал ранее полученному указанию. «Если близкий друг дает наказ, разве осмелюсь я от-

нестись [к нему] с небрежением?» Поэтому он не отдал [посланцу] тексты Сюй Хуан-миня].

Вскоре Сюй [Хуан-минь] покинул бренный мир, и то, что он [некогда] забрал с собою [в Цяньтан], осталось в семье Ду [Дао-цзюя]. Это и есть высшие книги-основы и все [другие] тексты [Совершенных], которые ныне известны в мире.

Жун-ди⁵³, старший сын Сюй Хуан-миня, соблюдая траурный обряд, вернулся в родные места⁵⁴. По окончании [трехлетнего] траура он возвратился в Шань, где явился к Ма [Лану] и потребовал книги-основы [своего отца]⁵⁵. Ма Лан очень хорошо понимал [их] предназначение, а потому не возвратил Жун-ди эти книги. Пережив [такое] унижение, Сюй [Жун-ди] более не стал [их] вымаливать. Он по-прежнему оставался в Шань, где наставлял и обучал, используя книги-основы Ван Лин-ци. Вместе с тем Жун-ди делал копии с настоящих текстов [Совершенных]. И всякий раз, сделав комментарий к тексту, он, к тому же, в конце добавлял: «Такого-то года, такого-то месяца, такой-то Совершенный даровал [этот текст] Сюю Далеко-странствующему (Юань-ю)⁵⁶».

Причина этому вот в чем — в то время многие современники знали, что Учитель (т. е. Сюй Далеко-странствующий. — С. Ф.) практиковал диететику, [а затем] ушел в горы и обрел Дао, но не были посвящены в дела и письменное наследие Сюй Ми и его сына.

И ведь вначале ни один человек даже не догадывался [о том, что делает Жун-ди]. За несколько лет он получил от Ма Лана всего лишь два — три свитка настоящих книг-основ, которые он также широко распространил в мире.

Это — те самые тексты, которыми ныне владеет Ван Хуэй-лан⁵⁷ со товарищи.

В двенадцатый год Юань-цзя (435 г.) Сюй Жун-ди закончил в Шань свои земные дни, а потому был погребен на горе Байшань.

Когда Жун-ди жил в Шань, он изрядно погряз в беспутстве и роскоши, и он совершенно не занимался изучением книг-основ. По этой причине достопочтенный Хэ [Дао-цзин]⁵⁸, находясь в доме Ма Лана, с легкостью получил [тексты Совершенных] и снял с них копии.

Ма Лан и Ма Хань обходились с драгоценными книгами-основами⁵⁹ с почтением даже большим, чем выказывают госпо-

дину или отцу. Они все время использовали на посылках двух благочестивых слуг.

Одного звали Бай-шоу, другого — Пин-тоу.

Они постоянно помогали им возжигать благовония, мели пол и убирали дом. И всякий раз при этом появлялся божественный луч, а в покаях можно было видеть светоносно-божественное дыхание (*лин ци*). Жена [Ма] Лана очень была способна проникать в [чудесное] и видеть [удивительное]. Она рассказывала: «Несколько нефритовых дев в голубых одеждах то появляются, то исчезают в пространстве, по виду же они напоминают порхающих птиц». Впоследствии в дом Ма пришло богатство и изобилие, состояние [их семьи] увеличилось в несметное количество раз, а жизненный путь окончился в глубокой старости.

Сын [Ма] Лана — Хун, и младший брат [Ма] Хуна — Чжэнь, и сын [Ма] Ханя — Чжи, — они также все вместе следовали пути [своих родителей], однако на склоне лет стали служить Будде, а потому оставили в небрежение то, [что почитали Ма Лан и Ма Хань].

Все это, должно быть, явилось откликом [Высших сил] на распространение книг-основ.

Хэ Дао-цзин из Шаньиня⁶⁰ помыслил был устремлен к простоте, а также весьма преуспел в каллиграфии и живописи. В юные годы он странствовал в горах Шаньшань. Семья Ма поддерживала его и окружала заботой. Книги-основы, [другие] тексты [Совершенных] и все остальное, связанное с учением — все это семья [Ма] вверила на его попечение. Хэ Дао-цзин собственными глазами увидел, что эти формулы-амулеты (*фу*) и [другие] тексты блистательно-великолепны и отличаются от всех других писем, известных в мире. В одиннадцатый год Юаньцзя (434 г.) Хэ Дао-цзин потихоньку стал копировать и переписывать [их]. Когда Ма Хань стал жить отдельно [от своих родных], он поручил Хэ сделать для него [книгу] из нескольких отдельных текстов (*пянь*). По этой причине две описи⁶¹ [Совершенных] оказались объединены общим корешком и стали храниться у Ма Ханя.

Впоследствии Хэ [Дао-цзин] присвоил многие тексты Совершенных, подменив их [своими копиями]. Уйдя [из семьи] Ма, он вернулся в Шань, где стал жить в горах Цинтаньшань, что в Дуншу. Тогда же он записал и снабдил объяснениями историю книг-основ Совершенных⁶², как будто бы на двух-трех листах.

Стоит заметить, что природная сущность Хэ была вульгарна и ограничена, он был неспособен к кропотливому совершенствованию в Высокой работе (гао е), а посему вскоре большая часть [его книжного собрания] рассеялась и исчезла. Осталось только несколько свитков, которые находятся ныне у его ученицы — Чжан Юй-цзин, [живущей] в горах Хоутаншань, что в Шифэне⁶³.

Хэ [Дао-цзин] частенько занимался методами Пэн[-цзу] и Су[-нью]⁶⁴, да и по характеру он был грубоват и неотесан. Ученый-отшельник Гу [Хуань]⁶⁵ узнав, что Хэ Дао-цзин владеет книгами-основами [Совершенных], поспешил к нему с визитом. Подойдя к его усадьбе, Гу Хуань лицом к лицу столкнулся с человеком, который возвращался с поля с мотыгой на плече. Гу [Хуань] посчитал, что это слуга, поэтому спросил: «Достопочтенный Хэ дома или нет?». На что Хэ ответил: «Не знаю», — а затем ушел в дом. Так они никогда и не познакомились. Еще много дней оставался [здесь] Гу [Хуань], умоляя [Хэ] и делая для этого все, что только можно, однако Хэ так и не принял его. Современники считали, что Хэ не избавился от чувства стыда за свою неотесанность и ничтожное положение, а потому и упустил случай познакомиться со сведущим человеком.

Когда Хэ [Дао-цзин] скрылся, прихватив с собой часть [подлинных] книг-основ, да к тому же стал рассказывать о них налево и направо, Ма Лан страшно разгневался. И тогда же он, расплавив медные монеты, залил металлом замок на сундучке, [в котором хранил тексты Совершенных], а домашних связал клятвой, [наказав] никогда впредь [его] не открывать.

В седьмой год Да-мин (463 г.) в трех областях, находящихся на территории царства У, случился неурожай и голод, а в уезде Шань хлеба выдались добрыми. Ученый-отшельник Лоу по имени Хуэй-мин когда-то ранее жил в Шань. По этой причине он, взяв с собой Наставника в законе Чжун И-шаня⁶⁶, который был родом из Яньгуаня⁶⁷, и несколько его родственников, вновь вернулся [в Шань], дабы прокормиться в этом благодатном месте. Лоу [Хуэй-мин] в совершенстве овладел искусством составления петиций в Небесную иерархию (чжан)⁶⁸ и формул-амулетов (фу)⁶⁹. [Схемы] Пяти первоэлементов (у-син) и предначертания судьбы — все это он также умел раскрывать и объяснять. Ма Хун, снова же, и ему стал выказывать почтение и оказывать

поддержку. Лоу Хуэй-мин, бывая в доме и кумирне [рода Ма], имел возможность взглянуть и на сундучок с книгами-основами [Совершенных]. Когда-то прежде он уже видел записи, сделанные Хэ [Дао-цзином], и все помыслы его были со страстью устремлены [но то, чтобы познакомиться с подлинными текстами Совершенных]. Однако здесь они находились под надежным замком, и не было способа, чтобы их просмотреть. И тогда в первый год Цзин-хэ (465 г.) он отправился в столицу, где убедил цзясинского⁷⁰ Шу Цзи-чжэня⁷¹ доложить [трону о необходимости] высочайшего указа об аресте и конфискации [этих текстов]. В годы Цзин-хэ император уже был безумен⁷², и Лоу посчитал, что Высшие книги-основы не стоит являть миру. По этим соображениям он отобрал книги-основы Совершенных, жизнеописания Совершенных прямой передачи, а также более десятка различных изустных поучений, а затем спрятал [все это] у Чжун [И-шаня]. Взяв с собой лишь формулу-амулет «Хо ло фу»⁷³, около двадцати небольших текстов изустных поучений Совершенных, а также две описи, которые [некогда] скопировал достопочтенный Хэ [Дао-цзин], Лоу Хуэй-мин отправился с ними в столицу. Когда Шу [Цзи-чжэнь] представил их трону, император устроил [их] просмотр в парке Хуалинь⁷⁴, а затем передал их на попечение придворных даосов. В начале годов Тай-ши (465–471) Шу [Цзи-чжэнь] подал ходатайство о передаче [этих рукописей] в его частную резиденцию⁷⁵.

Когда Лу Сю-цзин⁷⁶ вернулся из странствий по югу, он обосновался в обители Чунсуйгуань («Резиденция почитания пустоты»)⁷⁷. Лу Сю-цзин также получил [эти тексты] и стал [их] хранить в [этой] обители. После ухода из жизни Лу [Сю-цзина]⁷⁸ они оказались в горах Лушань [у его ученика Сюй Шу-пяо]. Позже Сюй Шу-пяо, взяв их с собой, вернулся в столицу. Когда Сюй [Шу-пяо] покинул мир, эти тексты стали храниться у Лу Гуй-вэня — сына старшего брата Лу [Сю-цзина].

Среди них были [тексты] истинной передачи, которые собственноручно записали Три почтенных. Позже их, перепутав, беспорядочно сброшюровали и разделили на 24 отдельных сочинения (пянь).

В третий год Цзянь-юань (481 г.) по высочайшему повелению Дун Чжун-минь отправился в горы Лушань, дабы собрать гун дэ⁷⁹. Дун [Чжун-минь] увлеченно искал чудесное и необыч-

ное. А потому Сюй [Шу-пяо] разделил один из текстов, записанный рукой Ян [Си], на два отдельных сочинения и отдал [их] Дун [Чжун-миню], а тот преподнес [их] императору Гао-ди. Гао-ди же поверил их на попечение Дай Цина, хранителя библиотеки Пяти канонов⁸⁰ (У цзин дянь шу). Уйдя со службы и отправившись в странствие, Дай Цин, в свою очередь, прихватил их с собой. Опять же, по уходу из жизни Сюй [Шу-пяо] ученик [Лу Сю-цзина] Ли Го-чжи⁸¹ скрылся, прихватив с собой один из текстов, а также [формулу-амулет] «Хо [ло фу]».

В результате [в этом собрании] осталось только двадцать одно сочинение. Все они уже помещены на хранение в терем Чжаотай⁸².

Вернувшись из столицы, Лоу [Хуэй-мин] поселился, как и ранее, в Шань. Отправившись к Чжун [И-шаню], он потребовал [свои] книги-основы Совершенных, которые ранее оставил [у него] на хранение. Чжун [И-шань] не вернул их Лоу Хуэй-мину, а потому Лоу начал делать [с них] копии. Только по прошествии очень долгого времени он получил, наконец, несколько отдельных сочинений (пянь). Поскольку он навлек на себя гнев Ма Хуна, ему пришлось перебраться в Чаншань, что в Дунъяне. Позже Ма [Хун] отправился вслед за ним, храня надежду вернуть [свои тексты], однако по ошибке он заполучил совсем другие сочинения. Когда Лоу [Хуэй-мин] был в преклонном возрасте, он, похоже, вдобавок ко всему что-то растерял или роздал по листочку. Ныне [из этого собрания] сохранилось, должно быть, всего одно — два отдельных сочинения (пянь).

Два свитка этих [сочинений] уже помещены на хранение в терем Чжаотай.

Цзюань 20

Когда Кун Цзао занимал ничтожную должность, ученый-отшельник Ду Цзин-чань, взяв с собой все [имевшиеся у него] книги-основы и другие сочинения [Совершенных], переселился в Дасюй, что в районе Наньшу [в горах] Шаньшань. [Здесь] он объединился с Гу Хуанем, Ци Цзин-сюанем⁸³, Чжу Сэн-пяо, и они все вместе приступили к изучению [шанцинских текстов]. Гу [Хуань] ранее уже переписывал книги-основы, имевшиеся у Лоу [Хуэй-мина], и в общих чертах знал каллиграфию [подлинных текстов] Совершенных. По этой причине он [без труда] от-

сортировал [все принесенные рукописи] и отобрал [настоящие тексты Совершенных]. Всего оказалось четыре-пять свитков книг-основ и жизнеописаний, а также семь-восемь отдельных изустных поучений Совершенных. Ныне они все еще хранятся в семье Ду [Цзин-чаня].

Два подлинных свитка⁸⁴ этих книг-основ вместе с изустными поучениями Совершенных уже помещены на хранение в терем Чжаотай. В конце годов Да-мин (457-464) сунской династии⁸⁵ Янь-син⁸⁶, старший брат Дай Фа-сина, служил начальником уезда Шань и был увлечен [учением] о Дао-Пути. Вместе с Чжу Юань-сю с гор Тяньмушань, что в Усин⁸⁷, он смог сделать изрядное количество копий книг-основ, хранившихся у Ду [Цзин-чаня]. Двоюродные братья Лоу [Хуэй-мина] Дао-цзи и Фа-чжэнь, а также Фу-гуан⁸⁸, дочь Чжун Сина, получили и сделали копии с книг-основ, хранившихся у Лоу [Хуэй-мина] и Чжун [И-шаня]. Все они, кроме того, поддерживали между собой хорошие отношения. Хотя каждый из них копировал формулы-амулеты, но [копии их] значительно отличались [друг от друга]. Они лишь добавляли красоты и мастерски достигали внешнего блеска, но эти копии совершенно не имели нормативной тонкости и силы. Кроме того, копируя книги-основы, они допускали много ошибок и неточностей. В год гэн-у (490 г.) Инь-цзюй, Ваш покорный слуга, отправился в Дунъян⁸⁹. [Тогда-то я и узнал, что] книжники младшего поколения уже овладели искусством делать копии в совершенстве. Из способных назову Пань Вэнь-шэна⁹⁰ из Шаньиня, Ду Гао-ши⁹¹ из Цяньтана, Цзян Хун-су⁹² из Ицина⁹³ и Сюй Лин-чжэня⁹⁴ из Цзюйжуна. Ныне все знают, как снимать копии с каллиграфических работ двух Ванов⁹⁵, но никто никогда не понимал, как делать копии книг-основ Совершенных. Правильные [копии] книг-основ ведут свое начало от Инь-цзюя, Вашего покорного слуги. [При копировании этих текстов] вовсе не обязательно всякий раз делать абрис, а затем заполнять его. Всего одно движение кисти — и готово, и вдохнешь силу, и копия почти не отличается от оригинала. Что же касается формул-амулетов, то независимо от их размеров, следует всякий раз в обязательном порядке сначала наметить контур, а затем — заполнить его⁹⁶.

В четвертый год Тай-ши (468 г.) [Ма Хань] завершил в Шань свой земной путь, а [Чжун И-шань] перебрался в горы Тяошань, что в Шинине⁹⁷. На склоне лет [сын Ма Ханя] Ма Чжи, поддавшись фундированным изъяснениям буддийских монахов, изменил [Дао-пути] и стал служить закону Будды. Все, что у него было — несколько десятков свитков даосских книг-основ — он подарил Чжун [И-шаню]. Среди них были те тексты, которые достопочтенный Хэ [Дао-цзин] некогда переписывал для его отца, а также книги-основы Ван Лин-ци, в которых смешалось [подлинное и поддельное]. [В этом собрании] лишь 4–5 отдельных текстов [книг-основ] и 6–7 отдельных текстов изустных поучений Совершенных были подлинными и не имели никакого отношения к тем сочинениям, которые заполучил Лоу Хуэй-мин.

Два свитка его книг-основ и все изустные поучения Совершенных уже помещены на хранение в терем Чжаотай. После того, как Чжун [И-шань] покинул земной мир, оставшиеся у него тексты затерялись, должно быть, где-то у его племянницы и Ци Цзин-юаня.

Некогда жил один человек по имени Чэнь Лэй, уроженец Дунъяна. Он был учеником Сюй Ми, отличался почтительностью и благочестием. Сюй Ми нередко поручал [ему] с канонической точки зрения оценивать книги-основы и [другие] тексты [Совершенных]. Ко многим из них Чэнь Лэй давал [свои] комментарии и толкования. Кроме того, [некоторые из этих текстов] он подменил своими копиями⁹⁸ и, одновременно, присвоил собственный текст Сюй Ми «Схема хождения по звездам Семи начал» (*Бу ци юань син ту*)⁹⁹.

По уходу Сюй Ми из жизни, Чэнь Лэй вернулся в Дунъян. В 13-й год И-си (417 г.) он вместе с двумя племянниками *тайшоу* Дунъяна Вэй Синя, уроженца Жэньчэна¹⁰⁰, стал составлять эликсир бессмертия. Когда он был готов, все трое, один за другим, испили [снадобье]. Выпив его, они обрели чудесное отличие [от земных людей]. Их тела стали словно у только что умерших, но затем вдруг исчезли, претерпев превращение¹⁰¹. У Чэнь [Лэй] есть внук, не знаю его имени, но прозвище у него — Чан-лэ, Вечная радость. Он и сегодня живет к северу от моста через Хэнцзян в Юнкэне¹⁰². Даос с гор Цзиншань по имени Фань-сянь также получил [от него] немало книг-основ и других текстов, которые переписывал [Чэнь Лэй]. Однако «Схема хождения [по

семи изначальным звездам]» все еще хранится у него. Это и есть оригинал того текста, который ныне все используют [и в соответствии с которым] практикуют.

Все упомянутые выше книги-основы и другие тексты [Совершенных], места их хранения и их объем описаны [мною] в отдельном каталоге¹⁰³.

КОММЕНТАРИИ

¹ Госпожа Южного пика Вэй. — Вэй Хуа-цунь, полулегендарная патронесса шанцинского движения. Согласно «Мао шань чжи», она считается Первой великой наставницей (*и-дай тай ши*) учения Шанцин. Принадлежность Вэй Хуа-цунь к историческому движению Шанцин вызывает определенные вопросы, поскольку она ушла из жизни примерно за 30 лет до 364 г., когда состоялась ее первая «встреча» с Ян Си. Тем не менее, нет оснований оспаривать историчность Вэй Хуа-цунь. Сведения о ней имеются в «Мао шань чжи» [МШЧ, цз. 10: 4b–6b] и многих других источниках (например, в «Тай пин юй лань», цз. 661), которые обобщены и систематизированы в блестящей работе профессора Чэнь Го-фу [Чэнь Го-фу, 1985, с. 31–32]. В одном из китайских справочников даже указаны точные даты ее жизни — 253–334 гг. [Словарь по магии, с. 639], в абсолютной точности которых мы сомневаемся, но которые безоговорочно принимаем как ориентировочные цифры. В даосских памятниках Вэй Хуа-цунь часто называют госпожой Южного пика (*нань-юэ фу-жэнь*) или Южной Совершенной (*нань чжэнь*), т. к. Южный пик считается ее земной резиденцией, он обычно локализуемая в горах Наньхошань (Хошань), что на тер. совр. Фуцзянь. В источниках Вэй Хуа-цунь нередко фигурирует и под титулом Первозданной владычицы Пурпурной пустоты (*Цзы сюй юань-цзюнь*), который указывает на ее небесный доминион. О месте Вэй Хуа-цунь в шанцинской божественной иерархии обстоятельно писал М. Стрикмэн [Стрикмэн, 1977, с. 41]. Согласно даосским источникам, Вэй Хуа-цунь была родом из Жэньчэн (совр. Шаньдун), т.е. большая часть ее жизни прошла на северо-востоке Китая, на юг же она перебралась уже в преклонном возрасте, после смерти мужа. В реальной жизни Вэй Хуа-цунь была связана с древним учением «святых и бессмертных» (*шэнь сянь дао*), а также со школой Небесных наставников. «Вэй Хуа-цунь все свои помыслы устремила к учению святых и бессмертных. Она знала толк в совершенном и находила удовольствие в глубочайшем. Устремившись, возвышалась. Часто употребляла порошок из кунжута и облатки из целебного гриба *пахима* кос, а также занималась дыхательной гимнастикой» («Жизнеописание госпожи Вэй с Южного пика» из «*Гу-ши вэнь фан сяо шо*», цит. по: [Чэнь Го-фу, 1985, с. 31]). В школе Небесных наставников она имела титул «виночерпия» (*цзи цзю*). В работе «Дэн чжэнь инь цзюэ» сохранился текст, лежащий в русле доктрины этой школы, авторство кото-

рого приписано Вэй Хуа-цунь — «Изустные наставлений Совершенно-го Правильного единства о том, как излечивать больных и подчинять духов *гуй*» («Чжэн и чжэнь-жэнь коу цзюэ чжи бин чжи гуй») [ДЦ 193, ЯГ 421, цз. 3: 14b–22b]. Вопрос о том, участвовала ли Вэй Хуа-цунь в передачи шанцинских текстов и каким образом она могла что-то передать Ян Си в 364 г., через 30 лет после своего «вознесения», следует признать нерешенным, хотя источники и дают определенный намек к его пониманию: уже будучи среди бессмертных, она «... повелела [своему старшему сыну] Пу передать [шанцинские] методы... *сыту* Ян Си., Сюй Ми и его сыну Юй-фу» [Чэнь Го-фу, 1985, с. 32]. О том, каким образом сама Вэй Хуа-цунь получила шанцинские книги-основы, источники говорят однозначно и определенно. Учителем Вэй Хуа-цунь традиция считает Ван Бао, Совершенного Чистой пустоты (*Цин-сюй чжэнь-жэнь*), ханьского литератора и отшельника, жизнеописание которого также сохранилось [ЮЦЦЦ, цз. 106: 722a–724b; СПЛ, цз. 2: 13b–15a]. В «Предисловии к комментированному перечню книг-основ прямой передачи [с небес] Высшей чистоты» («Шан цин юань тун цзин му чжу сюй») [ЮЦЦЦ, цз. 4: 18–19], которое датируется пятым веком [Офути Ниндзи, 1964, с. 266–267; Офути Ниндзи, 1979, с. 257], читаем: «Во второй год Юань-ши ханьского Сяо-пин-ди (2 г. н. э.), в день *у-у* девятой луны Совершенный из Западного города (*Сичэн чжэнь-жэнь*) вручил тридцать один свиток шанцинских книг-основ (*шан цин цзин*) Ван Бао, Совершенному Чистой пустоты (*Цин-сюй чжэнь-жэнь*), владыке неба Сяо-ю (*Сяо-ю тянь-ван*), и случилось это в горах Янло-шань. В годы царствования цзиньского Чэн-ди (326–342 гг.) Ван Бао вручил [эти книги] Вэй Хуа-цунь, госпоже Южного пика, повелительнице [небес] Пурпурной пустоты, и произошло это в уезде Сю-у области Цзицзюнь» [ЮЦЦЦ, цз. 4: 18с: 1–5].

² Ян Си. — Согласно «Чжэнь гао», Ян Си является первым земным получателем текстов шанцинского откровения. В генеалогии, представленной в «Мао шань чжи», но во многом опирающейся на сведения из «Чжэнь гао», Ян Си считается вторым, после Вэй Хуа-цунь, наставником учения Высшей чистоты (*эр-дай сюань ши*). Он родился в 330 г., из жизни ушел после 371 г. В некоторых текстах из «Дао цзана» упоминается как Ян Си-хэ. Большая часть «Чжэнь гао» составлена из записей, которые делал Ян Си в ходе (или после) своих «встреч» с шанцинскими небожителями. В специальной научной литературе эти «встречи» считаются результатом медиумического транса, что, с нашей точки зрения, требует уточнения, конкретизации и, возможно, пересмотра.

³ Область Ланъе. — В период Лючао ее центр находился на территории совр. Цзянсу, к северо-востоку от Наньцзина, в непосредственной близости от Маошаньских гор.

Ланъеский князь. — Сыма Юй, будущий восточноцзиньский император Цзянь-вэнь-ди (на троне в 371–372), до вступления на престол получил титул князя Гуйцзи (область на территории совр. Чжэц-

зян, центр был в районе современного Шаосина) и князя Ланъе, а впоследствии и звание *сян вана* — первого канцлера с титулом вана. Под титулом князя Гуйцзи он упоминается как покровитель буддизма и тонкий эстет [ЦШ, цз. 9: 71–72; Чэнь Го-фу, 1985, с. 33; Стрикмэн, 1977, с. 41].

⁴ Уездный город Цзюйжун. — Находился на территории совр. Цзянсу, примерно в 50 км. от Наньцзина.

⁵ Сюй Ми и Сюй Хуэй. — Сюй Ми родился в 303 г., а умер около 373 г. «Мао шань чжи» называет его третьим наставником школы Шанцин (*сань-дай чжэнь ши*). В работах Тао Хун-цзина он иногда упоминается по посмертному имени — Му, или Сюй Му. В даосской энциклопедии VI в. «У-шан би яо» он упоминается под титулом, который получил в Ином мире, — Князь бессмертных-сяней (*сянь-хоу*), данный титул впервые был закреплен за ним в работе Тао Хун-цзина «Схема карм и иерархии Совершенных и Одухотворенных» [ЧЛВЕТ, цз. 1: 4а: 1; ЧГ, цз. 20: 12b: 1]. Сюй Хуэй — третий сын Сюй Ми. Он родился в 341 г., а умер около 370 г. В работах Тао Хун-цзина чаще всего фигурирует под детским именем Юй-фу. В даосской традиции, зафиксированной в «Мао шань чжи», считается четвертым шанцинским Наставником (*сы-дай цзун ши*).

⁶ Комендант охранных войск, чиновник при подателе отчетов. — Тао Хун-цзин, а за ним авторы и других даосских текстов (например, 45-й шанцинский наставник Лю Да-бинь в работе «Мао шань чжи» [МШЧ, цз. 10: 6b–9b]), именуют деятелей раннего шанцинского движения по названиям их должностей. Сюй Ми последовательно называется Чжанши («Комендантом»), Сюй Хуэй — Юанем («Канцелярским чиновником»), Сюй Хуан-минь — Чэном («Помощником»).

⁷ Все то, что ныне сохранилось... — Тао Хун-цзин подробно описал сохранившиеся до его времени шанцинские тексты, о чем см. далее: [ЧГ, цз. 20: 2а: 8–10].

⁸ Три почтенных (*сань цзюнь*). — Выражение встречаем и далее [ЧГ, цз. 19: 15b: 1], оно указывает на трех первых, с точки зрения Тао Хун-цзина, земных получателей шанцинского откровения — Ян Си, Сюй Ми и Сюй Хуэй.

⁹ Выделенные курсивом абзацы являются комментарием самого Тао Хун-цзина.

¹⁰ Восточная резиденция. — В период Лючао так называлось присутственное место правителя округа Янчжоу, находившееся в юго-восточной части совр. Наньцзина.

¹¹ Горы Маошань. — Лежат в юго-восточной части совр. Цзянсу, в относительной близости от Цзюйжуна. Первоначально назывались Цзюйцуйшань. Предания гласят, что во времена ханьской империи в этих горах постигали Дао-Путь три брата из рода Мао — Мао Ин, Мао Гу и Мао Чжун. Трое братьев обрели Дао и были наречены титулом «Сань Мао-цзюнь» (Три владыки из рода Мао). Три брата Мао высоко почитаются в шанцинском движении, особенно же — Мао Ин, полу-

чивший в иерархии шанцинских небожителей титул Совершенного Великого начала, Высшего совершенного министра Восточного пика, Управителя судеб [ЧАВЕТ, цз. 1: 3b: 10]. Братья Мао часто «спускались» к Ян Си и передавали ему свои наставления, о чем неоднократно упоминается в «Чжэнь гао».

¹² Претерпел превращение. — Так говорят о даосах, покинувших земной мир. Претерпеть превращение в тайне — т. е. находясь вдали от мирской суеты, в уединении.

¹³ Сюй Хуэй ушел из жизни в 370 г., Сюй Ми — в 376 г. — Источники указывают разные даты жизни обоих Сюев. Далее Тао Хун-цзин приводит все известные ему данные, пользуясь как «Семейными хрониками рода Сюй» («Сюй-ши пу»), так и текстами шанцинских Совершенных, в которых содержатся биографические данные [ЧГ, цз. 20: 4b–14a]. Ранние источники указывают два ряда дат жизни Сюй Ми — 305–376 или 303–373, приемлемой Тао Хун-цзин считает лишь первую [ЧГ, цз. 20: 8b: 5–10; Чэнь Го-фу, 1985, с. 34–35]. Мы же склоняемся к одинаковой их оценке. Сведения о жизни Сюй Хуэя еще более противоречивы [ЧГ, цз. 20: 9b–10b; Чэнь Го-фу, 1985, с. 36], но все же они позволяют заключить, что Сюй Ми родился в 341 г., а умер в 370 г., при этом некоторые сомнения сохраняются в отношении года его ухода из жизни.

¹⁴ Сюй Хуан-минь. — Сын Сюй Хуэя, носил прозвище Сюань-вэнь (Юань-вэнь), биографическую справку о нем находим далее в «Чжэнь гао» [ЧГ, цз. 20: 10b: 6–9]. Хуан-минь родился в пятый год Шэн-пин (361 г.), а ушел из жизни в шестой год Юань-цзя (429 г.). Он был женат на дочери Гэ Вань-аня, приходившегося внуком второму брату Гэ Хуна [ЧГ, цз. 20: 10b: 9]. Мать Хуан-миня — Хуан Цзин-и — вскоре после рождения сына была изгнана мужем Сюй Хуэем и вернулась к своим родителям, после чего, впрочем, быстро вышла замуж вторично. Жизнеописание Сюй Хуан-миня в официальной историографии не зафиксировано, но представлено в даосских источниках: [ЛШЧС, цз. 24: 8a–9a; ЮЦЦЦ, цз. 5: 26–27].

¹⁵ Тексты, которые я приобрел в Цзюйжуне. — Тао Хун-цзин приобрел большую часть рукописей Ян Си и обоих Сюев у даосов, живших в окрестностях Цзюйжуна и в горах Маошань, которые он специально для этого посетил в 488 г., а также у даосов из прибрежных районов Чжэцзяна, где он побывал несколькими годами позже [Стрикмэн, 1979, с. 139–140; ЮЦЦЦ, цз. 107].

¹⁶ Беспорядки в столичной области. — Связаны, видимо, с восстанием Сунь Эня (399–402), проходившего под даосскими лозунгами и охватившего восемь южных областей Китая. После гибели Сунь Эня выступления продолжались под руководством Лу Сюня, мужа младшей сестры Сунь Эня, вплоть до 411 г.

¹⁷ Уезд Шань. — Входил в состав области Гуйцзи и находился на северо-востоке совр. Чжэцзян.

¹⁸ Отец Сюй Ми. — Сюй Фу, сведения о нем Тао Хун-цзин также включил в заключительную часть «Чжэнь гао» [ЧГ, цз. 20: 6а: 6 — 6b: 2]. Сюй Фу был знатным чиновником, известным своими добродетелями. Одно время служил начальником уезда Шань, где, кроме того, нашел убежище во время мятежа Су Цзюня в 327 г.

¹⁹ Старший брат Сюй Ми. — Речь идет о знаменитом отшельнике Сюй Мае (ок. 300–348), в конце своей жизни принявшем прозвище Далеко-странствующий (Юань-ю) [ЦШ, цз. 80: 648]. У Сюй Фу было восемь сыновей [ЧГ, цз. 20: 6b: 3], четвертым из них был Сюй Май [ЧГ, цз. 20: 7а: 2], а пятым — Сюй Ми [ЧГ, цз. 20: 7а: 3]. Далее в «Чжэнь гао» Тао Хун-цзин еще раз упоминает имя Юань-ю [ЧГ, цз. 19: 13b: 3–4] и фиксирует его краткое жизнеописание [ЧГ, цз. 20: 7b–8а]. В работах Тао Хун-цзина Сюй Май чаще всего фигурирует под уважительным наименованием Сянь-шэн («Учитель»). Биография Сюй Мая имеется не только в официальной «Истории Цзинь» [ЦШ, цз. 80: 648–649; Материалы, 1991, с. 94–95], но и в даосских источниках [УШБЯ, цз. 83: 11b: 3; СПЛ, цз. 3: 3b–6а; АШЧС, цз. 21: 12b–14b]. Сюй Май был учеником знаменитого цзиньского отшельника Бао Цина [ДЦИШ, цз. 2: 5а: 6] — фигуры довольно примечательной, но весьма темной, которого традиция признает наставником Гэ Хуна (ок. 284–364) и основателем учения Трех августейших (*сань хуан*). Далее в «Чжэнь гао» читаем, что Сюй Май широко прославился своими деяниями [ЧГ, цз. 19: 13b: 4]. Тем не менее, Тао Хун-цзин, руководствуясь какими-то неизвестными нам соображениями, считает, что в иерархии Иного мира Сюй Май получил только низший ранг и стал лишь земным сянем (*ди сян*) [ЧЛВЕТ, цз. 1: 19b: 4].

²⁰ Ма Лан. — Второе имя — Вэнь-гун, прозвище — Цзы-мин. Его жизнеописание имеется в «Мао шань чжи» [МШЧ, цз. 10: 9b–10b], где он называется пятым шанцинским наставником (*у-дай цзун-ши*). Дунчань в МШЧ фиксируется как Дунгуань: «... Ма, посмертное имя — Лан, второе имя — Вэнь-гун, прозвище — Цзы-мин, родом из Дунгуаня, что в уезде Шань» [МШЧ, цз. 10: 9b].

²¹ Ма Хань. — Носил прозвище Цзы-янь. Младший двоюродный брат по отцовской линии Ма Лана, вместе с которым был хранителем шанцинских текстов. Его жизнеописание имеется в «Мао шань чжи» [МШЧ, цз. 10: 10b–11a], где он назван шестым наставником учения Шанцин. Реконструкция его биографии имеется в: [Чэнь Го-фу, 1985, с. 37–38].

²² Цяньтан. — Город-порт в области Гуйцзи на территории нынешней Чжэцзян, современный Ханчжоу.

²³ Ду Цзин-чань (436–499). — Известный даос и эстет, чья биография сохранилась в официальной историографии [НШ, цз. 75: 539–540]. Близкий друг Тао Хун-цзина [Стрикман М., 1977, с. 43]. Род Ду на протяжении нескольких поколений следовал учению Небесных наставников и собирал вокруг себя многих известных людей эпохи. Прадедом Ду Цзин-чаня был Ду Цзы-гун, прославившийся удивительными

способностями. В «Сун шу» отмечено: «Ду Цзы-гун из Цяньтана был сведущ в даосских магических искусствах, что позволяло ему общаться со светоносно-божественными духами (*лин*). Представители многих знатных семей в восточной части Чжэцзяна и столичные аристократы были у него в учениках и служили ему с величайшим почтением». Ду Цзы-гун, кроме того, был наставником Сунь Тая, дяди Сунь Эня, поднявшего восстание на юге Китая в 399 г. [Маэда Сигэки, 1995, с. 58; Миякава Хисаюки, 1979, с. 83–85].

²⁴ Луский Кун Мо. — Согласно М. Стрикмэну [Стрикмэн, 1977, с. 43–44], это — Кун Мо-чжи, чье жизнеописание фиксирует «Сун шу» [СШ, цз. 93: 711]. М. Стрикмэн приводит интересную деталь, обнаруженную им в «Трипитаке» [ТГТ, т. 50: 492b], — когда Кун Мо-чжи возвращался в Гуанчжоу, в его свите находилась буддийская монахиня. Указание на родину его предков — «из царства Лу» (луский), так же как и его фамильный знак (Кун), вызывают определенные реминисценции, связанные с именем Конфуция, и могут служить отправной точкой размышлений о путях взаимодействия конфуцианской и даосской традиций.

²⁵ Цзиньань. — Область, центр которой находился на территории совр. Фуцзянь в районе Фучжоу.

²⁶ «Да дун чжэнь цзин». — «Истинная книга-основа Великой пещеры» или «Книга-основа Великого проникновения в истинное» (по интерпретации, согласно которой существительное *дун*, «пещера» при использовании в функции предикатива приобретает глагольное значение *тун*, «проникать» [ЮЦЦЦ, цз. 6: 31с: 5]). Один из старейших шанцинских текстов, упоминается практически во всех значительных даосских сочинениях до эпохи Тан [ЧГ, УШБЯ, ДЮМЦ и др.]. В работе «Цзы-ян чжэнь-жэнь нэй чжуань» отмечено, что «Истинную книгу-основу Великой пещеры в 39 главах от Желтого старого владыки центра» («Чжун-ян Хуан Лао-цзюнь да дун чжэнь цзин сань-ши-цзю чжан») получил Совершенный Цзы-ян (полулегендарный отшельник ханьского времени Чжоу И-шань) в горах Чаншань [ЦЯЧЖ, цз. 1: 16b: 10]. В «Дао цзане» сохранилась сунская редакция этого сочинения [ДЦ 16–17, ЯГ 6] в шести цзюанях. Наличие в Даосском Каноне еще трех сочинений под тем же названием, но принадлежащих иным даосским традициям (см. анализ Чэнь Го-фу: [Чэнь Го-фу, 1985, с. 17–19]) позволяет утверждать, что уже в конце периода Лючао существовало несколько текстов под названием «Да дун чжэнь цзин». По крайней мере, Тао Хун-цзин в «Дэн чжэнь инь цзюэ» упоминает два варианта данного сочинения. Ныне этот фрагмент ДЧИЦ утерян, но цитата из него сохранилась в сунском тексте «Шан цин Да дун чжэнь цзин юй цзюэ инь и» [ДЦ 54, ЯГ 104]: «... Во втором разделе рубрики «Книги-основы и жизнеописания» из «Дэн чжэнь инь цзюэ» указано, что «Истинная книга-основа Великой пещеры» ныне имеется в мире в двух вариантах, один — большой..., другой — всего из тридцати девяти главок (*чжан*)... » (цит. по: [ДЦТЯ, с. 81]; также см.: [Чэнь Го-фу, 1985,

с. 18–19)]. Малый вариант «Да дун чжэнь цзина» в тридцати девяти главах — это и есть, надо думать, имеющийся в нашем распоряжении текст, восходящий к раннему шанцинскому движению. Данное сочинение дает описание ритуалов визуализации божеств, находящихся в физическом теле человека [Офути Ниндзи, 1979, с. 256; Стрикмэн, 1977, с. 44; Андерсен, 1979, с. 37; Чэнь Го-фу, 1985, с. 15–16; Даосизм, 1990, с. 82–85; и, особенно — Робине, 1983, с. 394–433]. С течением времени наименование «Да дун чжэнь цзин» стало приобретать собирательное значение и в некоторых контекстах обозначает все ранние шанцинские тексты, относящиеся к генеалогии Ян Си — Сюй Ми — Сюй Хуэя. До нашего времени сохранилась шанцинская книжная опись, в названии которой встречаем выражение «Да дун чжэнь цзин» в этом собирательном значении — «Перечень Истинных книго-основ Великой пещеры, [в соответствии с традицией] Высшей чистоты» («Шан цин да дун чжэнь цзин му») [ФДКЦ, цз. 5: 1а–2а].

²⁷ Получить чин бессмертного-сяня. — Шанцинская традиция утверждала, что бессмертными-сянями не рождаются, и, по большому счету, в них самостоятельно не превращаются — *сянями* назначаются. Обрести способность жить долго, не умирая, и стать *сянем* — это две совершенно разные вещи, на что постоянно указывают ранние шанцинские тексты. В этом отношении, к примеру, показательна судьба некоего Дай Мэна (впрочем, личности довольно известной в даосском движении до эпохи Тан). «Дай Мэн изначально носил фамилию Янь, звался Цзи и имел второе имя Чжун-вэй. В конце правления ханьского Мин-ди (58–75 гг. н.э.) он странствовал по горам Хуайншань и Уданшань, где повстречал Совершенного Пэя...» [УШБЯ, цз. 83: 10b: 6–10]. О том, что случилось далее, читаем в «Чжэнь гао»: «... Совершенный Пэй передал Дай Мэну „Книгу-основу о нефритовых и золотых подвесках“ вместе с формулой-амулетом „Дух камня и сияние золота“, поэтому Дай Мэн мог делать свое тело легким и странствовать без усилий. Он снова и снова обходил славные горы, за день проходя 700 верст. И мест, которые он пересек и переплыл, было множество. Но все равно не стал он бессмертным-сянем» [ЧГ, цз. 14: 6а: 8 — 6b: 2]. На что уже сам Тао Хун-цзин дает следующий комментарий: «Хотя Дай Мэну и передали в пользование „Книгу-основу о нефритовых и золотых подвесках“, но он довольствовался лишь тем, что не умирал, только и всего! Он не получил [чин] святого-бессмертного (*шэнь-сянь*). А все потому, что в постижении принципов вещей был слаб и тяжек на подъем» [ЧГ, цз. 14: 6b: 2]. Иначе говоря, Иной мир в шанцинских текстах — это бюрократическая иерархия, построенная из чиновников-сяней (*сянь-гуань*) разного ранга, о которой, к примеру, довольно подробно рассказывает сочинение конца IV в. «Внутреннее жизнеописание Совершенного Пурпурного света» («Цзы-ян чжэнь-жэнь нэй чжуань») [ЦЯЧЖ, цз. 1: 5а: 7 — 5b: 6]]. Назначение же в эту иерархию сопровождается соответствующей процедурой, включающей, в том числе, и

внесение имени избранного в специальный реестр бессмертных [ЦЯЧЖ, цз. 1: 5b: 9–10; цз. 1: 6b: 1].

²⁸ Фань Е (398–445). — Знаменитый ученый и царедворец цзиньского времени, составитель официальной «Истории Поздней Хань» («Хоу Хань шу»), его биографию, в которой уделяется внимание и сыну Кун Мо — Кун Си-сяню, сохранила официальная китайская историография [СШ, цз. 69: 567–568; НШ, цз. 33: 247–249].

²⁹ «Книга-основа Желтого дворика» («Хуан тин цзин»). — Один из старейших текстов даосской религиозной традиции. Книга под таким наименованием существует в двух вариантах — как «внутренний» текст («Хуан тин нэй цзин цзин») [ЮЦЦЦ, цз. 11–12: 62–89], и как «внешний» текст («Хуан тин вай цзин цзин») [ЮЦЦЦ, цз. 12: 89–100]. «Внешний» текст считается более ранним, его появление связывают с именем великого китайского каллиграфа Ван Си-чжи (303?–361?), чье жизнеописание зафиксировала не только государственная историография [ЦШ, цз. 80: 645–647], но и даосская агиография [СПЛ, цз. 3: 2b–3a]. Сочинение с названием «Хуан тин цзин» упоминается уже в «Баопу-цзы» [БПЦ, цз. 19: 333]. Слова «внешний текст» (букв. «внешняя лучезарность», *вай цзин*, где понятие *цзин* используется в даосском техническом значении и играет существенную роль в ритуалах визуализации божеств собственного физического тела, имея, к тому же, достаточно широкий спектр значений, о чем см.: [Масперо, 1971, с. 588; Андерсен, 1979, с. 60]) появляются в названии сочинения после того, как получает хождение «внутренний» его вариант, хронологически более поздний и связанный, видимо, с шанцинским движением. Согласно даосской традиции, «внутренний» вариант «Хуан тин цзина» даровали Ян Си Совершенные, дабы исправить ошибки и восполнить лакуны, имеющиеся в известном людям сочинении с тем же названием. В даосизме «Книга-основа Желтого дворика» использовалось как руководство по даосским психотехническим практикам визуализации божеств собственного физического тела. Специалисты однозначно утверждают, что данное сочинение действительно была известно до эпохи Тан [Стулова, 1984, с. 242; Стрикмэн, 1977, с. 9–10]. О даосском термине «желтый двор» также см.: [Торчинов, 1994, с. 48–50; Андерсен, 1979, с. 31, 53; Шиппер, 1978, с. 369–370].

³⁰ Чтение вслух. — Существовали строгие методы декламации даосских текстов, поэтому, например, Тао Хун-цзин включил в работу «Дэн чжэнь инь цзюэ» сочинение под названием «Методы декламации Книги-основы Желтого дворика» («Сун 'Хуан тин цзин' фа») [ДЧИЦ, цз. 3: 1a–5b; Стрикмэн, 1977, с. 45].

³¹ Ван Лин-ци. — Иных сведений о нем не имеем. Другие источники [ЮЦЦЦ, цз. 6; ДЧИШ, цз. 2] лишь повторяют, дословно или в сокращенной форме, данные Тао Хун-цзина. Анализ побудительных мотивов, которые двигали Ван Лин-ци, представлен в: [Стрикмэн, 1977, с. 19–27].

³² Гэ Чао-фу. — Внучатый племянник знаменитого даоса и алхимика цзиньского времени Гэ Хуна, реальный основатель даосской школы Линбао (Духовной драгоценности). В дальнейшем учение Линбао получило мощный импульс в своем развитии благодаря деятельности Лу Сю-цзина (406–477) — даосского ученого, библиографа и кодификатора даосского ритуала. Движение Линбао, развернувшееся на юге Китая в 5–6 веках, во многих чертах было сходно со школой Шанцин, но, тем не менее, оба эти даосских направления развивались, надо думать, в относительной независимости друг от друга, хотя некоторые достаточно ясные векторы их взаимодействия можно видеть и на примере деятельности Ван Лин-ци [ЧГ, цз. 19: 11b–12a]. Кроме сочинений, созданных Гэ Чао-фу, но оцениваемых традицией как откровение его предка Гэ Сянь-гуна (Гэ Сюаня), корпус линбаоской литературы включил и целый ряд фрагментов (и текстов), которые хронологически являлись более ранними по сравнению с текстами Гэ Чао-фу. Эта часть линбаоского канона, оцениваемая традицией как откровение Изначального Небесного достопочтенного (*Юань-ши тьянь-цзуня*), сформировалась вокруг «Книги-основы Пяти формул-амулетов Духовной драгоценности» («Лин бао у-фу цзин»), известной еще Гэ Хуну и его наставнику Чжэн Иню [БПЦ, цз. 12: 229; цз. 19: 333]. Историческое появление линбаоского книжного собрания приходится на рубеж 4–5 веков: «... Гэ Чао-фу в конце эры *Лун-ань* (397–401 гг.) цзиньского [Ань-ди] передал [книги-основы Духовной драгоценности] даосам Жэнь Янь-цину и Сюй Лин-ци, [после чего] они стали известны в мире...» [ДЦИШ, цз. 2: 6b: 8–9]. Точную дату появления этих текстов — 397 г., которую встречаем в некоторых источниках и исследованиях [ЮЦЦЦ, цз. 6: 33a: 4; Стрикмэн, 1977, с. 19], мы не считаем убедительной, поскольку она отсутствует в раннем источнике («Дао цзяо и шу»), послужившем основой всех последующих описаний истории школы Линбао. О движении Линбао подробнее см.: [Офути Ниндзи, 1974, с. 33–56; Чэнь Го-фу, 1985, с. 67–68; Кальтенмарк, 1960, с. 559–588; Бокенкамп, 1983, с. 434–480].

³³ Высшие книги-основы (*шан цзин*). — Данным термином (наряду с понятием «истинные книги-основы», «книги-основы Совершенных», *чжэнь цзин*) Тао Хун-цзин последовательно обозначает подлинные тексты шанцинской традиции. В 19 цзюани «Чжэнь гао», например, понятие *шан цзин* использовано 5 раз, а *чжэнь цзин* — 10 раз.

³⁴ Невзирая на ненастную погоду, дождь и стужу... — В оригинале использована традиционная китайская метафора (*дун лу шуан сюэ*, в именной функции букв. обозначающая — «мороз, роса, иней, снег»), которая указывают на тяготы, невзгоды или затруднительные обстоятельства.

³⁵ Ван Лин-ци возликовал, получив книги-основы... — При переводе данной фразы мы отошли от разметки, предложенной в тексте «Чжэнь гао» из «Цун шу цзи чэн» [ЧГ, II, цз. 19: 243: 15], и взяли за основу вариант разметки Чэнь Го-фу [Чэнь Го-фу, 1985, с. 21].

³⁶ Ван Бао. — В шанцинской традиции Ван Бао считается наставником Вэй Хуа-цунь. В «Юнь цзи ци цян» имеется его жизнеописание (цз. 106). Согласно данным Тао Хун-цзина, Ван Бао составил чудодейственный эликсир бессмертия «Ван-цзюнь хун-дань» («Радужная пилюля почтенного Вана») [ЧГ, цз. 14: 8b: 3]. Ван Бао считается правителем первого из десяти главных «небес-пещер» (*дун тянь*) — неба Сяо-ю, которое также называется Небом Чистой пустоты (*цин сюй тянь*) [ДЦ 152, ЯГ 302, цз. 4: 13b: 7]. Последний термин объясняет титул Ван Бао — Совершенный [с неба] Чистой пустоты. Агиографическое сочинение, посвященное Ван Бао — «Внутреннее жизнеописание Совершенного [с небес] Чистой пустоты господина Вана» («Цин-сюй чжэнь-жэнь Ван-цзюнь нэй чжуань») — фиксируют библиографические трактаты из «Суй шу», «Цзю Тан шу», «Синь Тан шу» и «Сун ши», причем его автором указывается Вэй Хуа-цунь [Чэнь Го-фу, 1985, с. 12].

³⁷ Перечни текстов из жизнеописаний Совершенных. — Жизнеописания Совершенных, появившиеся в раннем шанцинском движении, включали перечни текстов, которые были, якобы, дарованы им небожителями. Примером может служить книжная опись из сохранившегося до нашего времени сочинения «Внутреннее жизнеописание Совершенного Пурпурного света» [ЦЯЧЖ, цз. 1: 15a-16b]. Согласно бытовавшим в даосской среде представлениям, потаенные книги первоначально появились на небесах, а затем — в нужное время и в нужном месте — передавались в мир людей. Перечень таких книг также находим в тексте «Описание книг-основ Высшей чистоты» («Шан цин цзин шу») [ЮЦЦЦ, цз. 4: 20-21]: «... И вот господин Ван [Бао], Совершенный Чистой пустоты, повелел тогда своим девам Хуа Сань-тяо и Ли Мин-юнь вскрыть заоблачные кладовые, открыть нефритовые книжницы и достать [оттуда] тридцать один свиток книг-основ, [среди которых были] — «Драгоценные письма Высочайшего» (*Тай-шан бао вэнь*), «Потаенные записи Восьми безыскусностей» (*Ба су инь шу*), «Истинная книга-основа Великой пещеры» (*Да дун чжэнь цзин*), «Пурпурные письма и светоносно-божественные книги» (*Лин шу цзы вэнь*), «Плавающий луч пурпурного перехода [на берег Спасения] по Восьми путям» (*Ба дао цзы ду янь гуан*), «Дух камня и яшмовая кобыла» (*Ши цин юй ма*), «Тигровые письма божественных Совершенных» (*Шэнь чжэнь ху вэнь*), «Высокие сяни возносятся к Сокровенному» (*Гао сянь юй сюань*) и другие тексты. Все это когда-то даровал [ему] Совершенный Южного предела (*Нань-цзи чжэнь-жэнь*) и Совершенный из Западного города почтенный Ван [Фан-пин] (*Сичэн Ван-цзюнь*), когда он повстречал их в горах Янлошань. Ныне же Ван Бао передал их госпоже [Вэй] в уезде Сю-у области Цзицзюнь. Божественный князь Рассветной долины (*Ян-гу шэнь-ван*) отдельно передал госпоже [Вэй] «Внутреннюю книгу-основу Желтого дворика» (*Хуан тин нэй цин цзин*), а почтенный Чжан, Совершенный Правильной единицы (*Чжэн и чжэнь-жэнь Чжан-цзюнь*) (т. е. Чжан Дао-лина. — С. Ф.), в свою очередь передал [ей] еще и «Методы приведения в надлежащий

порядок жизненной силы и укрощения духов *гуй*» (*Чжи цзин чжи гуй фа*). Все, что передали госпоже [Вэй] за это время, не ограничивается только 31 свитком. Все книги, [которые оказались] у нее, отмечены в жизнеописаниях (выделено мной. — С. Ф.), и указать все их [сейчас] — одну за другой — невозможно. Вот таким образом шанцинские книгоосновы пришли в мир людей» [ЮЦЦЦ, цз. 4: 21а: 18 — 21b: 7].

³⁸ Плата за передачу (*гуй синь*). — Иероглиф *гуй* по данным авторитетного китайского словаря [Большой словарь иероглифов, с. 1515] используется преимущественно в даосских текстах и указывает на вознаграждение, вносимое адептом в залог нерушимого союза с высшими силами. *Гуй*, таким образом, является вкладом со стороны посвящаемого в даосские тайны; другая договаривающаяся сторона — высшие силы, от имени которых действует наставник — представляет адепту тайны учения, изложенные в конкретных текстах, и гарантирует его высокий статус в Ином мире. Такой договор, олицетворением которого является сакрализированный взнос *гуй*, носил название «чистого союза» (*цин юэ*), вводил ученика в разряд посвященных и обязывал строго блюсти тайну полученных знаний и текстов. Один из ранних даосских сводов правил, хорошо известный шанцинскому движению, — «Пресветлый кодекс Четырех пределов» («Сы цзи мин кэ») [ДЦ 77–78, ЯГ 184, цз. 3] — подробно разъясняет порядок проведения данного ритуала и размер взноса *гуй* при передачи каждого конкретного текста. М. Стрикмэн, кроме того, обнаружил в «Юнь цзи ци цянь» (цз. 74) подробные предписания по проведению данного ритуала. Как считает М. Стрикмэн, ритуальные подношения, широко практиковавшиеся в раннем движении Шанцин, заменили ритуал кровавых жертвоприношений (*инь сы*), способствовали утверждению института даосских священнослужителей и их легитимной монополии на полученное свыше откровение, и, тем самым, являлись важным фактором институционализации даосского религиозного движения [Стрикмэн, 1977, с. 46, 22–27].

³⁹ Ствол и его ветви спутались. — Букв. «ветви и листья спутались». Насколько мы понимаем, речь идет о подлинных текстах шанцинской традиции, принадлежащих Сюй Хуан-мину, которые названы в нашем переводе «стволом» (в оригинале — «ветви»), и подделках Ван Лин-ци. Поскольку сочинения Ван Лин-ци являлись производными от аутентичных текстов шанцинского откровения и были созданы на их основе, постольку мы сочли возможным обозначить их как «ветви» (в оригинале — «листья»).

⁴⁰ Чжу Сэн-пiao. — Это имя встречаем и далее [ЧГ, цз. 20: 1а: 5], где сказано, что он с группой даосов, возглавляемых Гу Хуанем, трудился над составлением первого собрания шанцинских текстов. Как отмечает М. Стрикмэн, род Чжу был породнен с семьей Гу, из которой вышел Гу Хуань [Стрикмэн, 1977, с. 46].

⁴¹ Чу Бо-юй (394–479). — Известный отшельник своего времени. Более десяти лет жил в горах Шань (в обл. Гуйцзи на тер. совр. Чжэ-

цзян, в районе. Шаосина). Специально для него южноциский Сяо-дао-чэн (Гао-ди, на троне с 479 по 482 гг.) построил скит «Уединенная обитель Великого благоденствия» (*Тайпингуань*) в горах Байшаньшань (в районе совр. Наньцзина). Жизнеописание Чу Бо-юя фиксирует государственное историописание [НЦШ, цз. 54: 285; НШ, цз. 75: 537].

⁴² Хунънун. — Область, центр которой находился на западе совр. Хэнань в районе г. Линбао. Согласно разметки «Чжэнь гао» в «Цун шу цзи чэн» (*Хун-нун Ян Си-лун / ань-хэ сы нянь гэн-цзы суй...*), в данной фразе девиз правления назван *Ань-хэ*, а имя собственное — Ян Си-лун, соответственно, ее следует читать следующим образом: «В четвертый год *Ань-хэ*, прошедший под знаками *гэн-цзы*, Ян Си-лун из Хунънуна...» [ЧГ, II, цз. 19: 244: 3]. Мы посчитали предлагаемую фразовую разбивку ошибочной, поскольку знаки *гэн-цзы* соответствуют четвертому году Лунань, в то же время девиза правления *Ань-хэ* китайская история данного времени не знает. Исходя из этого, можно предположить, что иероглиф *хэ* в данной фразе появился по ошибке и является излишним, а знак *лун* — относится не к имени собственному, а к девизу правления. М. Стрикмэн предлагает считать *хэ* частью имени — Ян Си-хэ [Стрикмэн, 1977, с. 47], Чэнь Го-фу читает имя как Ян Си-лун [Чэнь Го-фу, 1985, с. 21]. Оба толкования мы считаем в равной степени правомерными, но не достаточно убедительными. Сведениями о человеке с одним из данных имен в истории даосизма периода Лючао мы не располагаем. Суммируя все это, мы сочли возможным признать иероглиф *хэ* в названии эры правления ошибочным, а в имени собственном указать лишь фамильный знак (некто Ян). Последнее издание ЧГ, подготовленное профессором Мугитани Кунио, предлагает иную фразовую разбивку [ЧГ, III, цз. 19: 12а: 6], отличную от «Цун шу цзи чэн», и которая подтверждает наше предположение.

⁴³ Тайный союз (*инь мэнь*). — В отличие от «чистого союза» (*цин юэ*), он не предполагал получение текста через учителя и, тем не менее, указывал на его легитимное, санкционированное свыше приобретение. Как отмечал М. Стрикмэн, этот термин использовался в тех случаях, когда, видимо, необходимо было оправдать случайное или не соответствующее нормам приобретение текста человеком, чья репутация и моральные принципы не подвергаются сомнению [Стрикмэн М., 1977, с. 47].

⁴⁴ Хайлин. — Область на юге Цзянсу, административный центр располагался в районе совр. Тайчжоу.

⁴⁵ По уходу из жизни Ян Си. — После 386, 387 или 388 года. Далее Тао Хун-цзин отмечает: «В „Чжэнь гао“ сказано, что Ян Си должен был покинуть мир в год под циклическими знаками *бин-суй*, т.е. в двенадцатый год Тай-юань» [ЧГ, цз. 20, с. 254: 1]. Из этого следует, что Тао Хун-цзин считает годом смерти Ян Си 386 или 387 г., поскольку знаки *бин-суй* приходятся не на двенадцатый, а на одиннадцатый год Тай-юань, что соответствует 386 году в европейской хронологии. В «Дао цзяо и шу» встречаем еще одну дату: «[Ян] Си... в три-

надцатый год Тай-юань (388 г.) цзиньского Сяо-у-ди вознесся на [небеса] бессмертных» [ДЦИШ, цз. 2: 5а: 5].

⁴⁶ Не все подделки были созданы Ван Лин-ци. — Это свидетельствует, что было отмечено еще М. Стрикмэном, об активном и целенаправленном смещении традиций Линбао и Шанцин, происходившем в начале V века [Стрикмэн, 1977, с. 47].

⁴⁷ Цзяндун. — Букв. «к востоку от Янцзы», — земли южнее Янцзы по ее нижнему течению восточнее г. Уху.

⁴⁸ Внешние районы за Янцзы. — Речь идет о северных территориях Китая, которые в годы жизни Тао Хун-цзина находились во власти кочевников.

⁴⁹ Ван Лин-ци было велено создать и распространить эти тексты. — Насколько мы понимаем, Тао Хун-цзин отнюдь не осуждает деятельность Ван Лин-ци, что заметно даже на лексическом уровне — при его характеристике он не использует слова с негативной эмоционально-оценочной нагрузкой. Комментируемая фраза, как нам думается, как раз и объясняет, почему Тао Хун-цзин, столь подробно рассказывающий о деятельности Ван Лин-ци, отнюдь не фиксирует своей отрицательной оценки к нему. Как нам представляется, он оценивает деятельность Ван Лин-ци примерно так же, как и получение текстов посредством «тайного союза» (*инь мэн*) или же «согласно предопределению судьбы» (*инь юань*). Способ *инь юань* также предполагал получение текста не от учителя и без совершения нормативного ритуала, но в благих целях [Стрикмэн, 1977, с. 47]. О *инь юань* читаем далее в «Чжэнь гао»: «В Юнсине жила одна семья по фамилии Цзе. Когда-то ее члены гостеприимно приняли у себя молодого господина Сюя (т. е. Сюй Хуан-миня. — С. Ф.) и, к тому же, получили [от него] несколько совсем небольших разрозненных текстов. Позже даоска с гор Цзиншань Фань Мяо-ло по предопределению судьбы (*инь юань*) получила один из их текстов — “Методы из дворца Фэнгун” (*Фэн-гун ши*), в одной цзюани, в записи рукой Ян [Си]» [ЧГ, цз. 20: 4а: 6–8].

⁵⁰ ... Совершенные передали (*чжэнь шоу*). — Возможный вариант перевода — «... [тексты] истинной передачи». Понятие «книги истинной передачи» или «книги, которые передали Совершенные» подразумевает передачу текстов непосредственно небожителями и указывает на легитимное и монопольное право получателя распоряжаться ими. Попутно вспомним, что «Чжэнь гао» безоговорочно признает получателями шанцинских текстов лишь Ян Си, Сюй Ми и Сюй Хуэя, хотя в некоторых ранних источниках [ДЦИШ, цз. 2] в их число также включены Сюй Май и Бао Цзин.

⁵¹ При хорошем течении и попутном ветре — и тысяча ли не расстояние (*чэн ло сян фэн / цянь ли эр чжи*). — При достаточно ясном «внешнем смысле» фразы, мы все же затрудняемся однозначно определить ее значение. Позволим лишь предположить, что она указывает на благоприятные обстоятельства, обусловленные объективными причинами, которые и вызвали столь широкую известность

компиляций Ван Лин-ци. При такой интерпретации фраза приобретает связь с предыдущим замечанием Тао Хун-цзина: «...поэтому Ван [Лин-ци] и было велено [Иным миром] создать и распространить эти тексты» [ЧГ, цз. 19: 12а: 10]. Похоже, что мы еще раз встречаем указание на заинтересованность мира небожителей в деятельности Ван Лин-ци, что безусловно оправдывает его.

⁵² Цай Май. — Вслед за Чэнь Го-фу [Чэнь Го-фу, 1985, с. 21] мы полагаем, что речь идет не о личном имени, а об указании на человека, о котором известно лишь то, что он продавал овощи (*цай май* — «торговец овощами»). Синтаксическая структура фразы, вводящей неопределенный субъект, подтверждает данное предположение. *Ю ю цай май чжэ* буквально означает: «Кроме того, был некий торговец овощами...». Анализ данных конструкций см. в: [Никитина, 1982, с. 112].

⁵³ Жун-ди, старший сын Сюй Хуан-миня. — Тао Хун-цзин приводит о нем сведения далее в «Чжэнь гао»: «... в двенадцатый год Юань-цзя (435 г.) он ушел из жизни. Сколько ему было тогда лет — неизвестно. У него была дочь, которую звали Дао-юй, она родилась в первый год Лун-ань (397 г.), прошедший под знаками *дин-ю...*» [ЧГ, цз. 20: 10b: 10].

⁵⁴ Вернулся в родные места. — Т. е. в Цзюйжун.

⁵⁵ Жун-ди... потребовал вернуть книги. — Как видно из предыдущего изложения, сын Сюй Хуан-миня имел все права на тексты своего отца. Вслед за М. Стрикмэном мы полагаем, что если бы Жун-ди проявил настойчивость, он вполне мог бы их вернуть [Стрикмэн, 1977, с. 49].

⁵⁶ Сюй по прозвищу Далеко-странствующий (*Юань-ю*). — Юань-ю, Далеко-странствующий — прозвище Сюй Мая.

⁵⁷ Ван Хуэй-лан. — Имя упоминается еще раз в «Чжэнь гао» [ЧГ, цз. 20: 4а: 4] и по другим источникам нам неизвестно.

⁵⁸ Достопочтенный Хэ. — Хэ Дао-цзин, о нем см. далее [ЧГ, цз. 19: 14а: 5 — 14b: 6].

⁵⁹ Драгоценные книги-основы (*цзин бао*). — Букв. — «сокровищница книг-основ», «книжная драгоценность». Примечательное словоупотребление, содержащее намек на буддо-даосское взаимодействие, поскольку легко соотносится с калькой буддийского термина *triratna* — *сань бао*, «три драгоценности». Заимствование даосами буддийских терминов зачастую сопровождалось их адаптацией к национальной почве китайской культуры и изменением их первоначального содержания. Если в буддизме, к примеру, термин «три драгоценности» обычно указывал на Будду, Дхарму и Сангху, то в раннем даосском религиозном движении он чаще подразумевал учение (*дао бао*), тексты (*цзин бао*) и наставника (*ши бао*) [ДЦИШ, цз. 1: 8b: 3–4].

⁶⁰ Шаньинь. — Современный Шаосин в пров. Чжэцзян.

⁶¹ Две описи (*эр лу*). — Тексты не поддаются однозначной идентификации, хотя в предыдущей части «Чжэнь гао» мы также находим данный термин [ЧГ, цз. 19: 4а: 5]. Сочинения с классификационным

термином «опись» (лу) встречаются у Тао Хун-цзина неоднократно, что было отмечено еще М. Стрикмэном [Стрикмэн, 1977, с. 50–51]. Например, мы несколько раз встречаем некую «Синюю опись» («Цин лу») [ЧГ, цз. 19: 2b: 1; 20: 12b: 8], содержащую сокрытые пророчества о клане Сюй, а также, как указывал М. Стрикмэн, «Синюю опись на белых дощечках» («Бай цзынь цин лу»), которая, согласно тексту мессиянской направленности «Шан цин Хоу шэн дао-цзюнь ле-цзи» («Летопись деяний Совершенномудрого и Праведного владыки грядущего, [в соответствии с традицией] Высшей чистоты») [ДЦ 198, ЯГ 442, цз. 1: 8b–9a], содержала перечень потаенных книг и рангов небесного чиновничества, а также «Опись Яшмового сокровенного» («Юй сюань лу», цз. 19), содержавшую формулы-амулеты фу. Эти тексты, видимо, считались прежде небесными книгами, получатели которых заранее приобретали чины в иерархии Иного мира, а при жизни пользовались защитой духов-охранителей этих книг — тех самых нефритовых дев в голубом одеянии, которых могла лицезреть жена Ма Лана (о чем см. выше: [ЧГ, цз. 19: 14a: 1]).

⁶² Записал историю книг-основ Совершенных... — Похоже, что комментируемый фрагмент указывает на самую раннюю библиографическую опись шанцинских текстов, о которой, к сожалению, нам более ничего не известно.

⁶³ Шифэн. — Район в совр. Чжэцзян, на территории уезда Тяньтай.

⁶⁴ Методы Пэн-цзу и Су-ньюй. — Методы психо-сексуальной гигиены, которые ведут свое начало, согласно традиции, от легендарных бессмертных Пэн-цзу и Чистой девы Су-ньюй. В эпоху Хань (III в. до н. э. — III в. н. э.) эти методы также были известны под названием «искусство внутренних покоев» (*фан-чжун шу*). В «Истории [Ранней] Хань» («Хань шу») перечисляются восемь текстов данного направления общим объемом 186 цз. [ХШИВЧ, с. 71]. Хотя данные методы не являются по своим генетическим истокам даосскими, но, как считают специалисты, их в той или иной степени использовали и последователи даосской религии [Стейн, 1979, с. 65]. Гэ Хун, например, воспринимал «искусство внутренних покоев» одним из путей приобщения к бессмертию, хотя и не самым главным [БПЦ, с. 149, 333–334; Торчинов, 1993 (II), с. 117–135]. Среди образованной элиты китайского общества «искусство внутренних покоев» лишь с течением времени стало восприниматься одним из направлений даосизма, о чем свидетельствуют библиографические трактаты — появившаяся в 523 г. «Семи-членная опись» («Ци лу») Жуань Сяо-сюя (жизнеописание которого см. в: [АШ, цз. 51: 251], а предисловие к его книжному перечню — в «Трипитаке»: [ТГТ, том 52, № 2103, с. 108–111; Меньшиков, 1988, с. 165–169]) и «Каталог всех книг-основ монастыря Сюаньдугуань» («Сюаньдугуань и-це цзин му-лу»), составленный в 570 г. [Меньшиков Л. Н., 1988, 197–201]. Тем не менее, преувеличивать роль сексуальных практик в даосизме вряд ли стоит, несмотря на многочисленные и очень резкие выпады буддистов (например, в «Гуан хун мин цзи»), обвиняв-

ших последователей даосизма в распушенности и следовании искусству «Пэн-цзу и Су-ньюй». Очень похоже, что такого рода обвинения являлись одним из надуманных аргументов в антидаосской кампании, развернутой буддистами. По крайней мере, комментируемый фрагмент свидетельствует, что организованные даосские школы эпохи Лючао весьма критично относились к этим методам, оценивая их как «низшее учение» (ся цзяо), несопоставимое с тем, чему учат высшие книги-основы (шан цзин). Как думается, «искусство внутренних покоев» необходимо рассматривать не как часть даосизма, а как одно из направлений древнекитайской медицины, которое если и входило в парадигму даосской религии, то лишь на ее внеинституциональном уровне либо же — в некоторых конкретных даосских движениях — в качестве периферийного или маргинального элемента доктрины. В старом китайском обществе «искусство Пэн-цзу и Су-ньюй» было хорошо известно, о чем свидетельствует классическая китайская литература. Методы такого рода были широко распространялись в определенных социальных группах, но для характеристики данных групп вряд ли применим конфессиональный признак. Дж. Нидэм, например, отмечал, что в середине двадцатого века этим методам все еще следовало более половины мужчин и женщин Сычуани [Нидэм Дж., 1956, с. 147], которые, отметим мы, идентифицировали себя в качестве даосов не в большей степени, чем в качестве конфуцианцев. О психосексуальных практиках также см.: [Стулова, 1984; Торчинов, 1999].

⁶⁵ Гу Хуань (420?–483?) — известный ученый и даосский деятель эпохи Лючао. Далее Тао Хун-цзин описывает его деятельность по созданию работы «Стезя Совершенных» («Чжэнь цзи») [ЧГ, цз. 20: 1а]. Биографию Гу Хуаня, вместе со значительными фрагментами его работы «Рассуждение о китайцах и варварах» («И ся лунь») сохранили страницы официальной историографии [НЦШ, цз. 54: 285–287; НШ, цз. 75: 537–539; Материалы, 1991, с. 117–121], которые подтверждают, что Гу Хуань почитал учение Хуан-ди и Лао-цзы, был мастером в объяснении книг натурфилософов (инь-ян шу) и преуспел в нумерологии (шу шу). Вскоре после 465 г. Гу Хуань удаляется в горы Шаньшань, где с группой последователей составляет первое комплексное собрание текстов шанцинского «откровения». Он собрал воедино тексты прямой передачи от Ян Си, Сюй Ми и Сюй Хуэя, сделал их точные копии, а получившуюся работу назвал «Стезя Совершенных». Позже эта работа послужила образцом для Тао Хун-цзина при составлении им «Чжэнь гао». Примерно в те же годы Гу Хуань составил и сочинение «И ся лунь» (некоторые специалисты датируют его появление 467 г. [Кобаяси Масаёси, 1995, с. 20]), в котором мы находим, видимо, первое использование термина дао цзяо (даосизм) для названия идеологии, типологически сравнимой с фо цзяо (буддизмом) и жу цзяо (конфуцианством). О Гу Хуане также см.: [Стрикмэн, 1977, с. 31–34; Стрикмэн, 1979, с. 140]. В «Дао цзане» сохранился обширный комментарий на «Даодэцзин», приписываемый Гу Хуаню: [ДЦ 404–406, ЯГ 710].

⁶⁶ Наставник в законе Чжун И-шань. — В оригинале сказано: «... нюй-ши Чжун И-шань», букв. — «женщина-наставница Чжун И-шань»; однако в другом пассаже [ЧГ, цз. 20: 4а: 1] Тао Хун-цзин называет эту личность «наставником в законе», *фа-ши*. Надо думать, в одном из этих фрагментов произошла ошибочная замена иероглифов — либо *нюй*, либо *фа*. Мы склонны читать *нюй-ши* как *фа-ши* («наставник в законе»), хотя и не настаиваем на безоговорочности предложенной интерпретации.

⁶⁷ Яньгуань. — Уездный город на территории совр. Чжэцзян.

⁶⁸ Петиции в Небесную иерархию (*чжан*). — Элемент ритуала, связанного с культом трех Небесных чиновников (*сань гуань*). Эта культовая практика была широко распространена в движении Чжан Дао-лина. Верующие отправляли на небеса петиции, обращаясь к трем Небесным чиновникам с покаянными просьбами — об избавлении от недугов, об оказании помощи при затруднительных обстоятельствах и т. п. Тексты с классификационным термином «петиции» были столь широко распространены, что сформировали отдельную рубрику в Даосском Каноне («Дао цзане») — «доклады и послания» (*бяо цзоу*) [ЮЦЦ, цз. 3: 13b: 19] или «петиции и доклады» (*чжан бяо*) [ДЦИШ, цз. 2: 14b: 7]. Оценка «петиций» даосским самосознанием представлена в: [СМДИ, цз. 1: 18a–18b].

⁶⁹ Формулы-амулеты (*фу*). — Заклинательные тексты, записанные сложными знаками, которые скорее напоминают древние узоры или триграммы «Книги Перемен» («И цзин»), нежели обычные письменные, и остаются непонятными для тех, кто не владеет особым искусством их прочтения. Формулы-амулеты служили своеобразными оберегами, защищающими и помогающими изгонять нечисть, что связано с их сакральной функцией — в даосском сознании они являлись средством соединения высшего (небесного) и профанного (земного) и, соответственно, тем орудием, которое в умелых руках открывало сверхъестественные возможности. Описания даосских формул-амулетов встречаем уже в «Книге-основе Великого благоденствия» («Тай пин цзин») и «Баопу-цзы» [ТПЦ, 1960, с. 473–509; БПЦ, 1985, с. 309–314]. Формулы-амулеты активно использовались в движении Чжан Дао-лина, но не в меньшей степени они были распространены и в религиозных движениях китайского юга, в т. ч. и в школе Шанцин. В «Дэн чжэнь инь цзюэ» [ДЧИЦ, цз. 3: 11b–14a] сохранилось руководство по составлению формул-амулетов и петиций, что впервые было отмечено М. Стрикмэном [Стрикмэн, 1977, с. 52]. Формулы-амулеты сформировали одну из рубрик «Дао цзана» — «чудесные формулы» (*шэнь фу*) [СМДИ, цз. 1: 10b–11b; ДЦИШ, цз. 2: С. 14b]. Попутно отметим, что в школе Небесных наставников использование «формул-амулетов» имело свою специфику, выражавшуюся в их соотношенности с реестрами *лу* и их особой ролью в церемонии посвящения [Шиппер, 1978, с. 374–381]. Изучением истоков даосских формул-амулетов занималась А. Зайдель и японские ученые [Маэда Сигэки, 1995, с. 62–63].

⁷⁰ Цзясин. — Уезд, находившийся на территории совр. Чжэцзян.

⁷¹ Шу Цзи-чжэнь. — В «Дао цзяо и шу» он назван Шу Сяо-чжэнем [ДЦИШ, цз. 2: 5b: 4], в то время как в «Чжэнь гао» [ЧГ, цз. 19: 15a: 2], в «Предисловии к комментируемому перечню книг-основ прямой передачи с небес Шанцин» («Шан цин юань тун цзин му чжу сюй») [ЮЦЦ, цз. 4: 19a], а также в работе «Генеалогия Совершенных» («Чжэнь си») [ЮЦЦ цз. 5: 27b] он упоминается как Шу Цзи-чжэнь. Источники почти ничего не сообщают о нем. Известно лишь, что Шу Цзи-чжэнь был родом из Цзясина (совр. Чжэцзян), служил придворным даосом (*хоу-тан дао-ши*) и был близко знаком с ранее упомянутым Лоу Хуэй-мином. Даосские тексты, которые собрал Шу Цзи-чжэнь, впоследствии перешли к Лу Сю-цзину [ЮЦЦ, цз. 5: 27b: 13–14; ЧГ, цз. 19: 15a: 9]. Кроме того, в «Чжэнь си» отмечено, что после смерти Ма Лана Шу Сяо-чжэнь помогал его сыну Ма Хуну следить за шанцинскими текстами, выказывая глубокое к ним почтение [ЮЦЦ, цз. 5]. Поскольку «Чжэнь си» составлена во второй половине танской эпохи, и в более ранних источниках такие сведения отсутствуют, похоже, что они являются произвольным добавлением автора «Чжэнь си» Ли Бо (не путать с великим танским поэтом!).

⁷² Цзин-хэ. — Короткая эра царствования лясунского Лю Цзы-е (Цянь-фэй-ди), пришедшаяся на 465 г. В данном случае текст называет императора по девизу его правления, букв.: «... Цзин-хэ был уже безумен» (*Цзин-хэ цзи чан-куан*) [ЧГ, цз. 19: 15a: 3].

⁷³ «Формула-амулет, щедрая и величественная» (*Хо ло фу*). — Текст с подобным названием имеется в дошедшем до нас «Дао цзане» — «Шан цин хо ло ци юань фу», «Щедрая и величественная формула-амулет семи начал, [в соответствии с] традицией Высшей чистоты» [ДЦ 185, ЯГ 392]. Понятие «семь начал» указывает на астральные объекты, почитаемые как в даосизме, так и в официальной космографии [ХХШ, цз. 13: 155b]. Китайские специалисты считают, что наиболее ранняя часть данного текста была создана в период Лю-чао [ДЦТЯ, с. 291]. М. Стрикмэн отмечал, что «Хо ло фу» была связана с астральной символикой и предназначалась для странствий по звездам [Стрикмэн, 1977, с. 53]. Видимо, речь идет об «отправке» божеств из собственного физического тела к их двойникам или патронам на звезды центральной области звездного неба. Отметим, что это весьма популярный в даосизме текст. Чэнь Го-фу, например, удалось обнаружить в «Дао цзане» по меньшей мере шесть сочинений, которые включают даосские *фу* с таким названием (*Хо ло ци юань фу*) [Чэнь Го-фу, 1985, с. 281].

⁷⁴ Парк Хуалинь (*Хуалиньюань*). — Находился в Цзянькане (совр. Наньцзин). Об организации в этом парке диспутов с участием даосов упоминает «Сань дун чжу нан» в пассаже, также посвященном Лу Сю-цзину [СДЧН, цз. 2: 6a: 6–9].

⁷⁵ Передача рукописей в его частную резиденцию. — Букв. «перевести в частное учреждение» (*чу сы се*); понятие *сы се* («частное уч-

реждение», «личное присутственное место») мы понимаем как заведение, аналогичное *гун гуань* — «частной уединенной обители под государственным попечением».

⁷⁶ Лу Сю-цзин (406–477). — Знаменитый ученый даос эпохи Лю-чао, вошел в историю даосизма как реформатор и систематизатор даосского ритуала, а также как создатель классификационной основы «Дао цзана». Много странствовал по стране, из своей уединенной обители в горах Лушань (север совр. Цзянси) Лу Сю-цзин вернулся по настоятельному «призыву» люсунского Мин-ди в 467 г. [СДЧН, цз. 2: 5а: 9]. Наиболее репрезентативные источники, отражающие его биографию, — это «Юнь цзи ци цянь» [ЮЦЦЦ, цз. 5: 27] и «Всеобщее зеркало праведников и бессмертных минувшего, воплотивших Дао-Путь» [ЛШЧС, цз. 24: 9а–12а], а наиболее ранний — сочинение агиографического характера «Сань дун чжу нан» [СДЧН, цз. 1: 2а, 7b, 15b, 16а; цз. 2: 5а–6b; цз. 8: 4а, 21а]. Реконструкция ранней биографии Лу Сю-цзина представлена в: [Чэнь Го-фу, 1985, с. 466–468, 38–44]. В официальной китайской историографии сведений о нем обнаружить не удалось.

⁷⁷ Чунсюйгуань. — Букв. «уединенная обитель Почитания пустоты». Построена по высочайшему повелению в северном пригороде Цзянькана на горе Тяньиншань специально для Лу Сю-цзина [СДЧН, цз. 2: 6b: 4–5]. Похоже, что именно в Чунсюйгуане Лу Сю-цзин и создал первый прообраз Даосского Канона — систематическое собрание религиозных текстов южных даосских школ, классифицированных по трем отделам хранения — т.н. «трех пещерам» (*сань дун*).

⁷⁸ После ухода из жизни Лу Сю-цзина. — Лу Сю-цзин умер в 477 г., согласно «Юнь цзи ци цянь» — во второй день третьей луны [ЮЦЦЦ, цз. 5: 27с: 2–3].

⁷⁹ Гун дэ. — Букв. — «заслуги и благая сила дэ», о данном понятии и его связи с доктриной государственной власти в императорском Китае см. блестящие исследования А. С. Мартынова: [Мартынов, 1974, с. 341–387; Мартынов, 1972, с. 72–82].

⁸⁰ Пять канонов. — Классические тексты китайской культуры, получили официальное признание в качестве классики при ханьском У-ди в 136 г. до н.э. Включали «И цзин», «Шу цзин» («Шан шу»), «Ши цзин», «Ли цзи» (в ханьскую эпоху — «И ли») и «Чуньцю».

⁸¹ Ли Го-чжи. — Это имя встречается в жизнеописании Лу Сю-цзина: «Из учеников [Лу Сю-цзина], которые постигли Дао-Путь, наиболее прославленными были Сунь Ю-юэ и Ли Го-чжи» [ЮЦЦЦ, цз. 5: 27с: 10]. Ли Го-чжи также упоминается как друг известного диского литератора и чиновника Кун Чжи-гуя (Кун Дэ-чжана, 447–501 гг.) [ЮЦЦЦ, цз. 5: 27с: 10–16].

⁸² Тексты помещены на хранение в терем Чжаотай. — Далее в «Чжэнь гао» выражение будет повторяться многократно, его букв. перевод — «возвращены и запечатаны в Чжаотай» (*хуань фэн Чжаотай*), оно указывает, что упомянутые тексты стали храниться у

Тао Хун-цзина. Терем Чжаотай, или Чжаолинтай, находился в обители Тао Хун-цзина «Хуаянгуань» в горах Маошань. Известно, что в «Хуаянгуане» Тао Хун-цзин поселился в 492 году, где вплоть до 499 г. занимался, в основном, изучением и комментированием шанцинских текстов и составлением собственных сочинений, а затем — до 507–508 гг. — практической алхимией [Стрикмэн, 1979, с. 140–143]. Существует и другая версия [МШЧ, цз. 17; Чэнь Го-фу, 1985, с. 61], согласно которой терем Чжаотай (*Чжаочжэньтай*) находился в другой обители Тао Хун-цзина — в «Чжуянгуане». Эту точку зрения принять нельзя, поскольку в «Чжуянгуань» Тао Хун-цзин перебрался лишь в 515 г. [ДЦ 152, ЯГ 302, цз. 4], когда закончил работу над «Чжэнь гао», в которой мы и находим столь частое упоминание Чжаотай. Причина такой ошибки понятна — обе обители находились в непосредственной близости друг от друга, в пределах пяти верст [Стрикмэн, 1979, с. 158], поэтому нет ничего удивительного в смешении их названий.

⁸³ Ци Цзин-сюань (Ци Цзин-юань). — Далее это имя встречаем еще раз [ЧГ, цз. 20: 1b: 8], и по другим источникам нам оно неизвестно. В «Чжэнь гао» из Даосского Канона [ЯГ 1010, ДЦ 637–640] имя записано как Ци Цзин-сюань, в «Чжэнь гао» из «Цун шу цзи чэн» — как Ци Цзин-юань.

⁸⁴ Два подлинных свитка. — В оригинале — *эр чжэнь* («два» + «совершенный»), что М. Стрикмэн трактует как ошибку и читает как *эр цзюань* («два свитка») [Стрикмэн, 1977, с. 55]. Мы частично учли это при переводе. Чэнь Го-фу также указывает, что в данную фразу вкралось искажение, однако свой вариант толкования не предлагает [Чэнь Го-фу, 1985, с. 24].

⁸⁵ Сунская династия. — Речь идет о южнокитайском царстве Сун эпохи Лючао, существовавшем с 420 по 479 гг. Некоторые исследователи также называют его Лю-Сун. Слово «династия», предложенное в переводе, носит условный характер, поскольку слово «Сун» указывает именно на название государства и не является фамилией правящей династии.

⁸⁶ Янь-син, брат Дай Фа-сина. — Оба брата Дай упоминаются в официальной историографии [НЦШ, цз. 77: 547–548; СШ, цз. 94: 717–718], что в свое время было отмечено М. Стрикмэном [Стрикмэн, 1977, с. 55]. Краткую биографическую справку о Дай Фа-сине, человеке больших дарований, занимавшем высокие государственные должности при Лю Цзы-е (465 г.) и навлекшем на себя гнев придворных клевретов, находим и в авторитетном справочном издании: [Словарь фамилий, с. 1713с].

⁸⁷ Усин. — Название области, центральный город находился на территории совр. Чжэцзян в районе г. Хучжоу.

⁸⁸ Фу-гуан, дочь Чжун Сина. — М. Стрикмэн, опираясь на сведения о том, что Чжун И-шань перебрался в Шань вместе с несколькими своими родственниками [ЧГ, цз. 19: 14b: 8], предположил, что Чжун Син — это брат Чжун И-шаня, а Фу-гуан, следовательно, пле-

мянница И-шаня. Мы рассматриваем данное предположение как гипотезу, которая для нас не вполне очевидна.

⁸⁹ Область Дунъян. — Центр находился в районе г. Цзиньхуа совр. Чжэцзян. Поездка Тао Хун-цзина в Дунъян в 490 г. длилась более полугода и имела принципиальное значение для сохранения шанцинского книжного собрания. Во время этих странствий Тао Хун-цзину удалось найти многих обладателей шанцинских текстов, приобрести у них рукописи или снять с них копии [ЮЦЦЦ, цз. 107; Стрикмэн, 1979, с. 139–140; Стрикмэн, 1977, с. 55].

⁹⁰ Пань Вэнь-шэн. — Встречается как Пань Хун, один из учеников Тао Хун-цзина, странствовал вместе с ним и помогал ему собирать даосские тексты; его имя упоминается в работе начала Тан «Сань дун чжу нан» [СДЧН, цз. 1; Чэнь Го-фу, 1985, с. 471–472]. Впрочем, однозначная идентификация Пань Вэнь-шэна как Пань Хуна не очевидна. Из других источников известно еще несколько даосов, близких к Тао Хун-цзину и носивших фамильный знак Пань. Например, Пань Сымин, который долгое время жил в уединенной обители в горах Сымин (юго-восток совр. Чжэцзян). Кроме того, в жизнеописании Тао Хун-цзина, составленном танским Цзя Суном («Хуа-ян Тао инь-цзюй нэй чжуань») [ДЦ 151, ЯГ 300], упоминается ученик Тао Хун-цзина по имени Пань Юань-вэнь (Пань Цюань-вэнь), который сопровождал своего учителя с 499 по 507–508 гг. и был помощником в его алхимических изысканиях, а также составлял биографические заметки о Тао Хун-цзине, впоследствии послужившие основой для второго свитка работы Цзя Суна [ДЦТЯ, с. 223; Стрикмэн, 1979, с. 142–143; Стрикмэн, 1977, с. 55].

⁹¹ Ду Гао-ши. — Исходя из фамильного знака (Ду) и упоминания, что он был родом из Цяньтана, можно заключить, что Ду Гао-ши происходил из того же клана, что и близкий друг Тао Хун-цзина Ду Цзинчань (436–499), ранее уже упомянутый в «Чжэнь гао» [ЧГ, цз. 19: 10b: 1]. Не исключено, что Ду Гао-ши — это и есть Ду Цзинчань, поскольку *гао-ши* — вовсе не имя собственное, как следовало бы ожидать, а уважительный титул (такой же титул имел и отец Лу Сю-цзина Лу Линь).

⁹² Цзян Хун-су. — Второй сын известного отшельника Цзян Фу-чу, сведения о котором имеются в «Сань дун чжу нан» [СДЧН, цз. 2]. Известно, что отец Цзян Хун-су много странствовал в горах Маошань и прославился на стезе отшельничества. Циский Тай-цзу (Сяо-чэн-ди) повелел построить в Маошань уединенную обитель и во второй год Цзяньюань (480 г.) пригласил Цзян Фу-чу занять ее, после чего обитель получила название «Чунъянгуань» («Уединенная обитель почтения света»). Впоследствии Фу-чу на месте скита Сюй Ми обустроил «Пэйчжэньгуань» — «Уединенную обитель, где следуют за Совершенными» — которую впоследствии вверил на попечение своего сына Хун-су. Составитель «Сань дун чжу нан» утверждает, что именно в «Пэйчжэньгуане» Хун-су совершенствовался в высших методах, под

которыми, как известно из сочинений Тао Хун-цзина, подразумевались практики, изложенные в шанцинских текстах [СДЧН, цз. 2; Чэнь Го-фу, 1985, с. 471; Стрикмэн, 1977, с. 56].

⁹³ Исин. — Название области, центр которой находился на юге Цзянсу, в районе современного Истина. Первоначально эти земли входили в область Гуйцзи и статус самостоятельной области (цзюнь) получили лишь в начале четвертого века. Область Исин включила часть уездов, ранее входивших в Гуйцзи, в т.ч. отдельные территории Даньяна.

⁹⁴ Сюй Лин-чжэнь. — Потомок Сюй Ми, небольшую биографическую справку о нем находим в заключительной части «Чжэнь гао» [ЧГ, цз. 20: 9а: 7]. Лин-чжэнь был современником Тао Хун-цзина. В конце пятого века он жил в области Гуйцзи и считался мастером в даосских методах и каллиграфии. Мать Лин-чжэня происходила из того же рода, что и Гэ Хун.

⁹⁵ Два Вана (*эр Ван*). — Два великих каллиграфа Китая — Ван Си-чжи (303?–361?) и его сын Ван Сянь-чжи (344–386?). С именем Ван Си-чжи связано несколько весьма почитаемых в даосизме сочинений, в том числе и «внешний» текст «Книги-основы Желтого дворика». В жизнеописании Ван Си-чжи из «Истории Цзинь» [ЦШ, цз. 80: 645–647; Материалы, 1991, с. 94] отмечено, что он жил в том же регионе, в котором родились великие даосские религиозные движения периода Лючао (родом из Ланъе, жил в Шаньине, что в области Гуйцзи), увлекался даосскими методами обретения долголетия и бессмертия, был в дружбе с известным отшельником Сюй Маем (ок. 300–348), жизнеописание которого также приписывают его кисти, и много странствовал по заповедным местам Поднебесной. В семье Ван Си-чжи весьма почитали даосское учение, а в могиле одной из представительниц этого рода было даже найдено снадобье из киновари, свидетельствующее, видимо, о ее занятиях алхимией [Стейн, 1979, с. 55]. Высокий авторитет Ван Си-чжи в даосских кругах подтверждает и наличие его биографии в текстах из «Дао цзана» (например, в: [СПЛ, цз. 3: 2b–3a]).

⁹⁶ Данный пассаж указывает на мастерское владение Тао Хун-цзином техникой каллиграфии. Признавая ограниченность собственных познаний в данной области, автор этих строк при переводе полностью полагается на интерпретацию М. Стрикмэна [Стрикмэн, 1977, с. 56].

⁹⁷ В четвертый год Тай-ши... — Комментируемый фрагмент (*тай-ши сы нянь / чжун юй Шань / и-хуань Ши-нин Тяо-шань*) вызывает ощущение недосказанности и изобилует неопределенностью — и в первой, и во второй фразе отсутствует подлежащее, горы Тяошань (букв. — «Высокие горы») не поддаются однозначной идентификации, определить точную дату ухода из жизни Ма Ханя также затруднительно. Возможно, мы имеем дело с записью, которая была с течением времени сокращена. При восстановлении имени Чжун И-шаня мы опирались на интерпретацию М. Стрикмэна [Стрикмэн, 1977, с. 57], признавая ее, как и собственный перевод, лишь рабочей гипотезой.

⁹⁸ Чэнь Лэй подменил тексты Совершенных своими копиями. — Отношение Чэнь Лэя к текстам Совершенных, с которыми ему разрешили работать, но которые принадлежали не ему, можно сравнить с действиями Хэ Дао-цзина [ЧГ, цз. 19: 14b]. Еще одно упоминание о подмене оригинальных текстов копиями может служить подтверждением достаточно широкого распространения такого способа их «приобретения».

⁹⁹ «Схема хождения по звездам Семи начал» (*Бу ци юань син ту*). — В шанцинском даосизме понятие «семь начал» чаще всего указывает на звезды Северного Ковша, или Большой Медведицы [УШБЯ, цз. 41: 6b: 10; цз. 41: 14b: 4]. В традиционной китайской космографии данный термин чаще обозначает семь важнейших светил — Солнце, Луну и пять планет [ХХШ, цз. 13: 155b]. Визуализация звезд Северного Ковша была широко распространена в даосской ритуальной практике в дотанскую эпоху, о чем свидетельствует частотность употребления данного термина (*ци юань*) в «У-шан би яо» (31 раз). Данные ритуалы были не менее распространены и в послетанском даосизме — в даосской *лэй-шу* начала XI в. «Юнь цзи ци цянь» данное понятие встречаем уже 62 раза. Данные ритуалы имели психотехнический характер и были связаны со зрительным воссозданием путешествия, которое совершал адепт (или живущие в его теле божества) на астральные объекты, считавшиеся местом обитания высших сил универсума. В данном пассаже владельцем текста назван Сюй Ми. По мнению М. Стрикмэна, это сочинение имеет и другое название — «Книга-основа летящего шага» («Фэй бу цзин») [Стрикмэн, 1977, с. 23–24]. О сочинении «Фэй бу цзин» Тао Хун-цзин более подробно рассказывает далее [ЧГ, цз. 20: 2b: 10–3a: 2], где отмечает, в частности, что его владельцем был Сюй Хуэй. М. Стрикмэн связывает данное сочинение с сохранившимся в «Дао цзане» текстом «Дун чжэнь шан цин Тай-вэй ди-цзюнь бу тянь ган фэй ди цзи цзинь цзянь юй цзы шан цзин» [ДЦ 1027, ЯГ 305], автором которого считает Ян Си [Стрикмэн, 1981, с. 60], что, по нашему мнению, требует отдельного рассмотрения. По мнению современных китайских специалистов, даосский метод «хождения по звездам Семи начал» является одним из разновидностей практики «летающего шага», что теоретически подтверждает возможность отождествления текстов с названиями «Фэй бу цзин» и «Бу ци юань син» [ДЦТЯ, с. 1039], на это же указывает и упоминаемый в шанцинском книжном перечне текст, в названии которого мы встречаем оба данных термина — «Как летать и бегать по Небесной канве, как ходить на цыпочках и тихо ступать по Семи началам» («Фэй бу тянь ган не син ци юань») [ФДКЦ, цз. 5: 1a: 5]. Тем не менее, окончательный вывод по этим вопросам можно будет сделать лишь после комплексного изучения сохранившихся фрагментов текстов с такими названиями и их компаративного историко-филологического и текстологического анализа. В настоящее время можно безоговорочно утверждать лишь то, что тексты, посвященные методам «летающего шага»

(*фэй бу*) и «хождениям по Семи звездам» (*не син ци юань*) были известны шанцинскому движению с момента его зарождения. Они упоминаются в сочинении «Цзы-ян чжэнь-жэнь нэй чжуань» [ДЦ 152, с. 15a: 6, с. 15b: 5], которое, согласно колофону, было составлено в самом конце четвертого века. Кроме того, тексты с такими названиями и цитаты из них неоднократно фиксируются даосскими энциклопедическими сводами «У-шан би яо», «Сань дун чжу нан», «Юнь цзи ци цянь» и др.

¹⁰⁰ Жэньчэн. — Область, находилась на территории совр. Шаньдун, ее одноименный административный центр — современный Цзиньнин. Известно, что Вэй Хуа-цунь, матриарх шанцинского движения, также была родом из Жэньчэна. Данное обстоятельство, а также совпадение фамильных знаков Вэй Хуа-цунь и *тайшоу* Дунъяна Вэй Синя дают основания заключить, что они происходят из одного рода.

¹⁰¹ Вдруг исчезли, претерпев превращение. — Фрагмент подтверждает успешное приготовление пилюли бессмертия и является классическим описанием того, что М. Стрикмэн назвал «алхимическим суицидом» — эффективность снадобья доказывает смерть изготовившего и принявшего его адепта [Стрикмэн, 1979, с. 136–138]. Приготовление эликсира бессмертия, переносащего адепта на небеса (в прямом смысле слова), как бы подытоживало жизненный путь человека и являлось последней, завершающей ступенью его совершенствования. Уровень же достигнутого совершенства подтверждала эффективность приготовленного снадобья или, иными словами, смерть адепта. Отметим, что в классическом виде для данных описаний более характерны выражения типа «... жу шэн» («[по внешнему виду] ... походил на живого»), они непременно связаны с лабораторной алхимией, а при классификации даосских методов бессмертия входят, как правило, в категорию «*ши цзе*» (букв. «освобождение от трупа»). В «Юнь цзи ци цянь» данному методу посвящен отдельный раздел, в котором, кстати сказать, находим подобный же сюжет в рассказах о Дао-юй, дочери Сюй Хуан-миня [ЮЦЦЦ, цз. 86: 610с], Сюй Хуэ [ЮЦЦЦ, цз. 86: 610a], Цзо Цы [ЮЦЦЦ, цз. 85: 604b–c], Сичэнском Ване (Ван Фан-пине) [ЮЦЦЦ, цз. 85: 602a–b] и даже северчжоуском Ван Яне, известном даосе и библиографе [ЮЦЦЦ, цз. 85: 604с–605b]. Попутно заметим, что пилюля бессмертия (лабораторная технология изготовления снадобья) не являлась самоцелью шанцинских адептов, а ее приготовление не играло в этом движении сколько-нибудь заметной роли. Данный способ считался, видимо, вынужденным «ответом на призыв» повелителей Иного мира и не входил в число высших методов, которым учили шанцинские книги-основы. Школа Шанцин очень рано, если не с самого своего создания, практиковала прежде всего внутренний ритуал, основанный на психотехнике.

¹⁰² Юнкан. — Название уезда, находился на территории совр. Чжэцзян.

¹⁰³ Все упомянутые выше книги-основы... — Тао Хун-цзин подробно описал данные тексты, частично — в заключительной части

«Чжэнь гао» [ЧГ, цз. 20: 2b–4b], полностью — в ныне утерянном сочинении «Перечень книг-основ» («Цзин му»), о котором упоминает даосская энциклопедия «Дао цзяо и шу» [ДЦИШ, цз. 2: 3b: 10], а также сам Тао Хун-цзин [ЧГ, цз. 20: 2a: 9]. О подробном характере утерянного каталога Тао Хун-цзина свидетельствует сочинение «Цзы-ян чжэнь-жэнь нэй чжуань»: «... в описи Чжэнь-бо (т. е. Тао Хун-цзина. — С. Ф.) отмечено, что данный текст включает 3 488 иероглифов, но ныне в нем насчитывается 3 489 знаков» [ЦЯЧЖ, цз. 1: 14b: 7].

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

БПЦ, 1985 — Баопу-цзы. Нэй пянь (Внутренняя часть). Сост. Гэ Хун. Ред. и перевод Ван Мина. 2-е изд. Пекин, 1985.

ДЦ — Дао цзан (Даосский Канон). Тома 1–112. Шанхай: Печатня «Ханфэньлоу», 1923 — 1926. (При работе над перевод был использован Даосский Канон из собрания Центра синологических исследований Амурского государственного университета, г. Благовещенск, шифр хранения ФФ-0101).

ДЦИШ — Дао цзяо и шу (Рукоять смысла даосского учения). Сост. Мэн Ань-пай. В 10 цз. // ДЦ 762 — 763, ЯГ 1121.

ДЮМЦ — Да ю мяо цзин (Сокровенная книга-основа [из дворца] Да-ю) // ДЦ 1026, ЯГ 1303.

ЛШ — Лян шу (История Лян) // Библиотека-серия «Сы бу бэй яо». Шанхай, 1936. Том 020.

ЛШЧС — Ли-ши чжэнь сянь ти дао тун цзянь (Всеобщее зеркало праведников и сяней-бессмертных минувшего, воплотивших Дао-Путь). Сост. Чжао Дао-и. В 53 цз. // ДЦ 139–148, ЯГ 296.

Материалы, 1991 — Дао цзяо ши цзыляо (Материалы по истории даосского учения). Шанхай, 1991.

МШЧ — Маошань чжи (Описание гор Маошань). Сост. Лю Да-бинь. В 33 цз. // ДЦ 153–158, ЯГ 304.

НЦШ — Нань Ци шу (История Южного Ци) // Библиотека-серия «Сы бу бэй яо». Шанхай, 1936. Том 020.

НШ — Нань ши (История южных [царств]) // Библиотека-серия «Сы бу бэй яо». Шанхай, 1936. Том 023.

СДЧН — Сань дун чжун нан ([Книги] в жемчужных обертках из Трех пещер). Сост. Ван Сюань-хэ. В 10 цз. // ДЦ 780–782, ЯГ 1131.

СМДИ — Сюань мэнь да и (Великий смысл сокровенных врат) // ДЦ 760, ЯГ 1116.

СПЛ — Сюань пинь лу (Опись [познавших] сокровенное, по категориям). Сост. Чжан Тянь-юй. В 5 цз. // ДЦ 558–559, ЯГ 780.

СШ — Сун шу (Историю царства [Лю-]Сун) // Библиотека-серия «Сы бу бэй яо». Шанхай, 1936. Том 020.

ТГТ — Тайсё синсю Дайдзокё (Трипитака, заново составленная в годы Тайсё). Т. 1–100. Токио, 1960–1977.

ТПЦ, 1960 — «Тай пин цзин» хэ цзяо (Сводный комментированный текст «Тайпинцзина»). Сост. Ван Мин. Пекин, 1960.

УШБЯ — У-шан би яо (Тайное и необходимое от Высочайшего). В 100 цз. // ДЦ 768–779, ЯГ 1130.

ФДКЦ — Сань дун фэн дао кэ цзе ин-ши (Основы кодекса и заповедей-предписаний [для] почитающих Дао-Путь, [в соответствии с традицией] Трех пещер). В 6 цз. // ДЦ 760–761, ЯГ 1117.

ХХШ — Хоу Хань шу (История Поздней Хань). Сост. Фань Е // Библиотека-серия «Сы бу бэй яо». Шанхай, 1936. Том 017.

ХШИВЧ — Хань шу. И взнь чжи (История [Ранней] Хань. Описание классических [книг и прочей] литературы). Сост. Бань Гу. Комментар. Янь Ши-гу. Шанхай, 1955.

ЦШ — Цзинь шу (История Цзинь) // Библиотека-серия «Сы бу бэй яо». Шанхай, 1936. Том 019.

ЦЯЧЖ — Цзы-ян чжэнь-жэнь нэй чжуань (Внутреннее жизнеописание Совершенного Пурпурного света) // ДЦ 152, ЯГ 303.

ЧГ — Чжэнь гао (Речения Совершенных). Сост. Тао Хун-цзин. В 20 цз. // ДЦ 637–640, ЯГ 1010.

ЧГ, II — Чжэнь гао // Библиотека-серия «Цун шу цзи чэн». Шанхай, 1936. № 570–572.

ЧГ, III — Чжэнь гао // Dokisha Homepage by Prof. Mugitani Kunio of Kyoto University — <http://www.zinbun.kyoto-u.ac.jp/~dokisha/archives/text/zi/shinko.gz>

ЧГ, IV — Иси Масако. Кохон синко (Рукописная версия «Чжэнь гао»). Т. 1–4. Токио, 1966–1968.

ЧАВЕТ — Чжэнь лин вэй е ту (Схема карм и иерархии Совершенных и Одухотворенных). Сост. Тао Хун-цзин, коммент. Люйцю Фан-юань // ДЦ 73, ЯГ 167.

ЮЦЦЦ — Юнь цзи ци цян (Семь отделов облачного хранилища) // Библиотека-серия «Сы бу цун кань». Шанхай, 1919–1936. Т. 126–130 (ДЦ 677–702, ЯГ 1026).

Словарно-справочные работы

Большой словарь иероглифов — Ханьюй да цзыдянь (Большой словарь китайских иероглифов). Соинь бэнь (Уменьшенное издание). Чэнду и Ухань, 1993.

ДЦТЯ — Дао цзан ти яо (Перечень и важнейшее содержание [текстов] Даосского Канона). Под ред. Жэнь Цзи-юя. Пекин, 1991.

Словарь по магии — Чжунго фаншу да цыдянь (Большой словарь по китайской магии). Гл. ред. Чэнь Юн-чжэн. Гуанчжоу, 1991.

Словарь фамилий — Чжунго жэньмин да цыдянь (Большой словарь китайских фамилий). Шанхай, 1980.

ЯГ — Дао цзан цзы му иньдэ (Индекс авторов и сочинений «Дао цзана»). Сост. Вэн Ду-цзянь. Бэйпин, 1935.

Исследования и переводы

Андерсен, 1980 — *Andersen P.* The Method of Holding the Three Ones: A Taoist Manual of Meditation of the Fourth Century A.D. London and Malms, 1980.

Бокенкамп, 1983 — *Bokenkamp S. R.* Sources of the Ling-pao Scriptures // *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein.* Vol. 2. Brussels, 1983. P. 434–486.

Даосизм, 1990 — Дао цзяо (Даосизм): Под ред. Фукуй Кодзюн и др. Пер. на кит. Т. 1. Шанхай, 1990. (Оригинальное издание: Докё. Т. 1: Докё-то ва нани ка. Токио, 1983).

Десять даосов, 1991 — Чжунго шида миндао (Десять знаменитых даосов Китая). Яньци, 1991.

Кальтенмарк, 1960 — *Kaltenmark M.* Ling-pao: Note sur un terme de Taoïsme religieux // *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Etudes Chinoises.* Vol. 2. Paris, 1960. P. 559–588.

Кобаяси Масаёси, 1995 — *Kobayasi Masayoshi.* The Establishment of the Taoist Religion (Tao-chiao) and Its Structure // *Acta Asiatica.* Tokyo, 1995. Vol. 68. P. 19–36.

Мартынов, 1972 — *Мартынов А. С.* Представления о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции // *Народы Азии и Африки.* 1972. № 5. С. 72–82.

Мартынов, 1974 — *Мартынов А. С.* Сила дэ монарха // *Письменные памятники Востока: Историко-филологические исследования.* Ежегодник. 1971. М., 1974. С. 341–387.

Масперо, 1971 — *Maspero H.* La Taoïsme et les Religions Chinoises. Paris, 1971.

Маэда Сигэки, 1995 — *Maeda Shigeki.* The Evolution of the Way of the Celestial Master: Its Early View of Divinities // *Acta Asiatica.* Tokyo, 1995. Vol. 68. P. 54–68.

Меньшиков, 1984 — Бяньвэнь по Лотосовой сутре. Факсимиле. Издание текста, пер. с кит., введ., коммент., прилож. и словарь Л. Н. Меньшикова. М., 1984.

Меньшиков, 1984 (II) — *Меньшиков Л. Н.* Описание китайской части коллекции из Хара-хото (фонд П. К. Козлова). Прилож. сост. Л. И. Чугуевский. М., 1984.

Меньшиков, 1988 — *Меньшиков Л. Н.* Рукописная книга в Китае в 1 тыс. н. э. // *Рукописная книга в культуре народов Востока: Очерки.* Кн. 2. М., 1988. С. 103–222.

Миякава Хисаюки, 1979 — *Miyakawa Hisayuki.* Local Cults around Mount Lu at the Time of Sun En's Rebellion // *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion.* Ed. by H. Welch & A. Seidel. New Haven and London, 1979. P. 83–101.

Нидэм, 1956 — *Needham J.* The Tao Chia (Taoists) and Taoism // *Needham J. Science and Civilisation in China.* Vol. 2: History of Scientific Thought. Cambridge, 1956. P. 33–164.

Никитина, 1982 — Никитина Т. Н. Грамматика древнекитайских текстов. Синтаксические конструкции. Л., 1982.

Офути Ниндзи, 1964 — *Офути Ниндзи*. Докёси-но кэнкю (Исследование истории даосизма). Окаяма, 1964.

Офути Ниндзи, 1974 — *Ofuchi Ninji*. On Ku Ling-bao ching // Acta Asiatica. Tokyo, 1974. Vol. 27. P. 33–56.

Офути Ниндзи, 1979 — *Ofuchi Ninji*. The Formation of the Taoist Canon // Facets of Taoism. New Haven and London, 1979. P. 253–267.

Робине, 1983 — *Robinet I*. Le Ta-tung chen-ching, son Authenticité et sa Place dans les Textes du Shang-ch'ing Ching // Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein. Vol. 2. Brussels, 1983. P. 394–433.

Серебряков, 1994 — *Серебряков Е. А.* Лу Ю и сборник «Лаосюеань бицзи» («Записи из „Скита, где в старости учусь“»). Вступ. статья. Пер. первой и пятой цз., коммент. // Петербургское Востоковедение. Вып. 5. 1994. С. 9–102.

Стейн, 1979 — *Stein R. A.* Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries // Facets of Taoism. New Haven and London, 1979. P. 53–81.

Стрикмэн, 1977 — *Strickmann M.* The Mao Shan Revelations: Taoism and Aristocracy // T'oung Pao. Paris-Leiden, 1977. Vol. 63. No. 1. P. 1–64.

Стрикмэн, 1979 — *Strickmann M.* On the Alchemy of T'ao Hung-ching // Facets of Taoism. New Haven and London, 1979. P. 123–192.

Стрикмэн, 1981 — *Strickmann M.* Le Taoisme du Mao Chan: Chronique d'une Revelation // Mémoires de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises. Vol. 17. Paris, 1981.

Стулова, 1979 — Баоцзюань о Пу-мине. Факсимиле. Издание текста, пер. с кит., исслед. и коммент. Э. С. Стуловой. Отв. ред. О. Л. Фишман. М., 1979.

Стулова, 1984 — *Стулова Э. С.* Даосская практика достижения бессмертия // Из истории традиционной китайской идеологии: Сб. статей. Сост. и отв. ред. О. Л. Фишман. М., 1984. С. 230–270.

Торчинов, 1993 — *Торчинов Е. А.* Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1993.

Торчинов, 1993 (II) — *Торчинов Е. А.* Тексты по искусству «внутренних покоев» (эратология Древнего Китая) // Петербургское Востоковедение. Вып. 4. 1993. С. 117–159.

Торчинов, 1994 — *Торчинов Е. А.* Религиозная доктрина даосизма // Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины. СПб., 1994. С. 7–53.

Торчинов, 1999 — Гэ Хун. Баопу-цзы / Пер. с кит., коммент. и предисл. Е. А. Торчинова. СПб, 1999.

Чэнь Го-фу, 1985 — *Чэнь Го-фу*. Дао цзан юаньлю као (Исследование происхождения Даосского Канона). В 2-х тт. Изд. 2-е, дополн. Пекин, 1985.

Шиппер, 1978 — *Schipper K.* The Taoist Body // History of Religions. Chicago, 1978. Vol. 17. No. 3–4. P. 355–386.

Работы Ю. К. Щуцкого
о даосизме

ДАОС В БУДДИЗМЕ*

Несмотря на уже существующую литературу, посвященную исследованию китайских религий, эта область остается всё ещё не изученной¹. Причина этого в том, что наука сравнительно недавно обратила внимание на эту область, которая столь сложна и велика, что трудно предугадать, когда мы будем в состоянии рассматривать ее с исчерпывающей ясностью. Теперь мы можем скорее догадываться о фактах, принадлежащих к этой области, чем положительно узнавать их. Мы не можем дать даже приблизительной, общей картины исторического развития китайской религиозной жизни и единственное, что нам доступно, — это монографические исследования более известных частей этой области. Я говорю более известных потому, что кое-что мы всё-таки знаем об истории китайских религий, особенно из овладевающих материалами японской синологии. Но японские исследования из истории китайского буддизма и даосизма носят характер лишь самых предварительных очерков и часто напоминают статьи из энциклопедического словаря. Такие статьи не столько поучают, сколько обязывают самостоятельно браться за изучение важнейших явлений огромного мира, на который намекают эти статьи.

В настоящей работе я хотел бы несколько детализировать то, что в общих чертах известно в Европе об одном из важнейших деятелей в развитии восточного буддизма. Я имею в виду знаменитого на Востоке Хой Юаня (慧遠), обыкновенно называемого «Учитель Юань», или «Старший Хой Юань», — в отличие от другого, «Младшего» Хой Юаня, известного буддиста,

* Данная статья Ю. К. Щуцкого впервые была напечатана в 1927 году. См.: *Щуцкий Ю. К. Даос в буддизме*. — Восточные записки. Т. I. Л., 1927, с. 235–250. Работа публикуется в соответствии с современными нормами орфографии и пунктуации, а также с добавлением русской транскрипции названий ряда упомянутых там буддийских тестов и текста стихотворения Хуэй Юаня.

жившего при Суйской династии. Старший Хой Юань родился в 334 году нашей эры, и умер в 416. (Я принимаю поправку акад. П. Пеллио к неверной дате рождения Хой Юаня, указанной в биографическом словаре *Джайлза*, № 882².) Кроме справки *Джайлза* и нескольких строк акад. П. Пеллио о Хой Юане в европейской³ синологической литературе встречаются лишь упоминания. Поэтому я считаю не лишним вкратце рассказать биографию этого буддиста⁴.

Хой Юань был родом из Лоуфань (на севере современной пров. Шаньси). В миру его фамилия была Цзя (賈). Ни один из известных мне биографов не сообщает мирское имя Хой Юаня, и я вынужден называть его лишь монашеским именем. Между прочим в *Ши-ши цзи гу люэ* стр. 447 г° (№ 10 приведенного выше списка биографий) упоминается, что «Хой Юань» — это посмертный почетный титул. Обыкновенно его называют «учитель Юань». Так как имена буддийских монахов выбираются с тенденциозным буддийским смыслом, то они переводимы, и поэтому «Хой Юань» можно перевести «Мудростью далёкий», причём слово «мудрость» я употребляю условно вместо буддийского термина *граññā*⁵.

Уже в детстве будущий Хой Юань отличался выдающимися способностями и стремлением к науке. Около тринадцати⁶ лет он едет со своим дядей со стороны матери, неким Лингу⁷, учиться в современную пров. Хэнань.

Учение шло весьма успешно. Юноша овладевал тогдашней образованностью. Конфуцианские классики, исторические произведения — все, что требовалось по тогдашним понятиям об образованности, было известно ему. Большое внимание он уделял загадочному для нас «И-цзину» — «Книге Перемен», сложная система которой чтится в Китае не одними конфуцианцами, но также и даосами. Ибо она есть то общее, что принимают и те и другие в свой канон. Особенной же симпатией Хой Юаня пользовались даосские писатели.

Благоприятным условием для даосских увлечений Хой Юаня было то, что в его время шире и шире разрастался даосизм, восходивший к своей кульминации при Коу Цянь-чжи (V в. после Р. Х.). Однако это лишь благоприятные условия, но не причина того, что Хой Юань так любил даосских писателей. Сейчас преждевременно категорически определять причины успеха

даосизма в то время, и я могу высказать лишь предположение, что мрачная и мятежная внешняя жизнь вызывала в людях стремление выйти за ее грани и вступить в успокоительные миры даосской квиетической фантазии. Подобные предположения уже высказывались в японской литературе проф. Б. Такасе и Т. Уно по поводу других эпох, внешне аналогичных эпохе Хой Юаня.

В интересе юноши из семьи Цзя к даосским образным притчам (он особенно любил «Чжуан-цзы») я усматриваю еще нечто, кроме влияний эпохи и среды, в которой он рос, — среды тогдашних учёных. Это черта, которая занимает важнейшее место в характере Хой Юаня, — стремление выйти за грани темной и неустойчивой действительности в некую сверхдействительность, которая сквозит в космических мечтаниях Чжуана⁸. Хой Юань пренебрегает внешней жизнью, и не стремится ее улучшить, живя в нужде и бедности. Правда, надо заметить, что речь идет лишь о внешней человеческой жизни. Жизнь природы всегда была близка Хой Юаню. Это общая даосско-буддийская черта: любовь к красоте ландшафта; она удерживала Хой Юаня в конце жизни целыми десятилетиями в его лушаньской хижине анахорета.

20 с лишком лет отроду Хой Юань собрался отправиться на юг — учиться у Фань Сюаня, известного исследователя обрядника (禮記) и «Книги Перемен» (易經). Но после смерти правителя Ши-ху (363 г.) вспыхнули восстания, и на юг проехать было невозможно. Это повлияло на всю дальнейшую судьбу Хой Юаня, ибо не уехав он встретился со знаменитым буддийским учителем Дао Анем (道安), который в это время проповедовал буддизм и строил храмы. Первая же встреча с Дао Анем произвела на юношу Цзя сильное впечатление. Окончательно стать буддистом его побудила одна лекция Дао Аня о Праджня-парамита-сутре. Это обращает на себя внимание потому, что Хой Юань, искавший путь в сверхдействительность, о которой он догадывался по даосским рассказам, нашел его в сутре о «Мудрости, переносящей на тот берег бытия». Философски обоснованное буддийское учение об истинно сущем — о нирване — заменило поэтическое предчувствие Хой Юаня, углублявшегося до тех пор лишь в образы даосского фантастического квиетизма. Из учения о Праджня-парамита, которое осталось важным для

Хой Юаня на всю жизнь, он начал понимать и даосскую образность; отсюда понятно, почему он при вступлении в буддизм сказал следующую фразу, которую тщательно сохранили его биографы: «Конфуцианство ли, даосизм ли или все девять школ писателей — всё это лишь пустая шелуха!». Нечто более существенное, чем только образы даосизма нашел в буддизме Хой Юань. Я полагаю, что это была *систематичность*, которая столь же свойственна буддизму, сколь чужда даосизму, стремившемуся лишь к абсолютной свободе и еще не мирившемуся в то время с формализмом систематики. Но и содержание буддийских интересов Хой Юаня — даосские образы — не исчезло в нем.

Он быстро занял первое место среди многочисленных учеников Дао Аня, который говорил, что судьба распространения буддизма на восток — в руках Хой Юаня. Дао Ань в полной мере полагался на него. Рассылая своих учеников в разные стороны для проповеди, Дао Ань давал им точные предписания, и одному Хой Юаню он предоставил полную свободу действий. Когда Хой Юань начал проповедовать, то ему случилось однажды прибегнуть к цитате из «Чжуан-цзы», которая, оказалось, смогла рассеять сомнения в буддизме у слушателя Хой Юаня. Тогда Дао Ань разрешил ему единственному читать небуддийские книги. Так, несмотря на буддизм, Хой Юань не порвал связи с родной китайской литературой. И эту связь легко можно проследить в его произведениях, которые и по терминологии и по мыслям, в них излагаемым, почти так же близки к (китайской) даосской литературе, как и к буддийской. (Об этой близости подробнее будет сказано в конце статьи.)

Прожив вместе с Дао Анем около 20 лет в Сянъяне (襄陽), в совр. пров. Хубэй (если не считать его временного путешествия в Цзинчжоу по поручению Аня), Хой Юань был вынужден расстаться со своим учителем, который был арестован неким Фу Бэем и увезен на север и которого после этого Хой Юань уже не видел. Так начал свою самостоятельную жизнь в буддизме учитель Юань, когда ему было 46 лет.

Вторично прибыв в Цзинчжоу, он жил, окруженный учениками, в течение 5 лет. Но в 384 году⁹ он переселился в знаменитые горы Лу (廬) в современной пров. Цзянси. Хой Юань давно уже желал жить в горах Лу вместе с его другом — Хой

Юном, тоже учеником Дао Аня. Кроме того, красота лушаньского ландшафта так пленила учителя Юаня, что он не в силах был вернуться оттуда, и его друзья с легкостью уговорили его остаться в этих знаменитых горах¹⁰. С тех пор Хой Юань никуда не выезжал. Там же он основал свою общину Белого Лотоса и там же, прожив тридцать лет, умер.

К нему постоянно приходили посетители, которых насчитывают до 3 000. Среди них был и знаменитый поэт, никогда не забываемый в Китае, — Тао Цянь. Китайские биографы упоминают и даосского писателя Лу Сю-цзина¹¹ среди друзей учителя Юаня. Различие в мировоззрениях не мешало им дружить. И изображение Хой Юаня с Тао Цянем и Лу Сю-цзином — постоянная тема китайских художников. Друзей пишут смеющимися и картина поэтому называется «Изображение трех смеющихся» (三笑圖). В основе этой темы лежит рассказ о том, как учитель Юань, провожая своих двух друзей, за беседой и не заметил, как перешел через ручей Тигра — через границу, до которой он провожал своих посетителей. Этот ручей так был назван потому, что прежде каждый раз, когда учитель Юань переходил его, провожая своего гостя, слышался рёв тигра. Тогда Хой Юань понял это так, что ему, как анахорету, не следует переходить через ручей. Таким образом ручей Тигра стал границей всех проводов. И только с такими друзьями, как Тао Цянь и Лу Сю-цзин учитель Юань заговорился, — и преступил свою границу; но никто из друзей не услышал предупреждающего рева тигра. Когда друзья заметили, что они уже благополучно перешли ручей, они рассмеялись, — это-то и послужило темой для художников¹². В том, что автор этого рассказа так свободно распоряжается со временем, сводя в дружбе Хой Юаня и Лу Сю-цзина (который уже во время дружбы с Хой Юанем в этом рассказе назван «Дао-человеком» (道士), можно усмотреть прием, типичный для легенд, — смещение хронологии. Как поэтические образы и надо рассматривать такие сообщения. Зная это, мы не можем не обратить внимания и на другое сведение, говорящее о том, что Хой Юань, поселившись в горах Лу, выбрал место для кельи у «ручья Дракона». И свою келью он назвал «Храм Драконова ручья» после того, как ему удалось уничтожить засуху в окрестности: там он прочитал на берегу пруда «Сутру о царе Морских драконов» и тотчас же со дна

пруда поднялся большой змей, взлетел в небо — и сразу пошел сильный дождь. Так урожай в том году был спасен. Все эти события мы, конечно, не должны принимать за исторические факты. Но мы можем к ним отнестись как к символам, к знакам, которые можно читать. Тогда мы заметим в этих рассказах (объединенных образом «ручья» и потому требующих сопоставления) то, что в них всплывает пара-антитеза: Дракон — Тигр, образы активности и пассивности в *даосском магическом и алхимическом символизме*. Мы можем проследить содержание этих образов и их применение в данных рассказах и вглубь, обратив внимание на то, что «тигр» (пассивность) является в рассказе о запрещении выходить за известный предел. Хой Юань пассивен, он подчиняется (когда он *нарушил* запрещение с Тао и с Лу, то никакого рёва тигра и не услышал). В рассказе о пассивности Юаня — тигр. В рассказе об активном Юане, вызывающем дождь, — дракон. (Образ подчеркнут тройным повторением: в близи «ручья Дракона» Хой Юань читает «сутру о царе морских Драконов» и в небо взлетает змей (Дракон), посылающий дождь.) Так *буддист* Хой Юань показан с *даосской* стороны. Привилегия управлять силами природы, вплоть до астральных сил, — издревле привилегия даосов в Китае. Даосскую образную подоснову можно усмотреть не только в том, что рассказывается об Юане, но также и в том, что приписывается ему, — в его произведениях. Я должен сообщить о них некоторые положительные сведения прежде, чем указать на ряд даосских элементов в этих текстах.

В европейской синологии о них ещё ничего не известно. В японской же, благодаря работе Г. Сасаки, кое-что уже сделано. Со своей стороны я могу сообщить следующее. В китайской «Трипитаке» мне удалось найти следующие тексты Хой Юаня.

1. «Ша мэн бу цзин ван чжэ лунь» (沙門不敬王者論). Ток. Тр. 37, 4, с. 25 v°. «О том, что шраваци не чтут царей». Это полемический трактат в пяти главах, с предисловием и заключением. Он говорит о том, что пока человек живёт в миру, то он должен подчиняться всем мирским законам, которые ни что иное, как развитие врожденных инстинктов родственной связи и уважения к отцу в социальное чувство и преклонение перед царем (гл. 1). Когда же человек уходит из мира и вступает на буддийский путь освобождения от него, то положительные законы этого ми-

ра становятся для него отрицательными. Критерии такого человека не соизмеримы с критериями мира. Такой человек идет «против течения» мира (гл. 2). Побудительная причина для вступления на путь Будды — это искание неизменного, самодовлеющего истинно сущего, лежащего вне мира, которое находится в конечной цели буддизма — в нирване (гл. 3). Поэтому в какой бы мере правитель ни обладал властью — она распространяется лишь на мирскую являющуюся жизнь, ограниченную телесностью, т. е. рождением и смертью (гл. 4). В противоположность этой жизни буддизм указывает на иную, духовную жизнь, которая не ограничена рождением и смертью, для огня которой ряд внешних существований — лишь горючий материал, если пользоваться образами этого трактата (гл. 5). По поводу этого трактата возникла полемическая переписка Хой Юаня с мятежником Хуань Сюанем (桓玄).

2. «Хуань Сюань шу юй Юань фа ши ша мэн бу цзин ван чжэ лунь Юань фа ши да» (桓玄書與遠法師沙門不敬王者論遠法師答). Переписка Хуань Сюаня с учителем Юанем по поводу трактата «О том, что шраваки не чтут царей»; ответы учителя Юаня. Ток. Трип. 37, 4, с. 74 v°.

3. «Лу-шань Хой Юань фа ши юй Хуань Сюань лунь ляо цзянь ша мэн шу» (廬山慧遠法師與桓玄論料簡沙門書). Переписка Лушаньского учителя Хой Юаня с Хуань Сюанем об управлении шраваками. Ток. Трип. 37, 4, с. 75 v°.

4. «Да Хуань Сюань цюань ба дао шу» (答桓玄勸罷道書). Ответ Хой Юаня на письмо Хуань Сюаня, требующее прекращения института буддийского монашества. Ток. Трип. 37, 4, с. 66 v°.

5. «Да шэн да и чжан» (大乘大義章). «Об общем смысле Махаяны». Переписка Хой Юаня с Кумарадживой, концентрирующаяся главным образом вокруг буддийского учения о «дхармовом» теле Будды. Из того внимания, которое Хой Юань уделяет этой проблеме, явствует, что учение об истинной сущности самого Будды — это кардинальная составная часть в мировоззрении Хой Юаня. Исследователю, настроенному скептически, может броситься в глаза разница между языком этого произведения и языком остальных произведений Хой Юаня. В последних — язык, типичный для той эпохи, хотя и несколько архаичный. Он насыщен столь же параллелизмами, сколь и даосско-конфуцианской терминологией, особенно даосской, так что

текстуальные цитаты даосских писателей образуют с текстом Хой Юаня органическое целое, т. е. подлинный чисто китайский литературный язык, который достигает апогея даосского насыщения особенно в поэзии Хой Юаня. Язык же этой переписки с Кумарадживой — полная противоположность. Это язык буддийских трактатов, подражающий языку переводов с санскрита. Все художественные — стилистические — приемы оттеснены на задний план, всё принесено в жертву отчетливости и недвусмысленности изложения. Встает вопрос о подлинности авторства Хой Юаня, особенно в виду того, что язык «писем Хой Юаня» более похож на язык «писем Кумарадживы», чем на язык других произведений Хой Юаня. Нельзя ли предположить, что мы имеем лишь *пересказ* писем Хой Юаня, сделанный Кумарадживой? На это я должен ответить отрицательно, исходя из следующих соображений. После первого ответного письма Кумарадживы помещен конспект этого письма, который по языку не отличается от вопросного письма Хой Юаня. Трудно предположить, чтобы Кумараджива конспектировал сам себя, и вполне понятно, что это мог делать Хой Юань. Но тогда придется признать, что один человек (Хой Юань) мог писать столь различными стилями. Я считаю это вполне возможным потому, что нам известны случаи, когда один человек, в одном произведении пользовался различными стилями. Примером может служить знаменитый даос Гэ Хун, живший лет за сто до Хой Юаня. В своей книге «Баопу-цзы» (抱朴子 «Мудрец, постигший субстанциональное») Гэ Хун прибегает к цзиньскому художественному слогу в эмфатических исповедных главах и к простому слогу, лишенному всяких художественных приемов, в главах, посвященных алхимической рецептуре. Ясно, что к простому слогу Гэ прибегал для того, чтобы быть понятным с максимальной легкостью и точностью. Вполне вероятно, что и Хой Юань, желая быть понятным *иностранцу* Кумарадживе, пользовался языком, которым владел Кумараджива, — языком специальным — буддийским. Наконец, я думаю, что о таких специально-буддийских предметах, как дхармовое тело Будды, можно понятно писать, только прибегая к буддийской терминологии, и невозможно это уложить в язык цзиньских художественных произведений. Киот. Доп. Тр. II, 1, 1, с. 1 r°.

6. «Хэ Чжэнь-нань нань Юань фа ши да» (何鎮南難遠法師答). Ответ учителя Юаня на недоумение Хэ из Чжэнь-нань по поводу следующего трактата Хой Юаня. Ток. Тр. 37, 4, с. 28 4°.

7. «Ша мэнь тань фу лунь» (沙門袒服論). Трактат (полемический), обосновывающий, буддийскую форму одежды с открытым правым плечом. Интересно отметить, что Хой Юань говорит в нем о некоем неписаном идеале обычаев «темной древности», которые с течением времени были изменены так, что писанный этикет классических конфуцианских книг (база противника, которому возражает Хой Юань) является уже искажением. Это мысль, которая весьма свойственна даосизму. Ток. Тр. 37, 4, с. 28 v°.

8. «Мин бао ин лунь» (明報應論). Трактат, выясняющий учение о воздаянии. В нем подробно разбирается представление буддистов о воплощении¹³ духа, о его отношении к телу, о значении убийства и воздаяния за него. Ток. Тр. 37, 4, с. 28 v°.

9. «Сань бао лунь» (三報論). Небольшой трактат о тroyаком воздаянии, или непосредственном, или в будущей жизни, или во второй, третьей или в сотой жизни. Ток. Тр. 37, 4, С. 29 v°.

10. «Лу-шань чу сю син фан бянь чань цзин тун сюй» (廬山出修行方便禪經統序). Введение к книге о практике созерцания, появившейся в Лушаньских монастырях. В нем разбирается важность и значение дхяны и ее отношение к познанию. Это введение насыщено даосской терминологией, особенно когда автор касается онтологических и мистических тем. Ток. Тр. 38, 1, С. 51 v°.

11. «А-пи-тань синь сюй» (阿毗曇心序). Предисловие к произведению «Сердце Абхидхармы». Хой Юань объясняет название «Сердца», которое обозначает главную суть. Так как это произведение написано в стихах, то Хой Юань в предисловии объясняет значение поэзии и рецитирования. Ток. Тр. 38, 1, С. 58 r°.

12. «Сань фа ду цзин сюй» (三法度經序). Предисловие к «Книге о трех нормах» (?). Книга эта в «Трипитаке» не сохранилась. Судя по предисловию Хой Юаня, это эксцерпт из одной из Агамасутр. Предисловие незначительное, чисто справочного характера. Ток. Тр. 38, 1, С. 58 v°.

13. «Да чжи лунь чао сюй» (大智論抄序). Предисловие к списку Маха-праджня-парамита-шастры, предписываемой Нагарджу-не. В нем Хой Юань излагает свои онтологические взгляды, ко-

торые позволяют его причислить к школе Шуньявадинов. Ток. Тр. 38, 1, С. 60 v°.

14. «Нянь фо сань мэй ши суй» (念佛三昧詩序). Предисловие к «Стихам о погружении в медитацию о Буддде». Эти стихи были написаны последователем Хой Юаня, принадлежащим к «общине Белого Лотоса», основанной учителем Юанем, Ван Цяочжи (王喬之). Они помещены в V ч. сборника «Лэ бан вэнь лэй» (樂邦文類). В своем предисловии Хой Юань объясняет, что представляет собою буддийская медитация вообще и медитация о Будде в частности. Как и в других названных выше произведениях, буддийская система выражена в даосских терминах и образах. Киот. Доп. Тр. II. 12, 5, С. 425 v°.

В «Ли дай сань бао цзи лу» (歷代三寶紀錄) Гл. VII. Ток. Тр. 35, 6, С. 50 v° помещен список сочинений Хой Юаня. Заглавия, с незначительными разночтениями, совпадают с №№ 1, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13 моего списка, составленного de visu. Кроме того, там перечислены еще следующие произведения, которых мне не удалось найти.

1. «Да чжи лунь яо люэ» (大智論要略). Конспект Маха-праджня-(парамита) шастры.

2. «Мяо фа лян хуа цзин суй» (妙法蓮華經序). Предисловие к Саддхармапундарика сутре.

3. «Фа син лунь» (法性論). Трактат о природе дхарм.

4. «Бянь чжи лунь» (辯識論). Трактат о познании.

5. «Фо ин цзань» (佛影讚). Славословия образу Будды. Можно предположить, что эти славословия сохранила нам биография Хой Юаня в «Гао сэн чжуань» (高僧傳) (см. Ток. Тр. 35, 2, С. 29 v°), в которой цитированы пять славословий образу Будды, восхитившему Хой Юаня.

Язык этих славословий — апогей даосских влияний на Хой Юаня. Весь их словарь мог бы быть использован и даосским поэтом. Они более всего напоминают знаменитые стансы дао-поэта IX в. Сыкун Ту, которые известны русской синологии через исследование проф. В. М. Алексеева. Но как бы ни поражало сходство этих поэтов, отделенных друг от друга половиной тысячелетия, существенно также и то, что их различает: стихи даосского поэта Сыкуна говорят, в том или ином виде, о Дао; стихи Хой Юаня, даоса в буддизме, говорят даосскими словами о Будде. Как пример я привожу полностью первое из его сла-

вословий образу Будды, которые помещены в биографии Хой Юаня в «Гао сэн чжуань» (高僧傳) (№1 моего списка биографических материалов, с. 29 v°).

*Ко и да сян ли сюань у мин ти шэнь жэнь хуа ло ин ли син
Хуй тань цэн янь нин ин сюй тин цзай инь бу мэи чу ань юй мин
Вань бу чань туй чао цзун бай лин ин бу тун фан цзи цзюэ яо мин*

廓矣大像理玄無名體神人化落影離形
迴曇層嚴凝映虛亭在陰不昧處闇愈明
婉步蟬蛻朝宗百靈應不同方迹絕杳冥

«О, огромный! Великий Образ¹⁴,
Его сущность темна и безымянна.
Он воплощает в себе превращение духа-человека¹⁵.
Он ниспослал свой отблеск и отрешился от тела.
Издалека озарил слоистые утесы¹⁶.
Сгустил¹⁷ свой свет в пустом¹⁸ строении.
Покоясь в тени, не становится тёмным,
Пребывает во мраке — тем сильнее светлеет¹⁹.
Легко ступает по „покрову цикады“²⁰.
Принимает как высший сотни духовых сил²¹.
Отвечает²² и не равному с ним,
Но следы его оборвались²³ в пучину-бездну.»

Уже и это славословие показывает, как Хой Юань применил тогдашний язык, пронизанный даосскими образами и терминами, к идеям буддизма. Это еще заметнее в его «Предисловии к стихам о погружении и медитацию о Будде», в котором даосская мистическая терминология применена к буддийской системе. К даосизму, учившему о внемировом вообще, Хой Юань присоединил учение о Будде, и нейтральное созерцание дхянистов (с которыми Хой Юань, несомненно, связан) он заменил определенным созерцанием Будды. Так его созерцательская жизнь получила возможность концентрироваться вокруг одной основной идеи, которая дала ему возможность трезво и систематично овладеть хаотическим материалом даосизма. Даосская неустойчивость была Хой Юанем превращена в буддийскую определенность, и в этом стремлении к определенности Хой

Юань пошёл так далеко, что сосредоточил свое созерцание даже не на Будде вообще, а на определённом Будде Амитаюсе²⁴. В этом выборе патрона Хой Юань отличается от своего учителя Дао Аня, который в своей вере и любви обращался к грядущему Майтрее — Будде Любви. И в таком выборе, вероятно, сыграла роль даосская образованность Хой Юаня, потому что именно даосизм его времени уже учил о рае гениев сяней, о долгой²⁵ жизни, и Хой Юань из буддийского пантеона выбирает того, чье имя ближе других подходит к идее долгой жизни — Амитаюс — неизмеримая жизнь, жизнь не имеющая меры вообще, т. е. вечная, лежащая вне времени. Так Хой Юань переходит от простейшей идеи, даосской, к более сложной, буддийской. Поэтому он всю свою созерцательскую жизнь направляет так, чтобы возродиться в «западном раю Амитабы». (Напоминаю, что на востоке нет точной грани между Амитаюсом и Амитабой.) Эта, можно сказать, *практическая* заинтересованность в таком возрождении объясняет и характерную черту в учении²⁶ Хой Юаня: утверждение монолитности проявленного и непроявленного бытия — и вытекающее отсюда требование координировать теорию с практикой.

Если бы не было преждевременно делать широкие обобщения, то, пожалуй, я [готов] согласиться с мыслью, неоднократно приходившей мне на ум во время изучения материалов этой статьи; вкратце ее можно охарактеризовать так. В японской даологии высказывалось, что Гэ Хун в своих многогранных писаниях затронул почти все вопросы, которых касался даосизм после Гэ Хуна так, что этот писатель был точно предвестником дальнейшей эволюции даосизма. Мне думалось, что, подобно этому, Хой Юань, стоящий на грани даосизма и буддизма, своей жизнью явил прообраз дальнейшего развития этой грани. Говоря *схематически* (и потому лишь условно и приблизительно) Хой Юань принял в буддизм даосские образы и понятия, а в даосизм — буддийскую систему. В процессе параллельного развития даосизма и буддизма в Китае можно заметить, что буддизм в известной мере заимствовал из даосизма словарь и, в еще большей мере, даосизм заимствовал из буддизма систему, что выразилось в ряде явлений — от иерархии даосского пантеона до расположения даосского канона. Правда, в наше время это соотношение лишь смутно намечается, и это не единст-

венное соотношение, но если бы дальнейшие исследования доказали его действительность, то, вероятно, в Хой Юане можно было бы усмотреть зарю, предвестие процесса, который неминуемо должен был развернуться в даосско-буддийской жизни Китая. Это могло бы объяснить то уважение к личности Хой Юаня, которое было всегда в Китае и которое сохранилось и поныне среди амидаистов.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Эта статья была написана Ю. К. Щуцким в 1925 году. В прошедшие десятилетия ситуация в синологическом религиоведении, разумеется, радикально изменилась. О Хуэй-юане (Хой Юане) за это время также было написано не мало. Сведения о работах на западных языках представлены в библиографических справочниках Л. Дж. Томпсона и его коллег (*Laurence G. Thompson comp. Chinese Religion in Western Languages: A Comprehensive and Classified Bibliography of Publications in English, French, and German Through 1980. Tucson, 1985; Laurence G. Thompson comp., Gary Seaman ed. Chinese Religions: Publications in Western Languages 1981 through 1990. Los Angeles, Tucson, 1993; Laurence G. Thompson comp., Gary Seaman ed. Chinese Religions: Publications in Western Languages. Volume 3: 1991–1995. Ann Arbor, 1998; Laurence G. Thompson, Gary Seaman and Song Zhifang comp.; Gary Seaman ed. Chinese Religions: Publications in Western Languages. Volume: 1996–2000. Ann Arbor, 2002*).

Из работ российских исследований о Хуэй-юане см. Комисарова Т. Г. Монах не должен быть почтительным к императору. Из буддийской полемики в Китае в IV–V вв. — Буддизм и государство на Дальнем Востоке. Москва, 1987, с. 47–70; *Хуэй-юань*. Монах не должен оказывать почести императору (вступл., перев., коммент. А. С. Мартынова). — Буддизм в переводах. Альманах. Выпуск 2. СПб., 1993, с. 179–192. — Прим. К. М. Тертицкого.

² См. P. Pelliot. *La secte du Lotus blanc. BEFEO et la secte du Nuage blanc. 1903, P. 304–317.*

³ Японская синология здесь оказывается впереди нас. Достаточно упомянуть серьезную книгу Г. Сасаки «Сина Дзёодо кёоси» (Токио, 1913, два тома). Биография Хой Юаня помещена в этой «Истории китайской секты Чистой Земли» на стр. 37–54.

⁴ Я основываюсь на следующих биографических материалах: 1) 高僧傳 卷 VI. — Токиосская Трипитака 35, 2, с. 29 r°; 2) 佛祖統紀 卷 XXVI и XXXVI. — Idem, 35, 8, с. 128 r° и 35, 9, с. 52 v°; 3) 歷代三寶紀. — Idem, 35, 6, с. 47 v°, 49 r°, 50 v° сл.; 4) 東林十八高賢傳. — Киотосск. Дополн. Трипитака II 乙, 8, 1, с. 2 v°; 5) 淨土往生傳, 上. — Idem, стр. 17 v°; 6) 諸善人詠 № 8. — Idem, с. 46 v°; 7) 樂邦文類 卷 III. — Киот. Доп. Тр. II, 12, 5, с. 453 r°; 8) 淨土聖賢錄 卷 III. — Киот. Доп. Тр. II 乙, 8, 2, с. 106 v°; 9) 佛

祖歷代通載 гл. VIII. — Киот. Доп. Тр. II 乙, 5, 2, с. 178 г°; 10) 釋氏稽古略 гл. II. — Киот. Доп. Тр. II 乙, 5, 5, с. 447 г°; 11) 廬山 蓮宗寶鑑 гл. IV. — Ток. Тр. 32, 11, с. 71 г°. Разумеется, это не весь биографический материал. Я выбираю лишь самое существенное. Даже эти источники в значительной мере повторяют друг друга; биографии же, известные мне, но не включенные в список, не дают ничего существенно нового.

⁵ Этот термин часто встречается в монашеских именах того времени. Достаточно вспомнить о брате Хой Юаня — Хой Чи или о его друге — Хой Юне. Все они были учениками одного учителя — Дао Аня.

⁶ Мне непонятно, почему акад. П. Пеллио в упомянутой статье говорит, что Хой Юаню было тогда 11 лет. Все биографии, которые мне известны, говорят о тринадцатилетнем возрасте. Один Г. Сасаки упоминает, что Хой Юаню было тогда 13 или 12 лет, но ничего не говорит об источниках этого сведения.

⁷ Лингу 令孤 — одна из редких двойных фамилий. Имя этого человека мне не известно.

⁸ Это становится совсем ясным из того, что делал и говорил Хой Юань в своей дальнейшей жизни. Процесс, который мы наблюдаем в биографии человека, — процесс органический. Поэтому данные конца жизни могут объяснять смутные задатки юности, которые могли бы остаться незаметными, если бы биограф не знал, почему-нибудь, конца жизни своего героя.

⁹ Акад. П. Пеллио в упомянутой статье датирует это переселение 381 годом, но упоминает и 384, не отвергая его. Биографический материал в книге Г. Сасаки склоняет меня предпочесть в данном случае 384 год.

¹⁰ Горы Лу приютили многих отшельников, как буддийских, так и даосских. Можно предположить, что в этом месте хранилась изустная традиция, которая играет значительную роль в обеих этих религиях. Мне кажется вероятным, что именно она привлекала в горы Лу таких искателей мистического пути, как Хой Юань.

¹¹ Насколько это правомерно, будет сказано ниже.

¹² Как искусствоведы мы должны считаться с этой темой. Однако как историки мы не должны слепо доверять китайским художникам, помня, что Лу Сю-цзин жил на добрых два поколения позже, чем Хой Юань, так что в год смерти Хой Юаня Лу Сю-цзину было немного более десяти лет (Лу умер в 477 году. Биография его помещена в 24 цз. «Ли ши чжэнь сянь ти дао тун цзянь» (歷世真仙體道通鑑). Шанхайское издание Даосского Канона 1924 г., тетрадь 143, 4, стр. 9 г°).

¹³ Насколько не уместен этот термин в философской схоластике буддистов, настолько же без него нельзя обойтись в остальной части буддизма. Тело, построенное из четырех стихий (земля, вода, огонь и воздух), для Хой Юаня, например, есть «дом» (宅), в котором живет «дух» (神). Поэтому я здесь пользуюсь этим термином, которым бы не пользовался при изложении теории дхарм.

¹⁴ «Великий Образ», я думаю, обозначает одновременно и реальную икону, и Будду — как идеальный образ Абсолютного. Икона является

как бы тем, что осталось в мире от Будды, который пребывает вне мира. Действенное значение слова «Образ» объясняет то, почему о нем говорится то как о Дао-Абсолюте («тёмное — безымянное»), то как об иконе (шестой стих).

¹⁵ Превращение (метаморфоза) даосского сверхчеловека есть его являющийся облик, сам же он слит с Абсолютным — с Дао.

¹⁶ Утесы окружают строение, в котором помещается икона.

¹⁷ Это слово может удивить читателя, не знакомого с китайской философией, в которой распространены понятия *сгущения* нематериального в материальное и *распада* материального в нематериальное. Особенно ясно эти понятия осознал сунский философ Чжан Цзай, который жил много времени спустя после Хой Юаня, но, подобно ему, первоначально был под влиянием даосизма, от которого он впоследствии отошел, также как и Хой Юань. Икона как материальное изображение Будды понимается Хой Юанем как «сгущенное» сияние Абсолютного.

¹⁸ Хотя слово «пустота» (虛) в большинстве даосских и буддийских произведений является одним из образов Абсолютного (не доступного чувствам и потому для них пустого), но в данном случае параллельное слово «слоистые» в предыдущей строке не позволяет понять это слово в терминологическом смысле. Речь идет о строении, в котором нет никого и в котором Хой Юань в одиночестве созерцает икону.

¹⁹ Эта пара стихов — типичные парадоксы, знакомые каждому, читавшему «Дао-дэ цзин».

²⁰ Покров цикады, который она сбросила, — в даосской литературе со времени Чжуан-цзы постоянное подобие телесной, тленной оболочки, которую сбрасывает с себя «сянь» — даосский сверхчеловек. В данном случае оно приложено к Будде на том основании, что он, по основной догме буддизма, уже не является под материальным покровом человеческого тела.

²¹ Слово «лин» (靈), которое я перевожу «духовные силы», — термин очень емкий и распространенный. Он детально изучен проф. Алексеевым (Китайская поэма о поэте, стр. 343 сл. и стр. 364 сл.) и Б. Шиндлером (Das Priestertum im alten China, I Teil, S. 14f.). Мне кажется вероятным, что в данном тексте это слово относится к сонмам бодисатв, архатов, дэв и т. д.

²² Это слово намекает на известный текст Чжуан-цзы, говорящий, что дао-человек пребывает вне различия «да» и «нет» и он подобен оси, которая попала в центр шарнира, и «отвечает» бесконечно всем противоположным точкам кольца сразу.

²³ Оборвать следы — значит выйти за грани преходящего мира и вступить в дао-мир истинносущего, который начиная с «Дао-дэ цзина» уподобляется бездне-пучине.

²⁴ Амитаюс — Будда Неизмеримого Долгоденствия строго отличается от Амитабы — Будды Неизмеримого Света только в Тибетском буддизме, в восточном же пантеоне буддизма они сливаются в одно. Поэтому не странно, что Хой Юань в большой мере основывался на сутре

о созерцании Будды Амитаюса (觀無量壽經) и в то же время проповедовал о Будде Амитабе.

²⁵ Я обращаю внимание на то, что даосский термин 長生 нельзя понимать: «вечная жизнь», а только «долгая жизнь», потому что 長 в даосской терминологии именно противопоставляется 常 как долгосрочность — вечности. Абсолютное, Дао — *вечно* (常), а *длительно* (長), например, небо. Кроме того, биографии даосских сяней сообщают *сроки* их жизни, правда, измеряемые столетиями, но все же кончающиеся и потому, *не-вечные*.

²⁶ Учение Хой Юаня изложено в цитированной книге Г. Сасаки и поэтому я не повторяю здесь его работы, а ограничиваюсь лишь указанием характерного.

ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ В ИСТОРИИ ТЕКСТА «ЛЕ-ЦЗЫ»*

Наука об интеллектуальной жизни Китая останется неполной, если она не обратит достаточного внимания на книгу, теперь известную под названием «Достойнейшая верная книга об Источающейся Бездне» (冲虚至德真经), или в просторечии называемую «Учитель Ле» (列子). Даосская традиция ее автором считает некоего Ле Юй-коу, который будто бы жил в V веке до нашей эры. Эта книга, состоящая из 8 глав текста, издаваемого до сих пор без филологической критики¹, послужила материалом для частичных и полных переводов на европейские языки. Почти полный список этих переводов указан в библиографии Кордье, и поэтому здесь излишне повторять его. Сверх него следует упомянуть лишь о переводе проф. Р. Вильгельма — лучшем из всех существующих. Он был сделан в 1911 г. независимо от уже бывшего перевода Фабера (1877 г.). Кроме этих двух китаистов, «Ле-цзы» в полном объеме использован лишь о. Л. Вигером и Л. Джайлзом. Работу о. Л. Вигера нельзя назвать переводом, так как это лишь пересказ с непозволительными пропусками и неожиданными добавлениями. Остальные переводы «Ле-цзы» частичны, и в выборе мест переводчики руководствовались лишь своим усмотрением, не обоснованным филологически. Даже таких несовершенных переводов «Ле-цзы» сделано значительно меньше, чем, например, переводов Лао-цзы или Чжуан-цзы, несмотря на то, что именно в книге «Ле-цзы» встречается редкое и потому интересное явление: попытки отвлеченного, понятийного мышления, в противоположность общему даосам образному мышлению. Неудача «Ле-цзы» у синологов, как туземных, так и европейских, основана

* Впервые эта статья Ю. К. Щуцкого вышла в 1928 году. См.: Щуцкий Ю. К. Основные проблемы в истории текста Ле-цзы. — «Записках Коллегии востоковедов». Т. III. Вып. 2. 1928. С. 279–288. Работа публикуется в соответствии с современными нормами орфографии и пунктуации.

вается на существующем в науке сомнении в подлинности авторства Ле Юй-коу. Сравнительно много было потрачено времени и сил для рассуждений об авторстве «Ле-цзы».

Но они велись не в той плоскости, в которой их бы следовало вести в действительности. Горячие отрицатели авторства Ле дошли в лице Ф. Г. Бальфура до того, что просто объявили его несуществовавшим никогда. В дальнейшем я попытаюсь показать, в какой мере основателен такой скептицизм.

Конкретно и материально мы обладаем — кроме филологически не вполне исследованного текста книги «Ле-цзы» — рядом сведений из китайских библиографических трудов и династийных историй. Все эти сведения, по-видимому, еще не использованы синологами в Европе² и лишь в незначительной части использованы в Японии. Если оставить пока в стороне самого Ле Юй-коу, то историю книги «Ле-цзы» можно проследить в глубину времен следующим образом.

Древнейшее из осязаемых через факсимиле изданий относится к династии Сун. К сожалению, проф. Р. Вильгельм, пользовавшийся им для своего перевода, не датирует его более точно. При Сунской династии книга «Ле-цзы» пользовалась сравнительно большим успехом: шесть из девяти комментариев на эту книгу, которые сохранились в «Даосском Каноне», относятся к династии Сун. Тогда, уже в первое десятилетие XI в. императорским указом был присоединен почетный эпитет «Достойнейшая» (至德) к названию [этой] книги — «Верная книга об Источающей Бездне», которое было даровано Танским императором Сюань-цзуном еще в 748 г. Танская эпоха важна для истории книги «Ле-цзы», ибо в это время, именно при Сюань-цзуне, был издан приказ 733 г. об учреждении «Школы культа Тайного» (崇玄學), и о включении в обязательный курс Школы изучения книги «Ле-цзы», наряду с книгами Лао-цзы и Чжуан-цзы. В этом школьном изучении «Ле-цзы», вероятно, можно искать причину того, что известный поэт Лю Цзун-юань (773–819) впервые сумел подойти к тексту «Ле-цзы» и к сведениям о нем до известной степени критически. Лю Цзун-юань обратил внимание на некоторые хронологические странности в датировании времени жизни Ле Юй-коу. В своем «Рассуждении о „Ле-цзы“» (列子辨) он пишет, что первый редактор «Ле-цзы» — Лю Сян (в 14 г. до н. э.) относил Ле ко времени чжэнского князя

Му (625–604). Однако книга «Ле-цзы» повествует и о событиях, бывших много времени после этого, о событиях, в которых принимал участие и сам Ле Юй-коу, например, о его отношениях к чжэнскому министру Цзы-Яну, который был убит в 398 г. до н. э. Поэтому Лю Цзун-юань считает дату Лю Сяна ошибочной и предлагает гипотезу, что Ле-цзы жил во времена луского князя Му (409–377); Лю Сян же мог просто сделать описку и пометить «чжэнский» вместо «луский». (Я должен сознаться, что, по-моему, эта гипотеза еще не решает вопроса, ибо более чем странна описка: 鄭 вместо 魯, приписываемая большому книговеду, каковым был Лю Сян. Ошибка, вероятно, была сделана позднейшим переписчиком³.) После Лю Цзун-юаня китайскими синологами неоднократно указывались анахронизмы в книге «Ле-цзы», и именно они могли послужить причиной известного недоверия к тексту и пренебрежения им. Сунский Гао Сы-сунь даже высказал предположение о том, что Ле-цзы и вообще не существовало. Таким образом Гао Сы-сунь был предшественником Ф. Бальфура.

В дотанское время книга «Ле-цзы» пользовалась не очень большим распространением. В династийных историях до Тан есть лишь два указания на книгу «Ле-цзы». Одно — в даосской части библиографических записей Суйской истории, которое гласит: «„Учитель Ле“ в 8 главах», и комментарий этого места говорит: «Сочинено анахоретом Ле Юй-коу из Чжэн, комментировано начальником дворцовой стражи Чжан Чжанем 張湛 (времен) династии восточной Цзинь». Второе указание находится в «Ханьнской истории», в даосской части записей об искусствах и литературе, где упоминается, как существовавшая тогда книга «Учитель Ле». К этой заметке Бань Гу присовокупляет, что Ле «по имени Юй-коу жил перед Чжуан-цзы: Чжуан-цзы упоминает его». Таким образом, вплоть до прежней Ханьской династии можно проследить свидетельства о существовании книги, носившей название «Ле-цзы» и состоявшей из неизменных 8 глав, т. е. до времени, когда она была впервые собрана в одно целое из разрозненных частей Лю Сяном.

Однако в истории этой книги, пожалуй, важнее всего указать на одно событие в начале IV в. н. э. Чжан Чжань описывает его в своем предисловии к «Ле-цзы», которое не использовано европейской даологией и лишь частично использовано япон-

ской. Дело в том, что сам Чжан Чжань унаследовал свой экземпляр «Ле-цзы», по-видимому, непосредственно от своего отца, собравшего (вторично после Лю Сяна) воедино все 8 глав, которые тогда были опять разрознены. Чжан Чжань пишет, что его отец был большим библиофилом и страсть к собиранию книг он получил в доме своего дяди Ван Ши-чжоу — брата знаменитого комментатора Лао-цзы Ван Би. У него уже была большая библиотека из редких книг, когда он был вынужден бежать на юг, спасаясь от волнений, которые имели место около 310 г. н. э. Всю библиотеку ему увести с собой не удалось, ибо слишком тяжелой становилась поклажа, а дорога предстояла далекая, поэтому он списал лишь самое ценное — в том числе и 8 глав «Ле-цзы» — и со списком отправился в путь. Но когда он добрался до южных провинций, то у него осталось мало книг: от «Ле-цзы» лишь 2 главы — «Ян Чжу» и «Речи о совпадениях» (т. е. VII и VIII гл. современного «Ле-цзы»), если не считать еще одного свитка с оглавлением. Когда волнения были успокоены и Чжан-отец вернулся домой, то там он нашел уцелевшими лишь 4 главы «Ле-цзы». Юн нашел еще 6 глав в доме своего свойственника Чжао Цзи-цзы — зятя Ван Би. Сличив все имеющиеся материалы («все, что в них было и чего не хватало», как пишет Чжан Чжань), он составил опять «„Ле-цзы“ в 8 главах». Это событие в истории книги я считаю важным потому, что все-таки шесть из восьми увезенных Чжаном-отцом глав им были утеряны и неизвестно, какой вид приняла бы книга после Чжановой редакции, если бы и эти главы сохранились. Полагать, что «Ле-цзы» после 310 г. идентичен «Ле-цзы» до 310 г., можно лишь при условии *веры в редакторскую честность* Чжана-отца. Поэтому, мне думается, нельзя делать такие построения, какие допустила комиссия, составлявшая знаменитую библиографию «Сы-ку цюань-шу цзун-му», в которой без всяких оговорок заявлено, что 3 глава современного «Ле-цзы» несомненно древняя, что она во всяком случае не может быть подделкой Лю Сяна, потому что в ней рассказывается о путешествии чжоуского царя Му на запад к Си-ван-му и все имена действующих лиц и восьми скакунов царя совсем точно совпадают с именами, известными из так называемой «Повести о царе Му», которая была найдена в раскопках лишь в конце III в. н. э. Конечно, Лю Сян не мог вписать в текст «Ле-цзы» эти име-

на, так как их он мог бы найти лишь в книге, покоившейся в его время в земле. Но кто может поручиться, что эти имена не вписаны Чжаном-отцом, когда он «сличал то, что было и чего не хватало» в главах «Ле-цзы»? А текст «Повести о царе Му», найденный в III в., не мог, конечно, остаться неизвестным библиофилу, жившему в IV в. и искавшему именно редкие книги. Итак, повторяю, что лишь *доверие* к Чжану-отцу может нам быть порукой в подлинности 3 главы «Ле-цзы», несмотря на выкладки «Сы-ку цюань-шу цзун-му». Правда, необходимо признаться, что конкретных обвинений Чжану предъявить нельзя ввиду отсутствия прямых указаний на то, что он подделал текст. Вопрос не может быть пока решен синологией (с ее теперешними средствами) и здесь мы встречаемся с известной гранью, с подобием знаменитого *ignorabimus*⁴ Дю-Буа Раймона. На основании более позднего характера текста я склонен думать, что место в 3 главе «Ле-цзы» о путешествии царя Му более позднего происхождения, чем остальной текст главы, однако я должен подчеркнуть, что не имею данных для сомнений в редакторской честности Чжана-отца, трудам которого ведь наука обязана сохранением одного из важнейших и интереснейших текстов раннего даосизма.

Итак, если проследить вспять историю материальной вещи, — книги, называемой ныне «Ле-цзы», то можно сравнительно благополучно дойти до начала IV в. н. э., дойти без больших сомнений, ибо шансов возможности подделки в это время весьма мало: почти не было расчета умышленно исказить текст книги. Она вызывала лишь посредственный интерес после замечаний Лю Цзун-юаня. В дотанское время интерес к книге «Ле-цзы» был невелик, потому что ею могли бы заниматься лишь сами даосы; но и они были заняты в это время главным образом своими отношениями к буддистам или разработкой элементов китайского фольклора, и из древних даосских текстов их больше мог интересовать текст типа «Лао-цзы», т. е. краткие изречения, поскольку они могли служить в качестве апотропаических формул в чжанлиновском врачующем даосизме или в качестве кратких, но глубоких тем для медитаций средневековых даосов. Для этих целей мало подходили притчи и мифы, с одной стороны, и почти схоластически сухие рассуждения, с другой, из которых состоит текст «Ле-цзы». У недаосских читателей

«Ле-цзы» также не мог иметь большого успеха, так как он бледнел перед сочным и красочным обаянием другого даоса — великого поэта Чжуан-цзы, с его безудержной до дикости широкой и кристаллически спокойной тишиной.

Если поверить, что текст «Ле-цзы» должен быть поставлен под подозрение начиная с чжановой редакции, то тем самым около 310 г. можно положить предел интроспекции в судьбу материального памятника. Если же поверить в редакторскую честность Чжана, то можно далее вникать в судьбу этой книги, вплоть до Лю Сяна. При этом будет верным рассмотренное выше положение «Сы-ку цюань-шу цзун-му» о том, что книга «Ле-цзы» не подделана Лю Сяном. Тем не менее, нет никаких данных для утверждения, что до Лю Сяна она состояла из того же материала, из которого состояла после работы Лю Сяна.

Однако и до Лю Сяна книга «Ле-цзы» как-то существовала. Может быть, в разрозненном виде, может быть, состояла из иных глав — на это нет прямых указаний. Но какие-то материалы о мировоззрении «Ле-цзы» и о Ле Юй-коу все же были, и на основании их писатель III в. до н. э. Люй Бу-вэй в своей летописи дважды упоминает «Учителя Ле-цзы». Один раз, когда (во II гл. 16 цз.) говорит о «Ле-цзы» и Цзы-Яне, и второй раз (в VII гл. 17 цз.) он повторяет мысль, уже высказанную в X гл. чжоуского Ши-цзы, о том, что в учении «Ле-цзы» самое важное — это «Пустотное», т. е. Дао. В первом случае Люй Бу-вэй называет нашего даоса «Цзы Ле-цзы» (子列子), а эта форма, когда перед фамилией ставится слова «цзы» в значении «Учитель», применяется лишь в приложении к личному учителю пишущего. Но можно утверждать, что Ле Юй-коу никак не был учителем Люй Бу-вэя; следовательно, Люй в данном случае просто цитирует самую книгу «Ле-цзы», — и, по китайскому обычаю, без указания источника⁵. Значит, эти (эта?) книги (книга?) были уже до Люй Бу-вэя.

Самый оптимистический взгляд по поводу авторства Ле Юй-коу был высказан минским ученым Цзяо Хуном, считавшим, что «в 4 г. чжоуского царя Аня (398 до н. э.) чжэнский Ле Юй-коу сочинил книгу в 8 главах, в которых он объясняет *Дао* Лао-цзы». Нет нужды говорить, что это столь же необоснованное утверждение, как и утверждение Ф. Бальфура о том, что Ле Юй-коу не жил никогда. Представители японской синологии, как

например, проф. Такасе и проф. Иноуэ, не сомневаются в том, что Ле Юй-коу — историческая личность⁶. Из европейских синологов того же мнения придерживается и проф. Р. Вильгельм, когда он в начале предисловия к переводу «Ле-цзы»⁷ пишет: «An seiner (т. е. Ле Юй-коу. — Ю. Ш.) Existenz zu zweifeln, liegt kein genügender Grund vor... Im übrigen ist die Frage, ob er wirklich existiert hat oder nicht, keineswegs brennend, da sein äusseres Leben in solcher zurückgezogenen Ruhe sich bewegte, dass es keine dauernden Furchen im Menschheitsmeer zurückgelassen hat. Was uns an ihm wertvoll ist, sind seine Gedanken, und diese Gedanken sind da, ganz einerlei, ob er es war, der sie der Nachwelt überliefert, oder „*ein anderer Mann gleichen Namens, der zu jener Zeit gelebt hat*“...»⁸.

А. Масперо в своей статье, вышедшей несколько лет тому назад и озаглавленной «Le Saint et la Vie Mystique chez Lao tseu et Tchouang tseu», не говорит ничего против существования Ле Юй-коу. В Китае такой тонкий ум, как Чжу Си также не сомневался в существовании Ле. Итак, можно считать основательным утвердившееся в синологии мнение, что Ле Юй-коу жил фактически. Но не менее основательно мнение, высказанное еще Чжан Чжанем, что книга «Ле-цзы» была записана не самим мыслителем, а его учениками. В доказательство этого мнения приводится обыкновенно указание на то, что в книге он часто называется «Цзы Ле-цзы» — Учитель Ле-цзы⁹, а эта форма титула была в ходу в то время и по «Сы-ку цюань-шу цзун-му» зарегистрирована в гуньяновом комментарии на «Чунь-цю». Вероятно, это мнение опротестовывалось указанием на поэта Лю Юй-си, который сам себя называл «Цзы Лю-цзы», но сунский писатель Е Мын-дэ в своих записках говорит, что поэт поступал таким образом именно потому, что не умел читать «Ле-цзы». Следовательно, по-видимому, не сам Ле Юй-коу записывал свое учение, а это сделали его ученики. Множественное число в данном случае основывается на неоднократно высказывавшемся мнении, что книга «Ле-цзы» не могла выйти из-под одной руки — столь разнородное впечатление производит текст. Я склонен думать, что причина разнородности текста может заключаться и в двойной редакции: Лю Сяна и Чжана-отца, не говоря уже о том, что Лю Сян мог получить экземпляры с интерполяциями. Многочисленность авторов-учеников не может пока-

заться странной, если принять во внимание, что во времена Ле Юй-коу был вообще не в редкость даосский учитель-анахорет, окруженный своими ближайшими учениками. Эта черта была отражена как в книге «Ле-цзы», так и в книге «Чжуан-цзы». В противоположность проф. Р. Вильгельму, считающему авторами первых записей «Ле-цзы» учеников Ле Юй-коу, которые трудились в начале IV в. до н. э., А. Масперо полагает, что текст «Ле-цзы» записан лишь в III в. до н. э. учениками Чжуан-цзы. Однако он не приводит никаких оснований такого убеждения, и против этого мнения можно возразить, что вряд ли ученикам Чжуана в III в. было интересно записывать то, что говорилось за сто лет человеком, не имеющим авторитета, само существование которого при таком взгляде на вещи сомнительно. И незачем ученикам Чжуана было переполнять фальсифицируемый ими текст повторениями рассказов, встречающихся и у Чжуан-цзы, но в гораздо лучшей в стилистическом отношении форме. Наконец, будучи учениками такого признанного поэта, как Чжуан-цзы, они естественно должны были считать более заманчивым для себя покрывать свои писания славой имени *их* учителя (что, вероятно, имеет место в действительности — в главах «Чжуан-цзы», начиная с гл. VIII). Таким образом, в данном вопросе, по-видимому, более верно мнение проф. Р. Вильгельма, что основная часть текста «Ле-цзы» должна быть отнесена к IV в. до н. э. и что лишь впоследствии она неоднократно пополнялась. Сличая стиль параллельных мест «Ле-цзы» и «Чжуан-цзы», проф. Р. Вильгельм пришел к выводу, что в книге Чжуана они более отделаны, в них сглажены архаизмы, словом, они могли произойти из текстов «Ле-цзы», но не наоборот. Кроме того, проф. Р. Вильгельм указывает, что в своей основе язык «Ле-цзы» достаточно архаичен, чтобы его можно было поставить между языком Лао-цзы и Чжуан-цзы, т. е. на то место, на которое его ставит и даосская традиция. Создается вполне естественная картина из жизни даосов: «Учитель Ле», сам учившийся долгое время и прошедший через большие переживания, окружен толпой учеников, впитывающих в себя его поучения и записывающих то, что могло быть как-нибудь облечено в литературную форму. Постепенно они умирают, а их записи продолжают существовать, но уже не оживленные *личной* связью с «Учителем»; тем не менее даже эти записи вызывают подража-

ния — так появляются вставки и добавления, пустые, безвкусные и противоречивые, так как они происходят уже из разных, необъединенных сознаний, — не из сознаний *многих* учеников, сгруппированных вокруг *одного* центра — Ле Юй-коу, их вдохновителя и учителя. Лишь продолжением того изучения текста, которое начато проф. Р. Вильгельмом, можно будет выделить, хоть и не очень пространные, но все же ценные фрагменты учения самого Ле Юй-коу и удалить посторонние элементы. К ним, пожалуй, следует прежде всего причислить VII главу, излагающую мировоззрение Ян Чжу, учение которого порою как раз противоположно учению Ле (несмотря на то, что Чжу Си в своих записках склонен был считать Ле даже учеником Ян Чжу; свою склонность он не обосновал ничем). Также следует отделить от книги «Ле-цзы» ряд мест из II и IV гл., говорящих о людях, которые еще, вероятно, не жили ни при Ле Юй-коу, ни при его ближайших учениках.

Особенно недопустимо причислять к тексту книги «Ле-цзы» тот пассаж, который был отдельно переведен А. Форке¹⁰, 1) потому что в нем говорится о людях, еще не существовавших при Ле Юй-коу, и 2) потому что софизмы совсем не в духе остального текста. Более основательным, чем мнение Чжу Си (об отношении Ле и Ян Чжу) мне кажется мнение проф. Р. Вильгельма о том, что Ян Чжу с его демоническим пессимизмом — это противоположная крайность Ле Юй-коу, *однако оба они могут восходить к одному источнику*. Последний может быть усмотрен в общедооссском представлении преходящего изменчивого мира — противоположности непреходящего вечного Дао. В самом тексте «Ле-цзы» не сохранилось ничего, чтобы могло склонить к предположению Чжу Си. Из самого текста следует, что учителем Ле был некий Ху-цю Цзы-линь, причем это засвидетельствовано и в тексте Чжуан-цзы¹¹. Из данного места текста можно составить представление о пути развития Ле и о его отношении к учителю Ху-цю¹². В результате такого ученичества Ле Юй-коу достиг полного слияния с мировым целым, до такой степени, что он «мог ездить на ветре», ибо не делал уже различия между собой самим и ветром. Он вышел за пределы части мира, в которой все изменчиво, ничто не постоянно. В этом — основное убеждение «Ле-цзы». Его он мог получить от своих учителей, т. е. из тогдашней живой традиции и из существо-

вавших тогда даосских книг, например (как думает проф. Р. Вильгельм), из «Книги о потустороннем дополнении» (陰符經), остатки которой, вероятно, можно найти в тексте, известном теперь под этим названием¹³. Однако никакие поучения, никакие знания, почерпнутые из литературы, не могли быть так живо переданы, как их передает книга «Ле-цзы» в своих достоверных частях, если бы ее автор, или, вернее, вдохновитель ее авторов, не был знаком со всем мистическим содержанием книги из личного опыта. Вероятно, поэтому ученики его так охотно записывали рассказы о том, как Ле Юй-коу учился. Он в гораздо большей степени даос-подвижник, чем, например, Чжуан-цзы, о котором ничего не известно как о *мистике-ученике*. Чжуан-цзы — по преимуществу даос-поэт, благодаря своей гениальности угадывающий самые основы даосизма. Подвиг Ле Юй-коу — типичный подвиг даоса. Все стадии такого подвига весьма хорошо описаны в превосходной статье А. Масперо, упоминавшейся выше. Благодаря столь близкому знакомству с самим существом даосизма Ле Юй-коу первый мог высказать его уже не в энигматических афоризмах (как, например, в «Дао-Дэ-цзине»), и не в форме поэтических фантомов (как Чжуан-цзы), а, сплошь и рядом, в *рассуждениях, выраженных в понятиях*, т. е. обращаясь не к вере в авторитет, не к художественному чутью, а к самостоятельному *мышлению*. Правда, это лишь зачатки такого мышления в *понятиях*, которое хотя и не развилось дальше в даосизме, но, вероятно, способствовало развитию тех, кто оказался впоследствии способным воспринять и принять буддизм с его точной логикой и гносеологией. В чистых понятиях излагает «Ле-цзы» свой взгляд на космогонию, когда (I гл.) он противопоставляет все рождаемое и изменяющееся тому, что является виновником рождения и изменения — нерожденному и неизменному, о котором Ле может сказать лишь, что оно, «вероятно, одно». Все бытие исходит из него и в него возвращается. В нем нет никаких чувственных признаков, и потому Ле Юй-коу охотно называет его «Пустотным»; оно стоит вне всяких антитез и совмещает в себе их все. Этому даосскому универсализму посвящена почти вся книга, в которой затронуты и такие существенные для философии вопросы, как вопрос ограниченности или безграничности пространства и вопрос безначальности или начальности мира во времени (гл. V). В

данном отношении автор книги «Ле-цзы» представлял, по-видимому, себе, что само понятие *беспредельности* (в любом смысле) является пределом человеческого познания. И так как Дао прежде всего беспредельно, то Дао-познание есть вообще мыслимая для человека вершина познания.

Таким образом, видно, что проблемы, разбираемые в тексте «Ле-цзы», могут быть отнесены к проблемам *философствующей мистики*, но говорить о них подробно в этой статье нет надобности, ибо здесь поставлена была задача найти и уяснить самый значительный момент в *истории книги*, носящей теперь название «Ле-цзы». Содержание же ее еще ждет своего детального философского исследования, каковое, будем надеяться, когда-нибудь осуществится.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Имеется в виду европейская наука, ибо в туземной филологии кое-что уже сделано. Достаточно упомянуть исследование (考) Чжу-гэ Хуана, помещенное в XIII т. серии «Камбун тайкэй» 漢文大系. Токио, 1912.

² Перечень исследований и переводов «Ле-цзы», опубликованных на западноевропейских языках после выхода статьи Ю. К. Щуцкого, можно найти в справочнике К. Вальфа (*Knut Walf. WESTLICHE TAOISMUS-BIBLIOGRAPHIE (WTB) Western Bibliography of Taoism. Fourth improved and enlarged edition. Essen (Germany), 1997*). Из отечественных работ см.: Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы: Даосские каноны (сост., пер., вступ. ст., комм. Малявина В. В.). М., 2004; *Торчинов Е. А. Ле-цзы. — Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994. С. 166. — Прим. К. М. Тертицкого.*

³ Более подробные рассуждения по этому вопросу можно найти в работе г. Такеути «Рэцуси энси» (列子冤詞), помещенной в «Синагаку» (支那學). Vol. I, № IV, Киото, 1920, декабрь.

⁴ «Никогда не узнаем». — *Прим. К. М. Тертицкого.*

⁵ О формуле *цзы х-цзы* ещё см. ниже.

⁶ В этом не сомневается и проф. Такеути в цитированной работе «Рэцуси энси» (列子冤詞).

⁷ *Liä Dsi, Das wahre Buch vom Quellenden Urgrund. Aus dem chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm. Jena, 1911. S. IX-X.*

⁸ Курсив мой. — Ю. Ш.

⁹ Ср. выше.

¹⁰ *A. Forke. The Chinese Sophists. — Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society. Vol. XXXIV, 1, 1901–1902, с. 83 и др.*

¹¹ В VII гл., которая еще, бесспорно, принадлежит самому Чжуану; ср. *Ху Шю. Чжунго чжэсюэ ши даган* (胡適. 中國哲學史大綱), глава о Чжуан Чжоу (莊周).

¹² Интересующегося читателя отсылаю к прекрасному переводу проф. Р. Вильгельма.

¹³ Позволю себе заметить, что эта книга совсем не так *редка*, как может показаться читателю предисловия проф. Р. Вильгельма к его переводу «Ле-цзы». Она существует в различных изданиях в каждой большой синологической библиотеке (в том числе и в Азиатском Музее Академии Наук) и неоднократно была переводима на европейские языки.

НАРОДНЫЕ ВЕРОВАНИЯ

ВЕРОВАНИЯ И СУЕВЕРНЫЕ ОБЫЧАИ КИТАЙЦЕВ, СВЯЗАННЫЕ С ВРЕДИТЕЛЯМИ СЕЛЬСКОГО ХОЗЯЙСТВА*

В течение ряда лет совместно в покойным этнографом А. М. Яковлевым я имел удовольствие экскурсировать в окрестностях города Харбина, а также в других районах Восточной Маньчжурии. Во время этих экскурсий, проникая непосредственно в толщу местного населения, посещая храмы, кумирни, населенные пункты и одинокие фанцзы, а также поля земледельцев, мы познакомились с верованиями, обычаями и повседневной трудовой жизнью окружавшего нас народа. Много чрезвычайно интересных наблюдений, подчас мелких деталей, было отмечено моим спутником-этнографом, о которых он сам собирался рассказать, но слишком преждевременная смерть унесла его из рядов русских исследователей Маньчжурии. Посвящая его светлой памяти настоящую статью, я хочу отметить некоторые верования и обычаи китайцев-земледельцев, связанные с вредителями сельского хозяйства.

Среди обширного пантеона даосского культа существует целый ряд божеств, которые, ведая той или иной областью жизни, особенно близки сердцу китайского простолюдина. Им посвящают отдельные храмы, их статуи и изображения можно встретить в примитивных деревенских кумирнях, а также прочесть их имена на табличках маленьких кумирен, обильно разбросанных по полям и дорогам Маньчжурии. К числу таких популярных божеств можно причислить Чун-ван, к которому обращаются земледельцы, когда их поля начинают страдать от вредителей. Чун-ван (蟲王) или Король насекомых, по верованиям китайцев, является владыкой не только царства насекомых,

* Текст этой статьи харбинского синолога В. Н. Алина был впервые опубликован в 1946 году. См.: Алин В. Н. Верования и суеверные обычаи китайцев, связанные с вредителями сельского хозяйства. // Записки Харбинского Общества естествоиспытателей и этнографов. № 1, Харбин, 1946. С. 37-39.

но и других мелких существ, так как под словом *чун* (蟲) китайцы подразумевают также пресмыкающихся и земноводных. Чун-вана можно часто встретить среди даосских божеств. Например, в соседнем с Харбином городе А-чэн существует отдельный храм¹ (рис. 1), в котором кроме фигуры Чун-вана, также изображены два его спутника: старуха Чун-ван най-най (蟲王奶奶) и старик Чун-ван е-е (蟲王爺爺). В этом храме Чун-ван (рис. 2) изображен сидящим, в богатом княжеском одеянии и пышном головном уборе. Длинные усы и борода тонкими прядями спускаются и лежат на груди статуи. В правой руке он держит вазу, в которой заключены, как уверяют китайцы, подвластные ему насекомые. По правую руку от статуи Чун-вана стоит фигура старухи-спутницы Чун-ван най-най (рис. 3); по левую руку — фигура старика-спутника Чун-ван е-е (рис. 4). Обе эти фигуры также держат сосуды. Старуха считается доброй спутницей и, по повелению Чун-вана, собирает насекомых, в то время как старик является злым спутником и, наказывая земледельцев, выпускает из своего сосуда вредителей. В бедных деревенских кумирнях Чун-ван изображается без спутников. Его можно встретить сидящим среди других популярных идолов.

Кроме храмов и кумирен, которые обычно находятся в населенных пунктах, китайцы любят сооружать маленькие примитивные кумиренки; их можно встретить в лесу, вдоль дорог и среди полей. В этих кумиренках помещают доски с рисунком или, чаще, ставят таблицы с именами божеств, которым посвящены эти миниатюрные сооружения. В таких кумиренках, поставленных среди возделанных полей, мы опять встретим имя Чун-вана. На прилагаемой фотографии (рис. 6) изображена кумиренка из окрестностей станции Маоэршань, на восточной линии Китайской Чанчуньской железной дороги. На главной таблице (рис. 7) написано: сверху «гун фын» (供奉), а внизу «чжи шэнь вэй» (之神位) — «место благоговейного подношения духам». В середине написано: «Лун-ван» (龍王) — «Король драконов», божество дождя и воды; слева «Мяо-ван» (苗王) — «Король хлебных всходов»; справа «Чун-ван» (蟲王) — «Король насекомых». Перед таблицей лежит пучок курительных свеч *сян* (香), поставленных рукой земледельца, который, делая глубокий поклон перед этой таблицей, наверно, просил хороших всходов, дождя и спасения его зеленеющих полей от нашествия вредителей.

Поклонение Чун-вану обычно сопровождается приношением жертвы в виде возжигаемых курительных палочек, которые ставятся в сосуд с пеплом, находящийся перед идолом. В то время как молящийся совершает глубокие земные поклоны, монах-служитель, чтобы привлечь внимание божества, ударяет в колокол или в другой какой-либо ударный инструмент. Согласно указания китайского народного календаря, ежегодный праздник Чун-вана, в честь его рождения, падает на 6-е число 6-й луны.

* * *

В ряде пунктов Восточной Маньчжурии мы неоднократно наблюдали интересный обычай, связанный с охраной полей от нашествия вредителей, в котором опять фигурирует имя Чун-вана. Китайцы делают из бумаги, желтых и красных тонов, треугольные флажки, прикрепляют их к невысоким палочкам и с начертанием имени Чун-вана расставляют их как веши вдоль межей, разделяющих поля. Таким образом крестьяне создают как бы линию, являющуюся препятствием для проникновения ползущих вредителей. В храме Чун-вана в городе А-чэн на одной из фресок изображен этот обычай. На прилагаемой фотографии (рис. 5), иллюстрирующей этот рисунок, виден крестьянин с пачкой таких флажков, которые он расставляет по своему полю.

* * *

Созрели поля. Урожай собран, обмолочен и свезен в житницы. Опять целая армия вредителей атакует зерновые запасы. Снова крестьянин начинает искать помощи против своих врагов. И вот счастливый случай столкнул нас с интересным обычаем, связанным с амбарными вредителями.

В мешке купленного проса (*сяо-ми-цза*) Л. М. Яковлевым была обнаружена небольшая фигурка, изображающая фантастическое существо, сделанная из теста (рис. 8). Немного позже в мешке с кукурузной мукой, которая была привезена из соседней с Харбином деревни, мной была обнаружена миниатюрная фигурка змеи (рис. 9), также сделанная из хлеба.

Нахождение этих фигурок заинтересовало нас. После целого ряда расспросов знакомых китайцев об этих фигурках, значении и цели их пребывания в мешках с хлебными запасами мы выяснили чрезвычайно интересный обычай, который заключается в следующем. Перед китайским Новым годом по лунному

календарю, когда воскресают многочисленные народные обычаи, начало которых теряется в глубине веков китайской истории, существует обычай делать из теста фигурки некоторых животных. По изготовлении их ставят на стол, возжигают курительные свечи, совершают глубокий поклон, веря, что в них вселились бессмертные духи. Накануне праздника их помещают в амбары-зернохранилища, в мешки с зерном и мукой, в скирды, на мельницах и вообще там, где хранятся хлебные запасы. Этим духам вверяют охрану запасов, заботы о восполнении расходов и защиту их от вредителей. Как нам удалось установить, существует три типа этих фигурок.

Первый тип фигурки (рис. 8) изображает фантастическое существо, по форме похожее на пресмыкающееся, с толстым змееобразным туловищем, завязанным узлом, и головой, увенчанной куриным гребнем. Фигурку этого типа китайцы обычно называют *Шэнь-чун* (神蟲) — «Божество-насекомое». Кроме этого названия существуют более почтительные названия, например *Цан-лун* (倉龍) — «Дракон Житницы» или *чжан-гуань-у-гу-чжи-шэнь* (掌管五穀之神), т. е. «Дух, управляющий хлебными растениями». Этого духа китайцы считают обладающим особенно большой силой и при случае могут рассказать о нем целый ряд легенд и самых невероятных историй. Например, один китаец мне совершенно серьезно рассказывал, что он сам был свидетелем и видел, как у одной подобной фигурки в темноте горели глаза, как у кошки, только не зеленоватым, а ярко-красным огнем. Другой рассказывал, что он знает случай, когда этот дух, посаженный в виде фигурки в амбар с зерном, немедленно пополнял взятое количество зерна, и т. д.

С этим духом у китайцев связано изречение «Цан ми ши юн бу цзинь» (倉米使用不盡), т. е. «Зерно житниц, расходуясь, не иссякнет». Фигурка этого типа, обнаруженная Л. М. Яковлевым, имеет длину 60 мм, ширину 41 мм и высоту 26 мм. Сделана из теста. Глаза — зерна зеленого гороха. Притом, как удалось выяснить, размер фигурок не играет роли, так как в большие зернохранилища делают очень большие изображения.

Другой тип фигурки (рис. 9) представляет собой довольно реальное изображение змеи. Длинное, тонкое туловище свернуто спиралью, голова приподнята, передавая бдительность и на-

стороженность животного. Фигурка сделана из теста. Голова — из зерен гаоляна. Диаметр 38 мм, высота 26 мм. Этот тип китайцы называют *Чан-чун* (長蟲), т. е. «Змея». Также существует другое, более почтительное название его — *Чан-сянь* (長仙) — «Дух-Змея». Правда, китайцы отмечают, что этот дух имеет меньшую силу, чем предыдущий. Назначение и смысл помещения этих фигурок в хлебные запасы в общем то же, что и в предыдущем случае.

Кроме этого, как мне передавали китайцы, существуют еще фигурки ежей. Их также изготавливают из теста и помещают в хлебные хранилища, вверяя охрану запасов от нападения вредителей. К сожалению, мне не удалось получить этот тип фигурок, так как китайцы благодаря сильно развитому чувству суеверия отказываются продавать или передавать подобные предметы, уверяя, что оскорбленный дух может унести с собой благополучие и достаток семьи.

Интересно отметить, что в двух последних случаях китайцы как раз использовали типы двух животных — змеи и ежа, которые в природе, уничтожая мелких грызунов и насекомых, являются друзьями сельского хозяйства.

Кроме этого, в народных поверьях оба эти животные часто фигурируют среди целого ряда животных-оборотней, которым китайцы приписывают сверхъестественную силу, называя их духами *сянь* (仙), играющими столь важную роль в повседневной жизни китайского простолюдина.

* * *

Заканчивая настоящий очерк, нужно отметить, что культ поклонения и почитания Чун-вана носит широкий характер. Это божество знакомо не только земледельцам, но и городскому населению. Поэтому его изображения можно встретить как в деревенских, так и в городских кумирнях.

Обычай расставлять бумажные флажки на полях, а также помещать фигурки в зернохранилищах носит чисто сельский характер и мало известен среди городского населения. По всем данным, изготовление фигурок было занесено в Маньчжурию выходцами из Шаньдуна, так как уроженцы других провинций Китая, по-видимому, не знакомы с этим обычаем на их родине. Видимо, этот обычай не имеет широкого рас-

пространения и в наши дни, подобно многим другим китайским верованиям и обычаям, находится в стадии забвения и постепенного угасания.

ПРИМЕЧАНИЕ

¹ И. Г. Баранов. По китайским храмам Ашихэ. — Вестник Маньчжурии. 1926, № 1–2.

ИЛЛЮСТРАЦИИ



Рис. 1. Даосские храмы в городе А-чэн. Левый храм посвящен духу огня (Хо-шэнь), средний — Королю насекомых (Чун-ван), правый — Королю Драконов и божеству водной стихии (Лун-ван)



Рис. 2. Чун-ван



Рис. 3. Чун-ван най-най



Рис. 4. Чун-ван е-е



Рис. 5. Крестьянин расставляет защитные флажки



Рис. 6. Кумиренка у ст.
Маозриань



Рис. 7. Главная таблица
из кумиренки

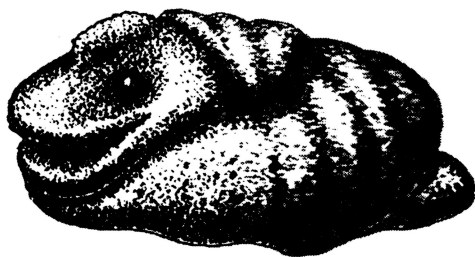


Рис. 8. Фантастическое существо из теста

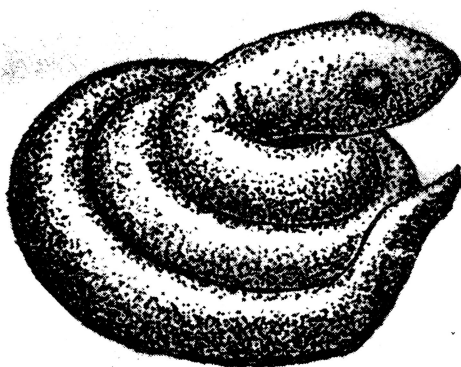


Рис. 9. Фигурка змеи из хлеба

КИТАЙСКИЕ ПОВЕРЬЯ О ПТИЦАХ

Перевод и предисловие И. Г. Баранова*

От переводчика

Член Общества Русских Ориенталистов — И. В. Ларев, в бытность свою несколько лет тому назад в Пекине собрал большой материал на китайском языке, касающийся китайских поверий. В этом материале заключаются толкования китайцами снов, хорошие и дурные приметы, поверья о животных, птицах, насекомых и проч. Материалы эти почерпнуты, как из устных бесед с китайцами, так и из разных китайских книг.

Статья «Китайские поверья о птицах» — только очень небольшая часть этих материалов. В ней еще вставлены в имевшиеся данные несколько разъяснений и дополнений уроженца Пекина, г. Е Цзун-ганя, преподающего китайский язык в Харбинском мужском коммерческом училище.

И. Б.

Сорока (си-цзюэ 喜鹊)

Сорока считается птицей счастливого предзнаменования.

Если сорока прилетит на двор дома и застрекочет, то в этом доме произойдет радостное событие. Но радость будет только в том случае, если сорока прилетит одна. Если же прилетят две сороки и застрекочут, то в доме нужно ждать ссоры, драки или вообще несогласия.

Стрекотание сороки, прилетевшей на двор, раздастся утром — значит, в дом придет богатство. Сорока застрекочет под вечер — в доме следует ожидать какую-нибудь другую радость.

* Данный текст впервые был напечатан в 1922 году. См.: Китайские поверья о птицах. Из собрания И. В. Ларева. Перевод и предисловие И. Г. Баранова. // Вестник Азии (Харбин). № 48, 1922. С. 146–148. Работа публикуется в соответствии с современными нормами орфографии и пунктуации.

Когда сорока застрекочет, сидя на дому или на дереве, растущем во дворе, то радость будет; хотя не скорая, но большая. Когда же сорока застрекочет, только пролетев над двором, то радость будет не большая, но скорая.

На дворе растет дерево. Вдруг прилетают сороки и начинают вить гнездо на этом дереве. Это значит, что хозяева двора будут благоденствовать. Если на таком дворе стоит магазин, то в магазине торговля будет процветать.

Когда сороки вьют гнездо на частном кладбище, то это — предзнаменование благоденствия потомков тех людей, которые похоронены на кладбище.

Чем больше гнезд вьют сороки, тем больше счастья.

Если человек увидит, как дерутся сорока со змеей, то у такого человека будет какая-нибудь удача, или впоследствии он сделается богатым и знатным. Это подобно тому, как одновременное появление дракона и феникса знаменуют счастье.

Змея похожа на дракона, а сорока — на феникса.

Сова (е-мао-цзы 夜猫子)

«Е-мао-цзы» значит «ночная кошка». Китайцы сову так называют потому, что ее голова походит на голову кошки, и, кроме того, сова хорошо видит ночью, как кошка.

Сова прилетит к кому-нибудь на двор и захохочет — предзнаменование, что в семье будет покойник. Есть даже пословица: «не бойся когда сова кричит, а бойся когда сова хохочет (бу-па е-мао-цзы цзяо, цзяо па е-мао-цзы сяо 不怕夜猫子叫, 怕夜猫子笑)».

Когда сова прилетит и закричит на том дворе, откуда кто-нибудь уехал держать государственные экзамены, то это знак, что уехавший успешно сдаст экзамены.

Сова прилетит на двор и закричит в то время, когда как раз в семье рождается мальчик — это значить, что у мальчика не будет сыновней почтительности, потому что детеныши совы пожирают иногда даже свою мать.

О госте, посещение которого не обещает хозяину ничего хорошего, говорят пословицей: «сова не даром залетает в дом» (е-мао-цзы цзинь чжай, у-ши бу-лай 夜猫子进宅无事不来).

Голубь (гэ-цзы 鸽子)

Голуби могут заранее узнать, в каком месте будет спокойно и в каком нет, какая семья будет зажиточной и какая разорится.

В доме не было голубей. Вдруг они прилетают и начинают на этом доме вить [гнездо]. Это — предзнаменование благополучия и зажиточности семьи. Если голуби вили [гнездо] на дому, а затем улетали и не возвращаются, то семья в этом доме разорится. Голуби всегда селятся в главном здании и не селятся в боковых постройках. Есть пословица: «голубь летит на то место, где будет процветание» (*бо-гэ чун-чжо ван-чу фэй* 鸉鸽冲着旺处飞).

Голубиные яйца очень вкусны. На хороших обедах их подают наравне с ласточкиными гнездами. Но голубиные яйца нельзя воровать из гнезд: раз яйца украдены, то голуби покидают гнездо и переселяются в другое место, а дом, где они раньше жили, потеряет счастье.

Ласточка (янь-цзы 燕子)

Ласточки зимою на берегу моря ловят маленьких рыбок и пользуются ими как материалом для витья гнезд. Из этих гнезд люди потом готовят вкусные блюда. Весною ласточки перелетают на север. Обыкновенно они вьют гнезда под крышей дома. Ласточки выбирают для житья такой дом, где людям следует ожидать успехов в делах. В случае, когда ласточки, прилетавшие каждый год, больше уже не прилетают сюда, то в этом доме надобно ждать беды.

Домашний гусь (э-гэ 鹅)

После сговора жениха и невесты, жених должен, по обычаю, послать подарки семье невесты с извещением, что назначен день свадьбы. Среди этих подарков обязательно следует послать живого домашнего гуся. Реже посылают пару гусей.

На самом деле следовало бы посылать диких гусей, но так как их трудно поймать живыми, то дикие гуси заменяются домашними.

Дикие гуси и гусыни отличаются верностью друг другу и должны служить примером мужьям и женам. Белый цвет домашних гусей указывает на непорочность и нравственную чистоту жениха и невесты.

Люди, несущие подарки, приближаясь к дому невесты, побоями заставляют гуся кричать, давая этим знать семье невесты о своем прибытии с извещением о дне свадьбы.

По крику и поведению подаренного гуся семья невесты может узнать, какой разговор, голос и характер у жениха. Если гусь крикливый, то и жених окажется болтливым. Если гусь молчит, то и жених будет молчаливым. Если гусь держится спокойно, то и жених нрава будет покойного. Если гусь мечется, беспокоен, то и жених будет непоседлив. Хриплый крик гуся указывает на хриплый голос у жениха.

В семье невесты смотрят на подаренного женихом гуся так, как будто это сам жених; хорошо кормят его, не разрешают бить его, ухаживают за ним и держать его до естественной смерти, или же отдают его в такой монастырь, где есть особый питомник для птиц и животных. Иногда такого гуся семья невесты дарит бедняку. Случается, что дети, желая подшутить над невестой, нарочно бьют на глазах невесты подаренного гуся, и невеста обижается до слез, как будто побои наносятся ее жениху.

Домашний гусь обыкновенно не умеет летать. Но если гусь улетит со двора, то в этом доме должна стрястись какая-нибудь беда.

Курица (цзи 鸡)

Курица кукарекает, как петух — к беде для семьи: или мужчины не будут в состоянии почему-либо стоять во главе дома, а на место их станут во главе женщины; или прислуга дома забрет власть в свои руки и будет обижать хозяев. Такую курицу следует зарезать.

Когда курица взлетит на дерево, то, значит, быть наводнению. Если петух ночью закричит не вовремя, то или у хозяев будет в доме беспокойство: ссора, драка и т. д., или же в этом околоте кого-нибудь обворуют или ограбят.

Курица в доме взлетит на очаг — в этом доме будет пожар. Чтобы уничтожить такое предзнаменование, нужно взять таз с холодной водой и заставить курицу выпить из него воды, а потом, набрав в рот воды, опрыскать этой водой курицу.

Если курица начнет нести слишком мелкие яйца, то семья обеднеет. Уничтожить эту дурную примету нетрудно: следует курицу зарезать и съесть.

ПТИЦЫ-ДЕМОНЫ*

Случаи обращения человеческих душ в пернатых, как видно из описания птиц-оборотней, упоминаются достаточно часто, чтобы предположить, что должны также существовать рассказы о демонах в образе птиц, например, о неупокоенных душах умерших насильственной смертью или погибших от несправедливости. Это предположение подтверждается множеством фактов.

«Во второй год правления Юнси императора Хуэй-ди (291 г.)», — читаем мы в сочинении четвертого века, — «область Чаншань преподнесла императору птицу „Раненая душа“. Она была величиной с курицу, а ее перья переливались, как у фазана. Император отказался от подарка, потому что ее имя внушало ему отвращение, хотя цвет перьев ему понравился. Тогда человек, много знающий о животных, вышел вперед и сказал: „Когда император Хуан-ди велел убить Чи Ю, на одну женщину по ошибке напал ирбис и искушал ее; через семь дней она все еще дышала. Император пожалел ее и приказал похоронить в двойном гробу в каменном склепе. Вскоре из могилы выпорхнула птица, крикнув, что она — „раненая душа“; действительно, это была душа той женщины. С тех пор, всякий раз, когда люди умирали раньше назначенного срока, [их души] обращались птицами и слетались в свое царство в полях и лесах. В годы царствования [императоров] Ай-ди и Пин-ди на закате династии Хань Ван Ман убил немало мудрых и хороших [людей], и эти птицы столь часто стали прилетать с жалобными криками, что люди не выносили даже их имя. Тогда в Чаншань послали приказ изгнать этих птиц стрелами, но только когда в начале

* Публикуемый текст представляет собой перевод раздела «Птицы-демоны» главы пятой «О животных-демонах» второй части второй книги работы нидерландского синолога Я. Я. М. де Гроота (1854–1921) «Религиозная система Китая» (*Groot J. J. M., de. The Religious System of China. Leiden, 1892–1910. Vol. 5. P. 634–644*). Перевод на русский язык Е. В. Волчковой. Примечания, набранные курсивом, даны переводчиком.

династии Цзинь люди отложили луки и пики и в пределах четырех морей воцарился мир, птицы стали появляться лишь иногда, на пустошах. Из-за страха, который вызывало их имя, вместо „Раненой души“ (*шан хунь*) их стали называть „Великодушное отношение“ (*сян хун*). Сунь Хао (последний император дома У, свергнутого Цзинь) [после смерти] был пожалован чином правителя области Гуймин [чтобы его душа не стала мстительной птицей], и новое название этих птиц было созвучно с этой мерой.

В последний год правления Юнпин (291 г.) снова было много кровопролития, многие были убиты и ранены. Вновь раздались вздохи у ворот и плач на улицах, и тогда в Чаншани вновь приняли меры и прогнали [птиц] прочь¹.

Несмотря на то, что каждая птица, так же, как и каждое животное, может обратиться в демона, в китайской демонологической традиции встречается довольно ограниченное число видов пернатых. Отдельное место среди них занимает петух. «В области Дайцзюнь», — повествует автор пятого века, — «на одной из почтовых станций водились демоны, и никто не мог положить конец их проделкам. Однажды вечером некие студенты, люди дерзкие и сильные, остановились на этой станции, желая переночевать там. Смотритель станции просил их не делать этого, но они настояли на своем, сказав: „Мы вполне в состоянии изгнать этих демонов“. Во время ужина перед ними вдруг появилась рука, играющая на флейте с пятью отверстиями. Увидев это, студенты рассмеялись: „Как же ты сможешь играть на такой длинной флейте одной рукой? — сказали они демону. — Давай, мы сыграем за тебя“. — „Вы думаете, мне не хватит пальцев“, — ответил демон, и вновь вытянул руку: на ней оказалось несколько десятков пальцев. Тогда студенты поняли, что пора разделаться с ним, выхватили свои мечи, рубанули по руке и вдруг увидели, что это был старый петух»².

В 614 году нашей эры, некий Ван Ци, счастливый обладатель чудесного зеркала, «выехал в Бянь в уезде Сун [пров. Хэнань]. У Чжан Ци, хозяина дома, где он остановился, была дочь, которая каждую ночь жалобно рыдала, да так горестно, что выносить ее плач было невозможно. Ци спросил о причине ее горя, и ему ответили, что она больна уже больше года: днем спокойна, а по ночам горько плачет. Ци остался там еще на одну ночь и, как толь-

ко девушка заплакала, направил зеркало так, чтобы оно осветило больную. „Это существо с гребешком убито!“ — воскликнула девушка; наутро под ее кроватью нашли мертвого петуха; это оказался старый хозяйский петух лет семи-восьми»³.

«Некий Ян, житель уезда Цинъюань [пров. Шаньси], был заместителем командира гарнизона этой провинции. У западной стены города был пустырь. Однажды ранним утром он спешно отправился в управу и не вернулся к обеду. Его семья как раз обедала, когда в ворота вдруг вошел гусь со связкой бумажных денег на спине и повернулся к западной стене дома. Домашние удивились: „Не иначе как этот гусь улетел из храма“. И они приказали слугам выгнать его, но те, войдя, увидели лишь старика с двумя клочками волос на голове и седыми усами. Вся семья в страхе разбежалась. Когда возвратился Ян, ему рассказали о происшедшем. Он схватил палку и кинулся на оборотня, но того невозможно было поймать — он стремительно менял обличья, то появляясь, то исчезая во всех четырех углах комнаты. Разгневавшись, Ян воскликнул: „Я вернусь после обеда и забью эту тварь досмерти“. Оборотень выступил вперед и с поклоном произнес: „Будь по твоему“.

У Яна было две дочери. Старшая пошла на кухню, чтобы порезать мясо к ужину, но как только она положила мясо на разделочный камень, оно вдруг исчезло. Все еще держа нож в руке, она пожаловалась отцу, но тут вдруг из-под камня высунулась длинная рука в перьях, и чей-то голос произнес: „Руби, пожалуйста“. Девушка в страхе бросилась прочь и бежала, пока хватило сил. Вскоре она слегла от пережитого. Другая дочь только хотела достать соль из большого горшка, как оттуда выскочила большая обезьяна и вскарабкалась ей на спину. Девушка побежала, пытаясь избавиться от зверя, но ей удалось скинуть его только во внутреннем дворе. Она тоже заболела.

Позвали шаманку, и та поставила алтарь, чтобы излечить девушек, но оборотень забрался на него и принялся подражать церемонии. Ни одна другая шаманка также не смогла справиться с ним, все в страхе покидали дом. Вскоре после этого обе дочери и жена Яна умерли. Тогда призвали сведущего в изгнании демонов человека по имени Мин Цзяо, чтобы он почитал сутры. В первую же ночь оборотень ушел, однако перед

этим плюнул в Яна и проклял его. После этого наваждение прекратилось, но Ян все же умер в тот же год»⁴.

Наиболее опасными оборотнями считаются вороны и совы. Эти птицы и их крики почитаются не только дурным предзнаменованием, но и самым источником зла. Уже в древние времена вороны воспринимались именно так, о чем свидетельствует строки из «Шицзина», перевод которых мы приводили выше⁵. «Вороны с белой шеей», — пишет комментатор «Канона Птиц»⁶, — «зовутся людьми юго-западных краев воробьями-оборотнями. Их крик предвещает зло и несчастье». «Они обладают достаточными знаниями, чтобы предвидеть счастье и беду, поэтому везде, где бы ни встречались эти птицы, люди избегают их, а в юго-западных землях их считают духами, способными предсказывать будущее»⁷.

Души убитых ворон могут преследовать своих убийц с гораздо большей изощренностью, нежели души умерших людей. Об одном таком случае повествует танский автор: «Когда Пэй Чжунлин был губернатором Цзянлина, он послал своих командующих Тань Хуншоу и Ван Чжэня в Линнань (регион на севере пров. Гуандун и Гуанси). Выполнив поручение, они возвращались домой и решили остановиться на постоялом дворе в Гуйлине, когда на них вдруг налетела стая ворон. Ван Чжэнь швырнул в них камень и вышиб мозги из одной птицы, которая упала в заросли бамбука. Внезапно его попутчик, Тань Хуншоу, почувствовал сильную головную боль и не смог продолжать путь. Он предложил Вану отправиться вперед и подождать его где-нибудь, или же сообщить его семье о случившемся и попросить, чтобы за ним прислали людей.

В то же самое время Пэй Чжунлину во сне явился Тань Хуншоу и рассказал, что по пути домой он был злодейски убит Ван Чжэнем, который ограбил его и бросил тело в бамбуковую рощу. Через два дня Ван Чжэнь явился за новыми распоряжениями, но губернатор вызвал его в суд, и когда тот явился, передал его в руки служителей, дабы те подвергли его наказанию бамбуковыми палками по всей строгости закона. Десять дней спустя вернулся Тань Хуншоу, и губернатор узнал об истории с вороной, убитой камнем, и о том, как дух этой птицы отомстил за себя»⁸.

Существуют также рассказы об убийцах, безжалостно преследуемых душами жертв в обличье ворон. «В танское время в

Эчжоу жил некий Ли Чэнсы. Его богатство исчислялось десятками тысяч монет, однако у него была уродливая жена и сын десяти лет, оба парализованные. Ли ненавидел их обоих и ввел в дом четырех наложниц, с которыми проводил дни в наслаждениях.

Одна из наложниц как-то раз за вином посоветовала ему откупиться от некрасивой жены сотней тысяч монет. Но жена пригрозила пожаловаться властям, и тогда Чэнсы вместе с наложницами составил новый план. В ту же ночь они напоили женщину, а затем отравили ее, и ее сына. Но спустя десять дней после похорон, каждый полдень стали появляться две вороны и клевать Чэнсы сердце, причиняя ему невыносимые страдания. Отогнать их было невозможно, и обессилевший Чэнсы падал на землю, долго не приходя в сознание. Так продолжалось в течение года, и никакие средства не могли помочь ему.

Случилось так, что некий Ло Гунъюань, даос из Цинчэна, путешествовавший в междуречье Хуайхэ и Сыхэ, забрел в те места. Чэнсы пригласил его, спросив, нет ли какого-нибудь магического средства, способного помочь в его несчастье. „Это души несправедливо убитых, — ответил даос. — Они подали жалобу Небесному Императору, и тот именем Неба позволил им осуществить свою месть в мире людей; в таких случаях никакая магия не поможет. Единственный способ снять с себя вину, это поставить даосский алтарь с желтыми надписями-заклинаниями и обратиться с почтительной просьбой к Небу“. Чэнсы так и сделал; он молился три ночи и три дня. На второй день вороны перестали прилетать; а затем жена и сын Чэнсы явились ему во сне: „Вы несправедливо убили меня и моего сына, отравили нас. Мы обвинили Вас перед Небесным Императором, и он разрешил отомстить Вам. Но поскольку Вы воздвигли алтарь с желтыми надписями-заклинаниями, и своей добродетелью заслужили прощение, мы получили Высочайший приказ, согласно которому в качестве награды переродимся на Небе. Мы прерываем узы мести, связывавшие нас с Вами“⁹.

Что же касается сов, несколько разновидностей которых встречаются в Китае, то их ночной образ жизни и зловещее уханье несомненно стали основной причиной того, что этих птиц наделяют демоническими свойствами. Они считаются крайне неблагоприятным предзнаменованием, в особенности

совы с хохолками на ушах, называемые *гоу-гэ* или иными наименованиями. В первой половине VIII века Чэнь Цзанци писал: «Если [сова] влетает в город, город пустеет; если влетает в дом, пустеет дом; если же долго сидит на месте, то вреда от нее не будет. Когда кто-либо слышит ее крик — словно хохот — ему следует поторопиться прочь. В северных землях есть [совы] *сюнь* и *ху*, они похожи, но имеют свои особенности. Их имена созвучны крикам, которые они издают; глаза — как у котенка, сами размером с *цую-юй*. Если начинают ухать-хохотать — кто-нибудь непременно умрет. Еще есть *сю-лю*, той же разновидности, маленькие и цветом желтые, ночью появляются в человеческом жилище и собирают обрезки ногтей, [по которым?] узнают судьбу человека. Когда их ловят, то в zobу у них находят ногти; поэтому люди, которые обрезают ногти, закапывают их у себя во дворе»¹⁰. «*Гу-хо* может унести души человека (*хунь* и *по*). В „Сюань чжун цзи“ говорится: птица *гу-хо* относится к роду демонов (*гуй*) и духов (*шэнь*). Оденет перья — полетит птицей; сбросит перья — обернется женщиной. Говорят, что *гу-хо* становятся женщины, умершие при родах, поэтому у нее две большие груди, и она крадет чужих сыновей, чтобы воспитывать их, как своих. Семьи, в которых есть маленькие дети, не должны оставлять их одежду ночью на улице. Эти птицы, летая ночью, метят одежду кровавыми пятнами, и с ребенком случаются судороги, он заболевает от ужаса и чахнет; такая болезнь зовется „чахоткой безвинных“. Таких птиц много в Цзиньчжоу, и там их тоже зовут птицами-оборотнями»¹¹.

В девятом веке Дуань Чэнши нашел, что подобный орнитологический фольклор достоин упоминания в его записях. Он добавляет, что эта ночная скиталица называется еще *тяньдинюй*, «дочерью Небесного императора»¹², а также *дяо син*¹³, что, очевидно, было названием звезды. Он знакомит нас с совой, зовущейся «бесовская колесница», пользующейся поистине дурной славой и ворующей людские души: «Птица, зовущаяся «бесовская колесница», как рассказывают, раньше имела десять голов, могла уносить людские души-*хунь*, но одну из ее голов сожрали собаки. В Цинь с наступлением темноты иногда слышались звуки, словно бы звон мечей и грохот колесниц, однако, другие говорят, будто бы эти звуки издавали пролетающие болотные птицы»¹⁴. Еще до того, как Дуань Чэнши записал эти

строки, Чэнь Цзанци так описывал эту ужасающую похитительницу душ: «Бесовская колесница, как опустится мгла, летает по округе и кричит. Может влетать в дома и воровать человеческие души-хунь и дыхание-ци. Рассказывают, что прежде у этой птицы было десять голов, одну отъели собаки, а девять осталось. Оттуда, где была голова, постоянно сочится кровь, и если прольется на человеческое жилище — быть беде. Когда жители Цзин и Чу (пров. Хунань и Хубэй), слышат, как она кричит в ночи, то, чтобы отогнать ее, они гасят светильники, стучат в двери и крутят уши собакам, потому что, как говорят, она боится собак»¹⁵ (которые однажды откусили ей голову). И действительно, в «Записях о календарных обрядах Цзин и Чу» мы читаем: «В первом месяце года по ночам вылетает много птиц-оборотней. В домах люди стучат по кроватям и бьют в двери, щиплют за уши собак и гасят лампы и свечи, чтобы отогнать их»¹⁶.

Благородный журавль, так высоко ценимый и так широко почитаемый в Китае в качестве символа долголетия, иногда бесчестит и позорит свое доброе имя, подобно лисе действуя как демон распутства в человеческом обличье. Так, при императоре Хуай-ди династии Цзинь, в годы Юнцзя (307–313), некий Сюй Ши вышел на прогулку и на поле увидал девушку, белолицую и свежую. Она подошла, поприветствовала его и пропела следующие строки:

Слава о Вас давно достигла моих ушей,
Дни и месяцы мое сердце томилось, ожидая Вас.
Как же мне было повстречать Вас, добрый господин?
Мечтала о встрече, но расстояние — преграда чувствам.

Ши сразу проникся к ней чувствами, и она, обрадовавшись, пригласила его в дом и угостила его вином и едой, где было много рыбы. На следующий день, когда он не вернулся домой, братья стали искать его и нашли сидящим на берегу озера рядом с девушкой. Старший брат кинулся к ней с тростниковой палкой, но она тут же обернулась белым журавлем и взмыла ввысь. Ши был так удивлен, что пришел в себя только через год с лишним»¹⁷.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ «Ши и цзи», цз. 9.

² «Юй мин лу», «Тайпин гуан цзи» (Обширные записи годов Тайпин), цз. 461.

³ «Записки о древнем зеркале Ван Ду». Ван Ду был братом Ван Ци, жившим при династии Суй. В экземпляре, которым я располагаю, только десять листов.

⁴ «Цзи шэнь лу», приводится в «Циньдин гу цзинь ту шу цзичэн» (Высочайше утвержденное собрание рисунков и книг древности и современности), раздел «Шэнь и» (О духах и удивительном), цз. 319.

⁵ «Край этот страшный — рыжих лисиц сторона. Признак злоеущий — воронов стая черна». Шицзин, ода 16. Пер. А. Штукина.

⁶ «Канон Птиц» (Цинь цзин) — небольшой сборник коротких заметок о птицах в одном цзюане. Из цитат в ранних текстах следует, что текст с таким названием существовал еще в ханьское время, однако многие из этих цитат не удалось найти в книге, ныне носящей это название. Вероятно, тот текст, что мы имеем сейчас, был составлен позднее, как предполагают составители Большого Императорского каталога (цз. 115, I. 60) — в тринадцатом веке. Комментарии к нему приписываются Чжан Хуа, министру, жившему в третьем веке.

⁷ «Эръя и», раздел «Вороны».

⁸ «Тан го ши бу» (Дополненная история династии Тан), текст из трех цзюаней, содержащий рассказы и заметки о событиях восьмого и первой четверти девятого века, приписываемый сановнику Ли Чжао. Экземпляр, которым я располагаю, не содержит приведенного выше рассказа; мы заимствовали его из «Циньдин гу цзинь ту шу цзичэн», раздел «О птицах и насекомых», цз. 23.

⁹ «Юнь цзи ци цянь»; «Циньдин гу цзинь ту шу цзичэн», раздел «О птицах и насекомых», цз. 23.

¹⁰ «Бэнь цао ши и», цитируется в «Бэнь цао ганму» (Свод сведений о растениях), цз. 49.

¹¹ Там же.

¹² 天帝女.

¹³ 鉤星.

¹⁴ «Ю ян цза цзу» (Собрание разного с южного [склона горы] Ю[шань]), цз. 16.

¹⁵ «Бэнь цао ши и», цитируется в «Бэнь цао ганму», цз. 49.

¹⁶ «Цзин Чу суй ши цзи» (Записи о календарных обрядах Цзин и Чу).

¹⁷ «И юань».

Култ лисы

ЛИСЫ-ДЕМОНЫ*

Уже в древнем Китае представление о лисе включало в себя значительный элемент злого начала. В «Шицзине» мы находим следующие строки: «Край этот страшный — рыжих лисиц сторуона. Признак зловещий — воронов стая черна»¹. Чжу Си комментирует эту строку следующим образом: «Лиса — животное, предвещающее беду, человеку неприятно смотреть на нее. Если не было видно ничего, кроме этих животных, значит, государство оказалось на пороге смуты».

В III веке до н. э. о доминировании представления о лисе как о животном, несущем беду, свидетельствовал Чжуан-цзы: «В холмах высотой не более *бу* или *жэнь* не могут укрыться крупные звери, там прячутся лишь злые лисы, вестники несчастья»². А вывод о том, что уже в ханьское время лисы ассоциировались со злыми духами, можно сделать из следующего отрывка из посвященного лисам сочинения Хуан Сяня, жившего во II веке до н. э.:

Ее следы петляют в местах, обитаемых [демонами] *чжимэй*,
И встречаются в пустошах, где водятся [злые духи гор и рек] *ванлян*.

Но в чем же проявлялся злобный характер плутовки? Это обнаруживается лишь в более поздних текстах китайских авторов. Династийные истории III и IV веков часто называют козни лис причиной безумия, болезней и даже смерти. Например, в биографии Хань Ю, известного предсказателя, умершего в 312 г. н. э., мы читаем:

«Дочь Лю Шицзэ много лет была больна одержимостью. Шаман бился [с демоном], проводил изгоняющие ритуалы в пустой могиле, что в заброшенном городе, поймал десятки лис и кай-

* Публикуемый текст представляет собой перевод раздела «Лисы-демоны» главы пятой «О животных-демонах» второй части второй книги работы нидерландского синоведа Я. Я. М. де Гроота (1854–1921) «Религиозная система Китая» (*Groot J. J. M., de. The Religious System of China. Leiden, 1892–1910. Vol. 5, P. 576–600*). Перевод на русский язык Е. В. Волчковой. Примечания, набранные курсивом, даны переводчиком.

манов, но болезнь не проходила. Ю совершил гадание, велел изготовить полотняный мешок и, когда у девушки начался припадок, вывесил мешок в окне. Закрыв дверь, он привел в движение ци, словно бы изгоняя что-то, и тут стало видно, что мешок разбух, как если бы его надули, и лопнул, а припадок начался с новой силой. Тогда Ю сделал два кожаных мешка, вложил один в другой и повесил на прежнее место. Мешки снова раздулись, и он поспешно завязал их и вывесил на дерево. В течение двадцати дней мешки постепенно сдувались; открыли их и увидели целых два цзиня лисьей шерсти. А девушка тем временем выздоровела»³.

А о другом маге и волшебнике по имени Гу Хуань, умершем в 493 г., история гласит:

«В деревне Боши в северных горах многие болели из-за козней злых духов. Крестьяне пожаловались Гу Хуаню и попросили у него помощи. Он явился в деревню и, помолившись Лао-цзы (?), сделал на земле ловушку-тюрьму. В тот же миг появилось великое множество лис, черепах и ящериц, которые сами вошли в ловушку. Он приказал убить их, и все больные выздоровели»⁴.

Определенный свет на китайские представления о лисах как о демонах, овладевающих людьми и побуждающих их к лунатизму, проливают рассказы следующего содержания:

«В седьмом году правления Тайхэ в буддийском монастыре Цинлунсы (Зеленого Дракона), что в Шанду, жил монах по имени Ци Цзун родом из Фань Чуань. Его старший брат Фань Цзин заболел, лежал в горячке, бредил и бессмысленно хохотал. Ци Цзун, собрав силы, сдерживал его, зажег курения, чтобы изгнать болезнь, как вдруг брат начал осыпать его ругательствами: „Ты, монах, возвращайся в свой монастырь, к настоятелю! Зачем лезешь в мои дела?! Я живу в Нанькэ, ты мне нравишься, но урожай нынче богатый, работы неупрото, а потому я тут ненадолго“. Тут Ци Цзун заподозрил проделки лисы-оборотня, взял ветку персикового дерева, имеющую силу изгонять духов, и начал хлестать брата. Тот рассмеялся: „Бьешь своего старшего брата! Это непочтительно, духи разгневаются на тебя! Но бей сильнее, не останавливайся“. Ци Цзун понял, что так делу не поможешь, и оставил это занятие.

Тут больной вскочил, потянул свою мать, да так, что она умерла, схватил жену — та тоже погибла, так же поступил и с млад-

шим братом. Когда вернулась невестка, [он обошелся с нею так], что она лишилась зрения. Прошел день, а состояние его осталось прежним. Он сказал Ци Цзуну: „Раз уж ты не уходишь, тогда я созову всю свою родню“. Только он произнес эти слова, как отовсюду послышался писк и вокруг засновало несколько сотен крыс; эти крысы были больше обычных, вели себя нагло, и их невозможно было изгнать никакими средствами. На следующий день они исчезли, но страх Ци Цзуна от этого только усилился⁵.

„Не кричи и побереги свои силы“, — сказал его брат. „Теперь ты мне не страшен. Сейчас появится сам Старший Брат. Холодная Луна, Холодная Луна, явись!“ — вскричал он. На третий крик у ног больного появился зверь размером с лисицу, красный, как огонь. Крадясь по одеялу, он припал к животу больного; его глаза сверкали огнем. Тут Ци Цзун схватил меч, рубанул по зверю, отсек ему лапу, и тот выбежал вон. Монах, взяв факел, пошел по кровавому следу, который привел его к дому, где скрылся зверь. Заглянув внутрь, он увидел, что зверь спрятался в большом чане. Ци Цзун накрыл чан большим блюдом, а щели замазал глиной. Когда через три дня он вскрыл чан, то оказалось, что зверь одеревенел и не мог двигаться. Монах убил его, изжарив в масле, отчего смрад разнесся на несколько ли в округе. После этого его брат поправился, но месяц спустя в этой деревне умер человек и шесть или семь его сыновей; люди говорили, что причиной этого было колдовство *гу*⁶.

Помимо насылания болезней и одержимости лиса в те времена внушала страх и ненависть как предвестница любого рода бедствий, каковое качество невежественное и наивное сознание фактически отождествляло с прямым причинением этих несчастий. В биографии знаменитого гадателя Чуньюй Чжи, убитого в 396 г., мы находим следующий эпизод:

«У Сяхоу Цзао из округа Цяо тяжело заболела мать. Решили позвать Чжи для гадания, как вдруг появилась лисица и принялась лаять на ворота. Перепуганный Цзао поспешил к Чжи, и тот сказал: „Бедра очень близка, поторопитесь домой, встаньте на то место, где лаяла лисица, и бейте себя в грудь со слезами. Ваши домашние удивятся, старые и малые — все выбегут наружу. Не останавливайтесь, рыдайте, пока все до единого не выйдут из дома, тогда беды можно избежать.“ Цзао вернулся, и сделал, как ему было сказано. Даже его мать выбежала вон, не-

смотря на болезнь. Когда все домашние собрались во дворе, пять комнат в доме сразу обрушились»⁷.

Суеверный страх, внушаемый в те века лисами, не обходил стороной и императорский двор. «Во втором году правления под девизом Цзинмин (588 г.)», — читаем мы в хрониках правления императора Хоучжу, — «императору приснилось, будто под его кровать забралась лиса, а когда ее поймали — исчезла. Император счел это дурным знаком, и, желая отвратить беду, продал себя в рабство буддийскому монастырю⁸ и велел возвести семизэтажную пагоду в Великом Императорском буддийском монастыре внутри городских стен. Но прежде чем строительство завершилось, внутри начался пожар, уничтоживший здание до основания и распространившийся с такой скоростью, что погибло множество людей»⁹.

Особенно опасным демоническим характером с ханьских времен было принято наделять лис, обладавших способностью принимать человеческий облик, таким образом причисляя их к классу оборотней, с которыми мы уже знакомили читателя, и обещали продолжить наш рассказ в этом разделе. В китайской демонологической традиции таких лис принято называть *ху мэй*, *ху цзин* или *ху гуай*, т.е. «лисы-оборотни», или «лисы-призраки». Рассказы о них появляются уже в ханьских текстах. В исторических текстах того времени рассказывается о Фэй Чанфане, величайшем волшебнике в истории Китая, имевшем безграничную власть над демонами и духами: «Однажды, прогуливаясь с другом, он увидел студента в меховой шубе, перепоясанной желтым поясом, который спешил с неоседланной лошади и приветствовал его земными поклонами. „Если ты вернешь лошадь, — сказал Фэй Чанфан, — я избавлю тебя от смертной казни“. Когда его спутник спросил его о смысле этих слов, тот объяснил: „Это лис, который украл лошадь у божества—покровителя местности“»¹⁰.

В последующие века легенды о лисах в человеческом облике появлялись во множестве, если можно сделать такой вывод из того факта, что немалое количество таких рассказов дошло до нас в письменной форме. Из них следует, что во все времена опасность этих существ прежде всего состояла в том, что они, как и любые другие демоны, вызывают болезни и безумие, иногда мстя за причиненную им обиду, но в большинстве случаев

действуя исключительно из беспричинной злобы. Помимо расширения наших познаний в области китайской демонологии, рассказы о лисах как о демонах болезней знакомят нас с интересными представлениями, относящимися к сфере патологий и медицинского искусства. Когда Сюй Ци, член Ханьского императорского дома, который, как мы ранее видели, удовлетворял свое любопытство, а возможно и алчность, вскрывая древние погребения, открыл могилу Луань Шу, «все знаки достоинства, украшавшие гроб, сгнили без остатка. Там оказалась только белая лиса, которая, увидев людей, тут же убежала. Ловили ее и тут и там, но так и не поймали, только ранили в левую лапу. В ту же ночь вану приснился человек с совершенно белой бородой и бровями. Появившись, он спросил вана: „Зачем поранил мне левую ногу?“ И тоже ударил его посохом по левой ноге. Когда ван проснулся, почувствовал сильную боль: на ноге появилась язва, которая не заживала до самой его смерти»¹¹.

Эта легенда впервые приводится в книге, датируемой IV веком, что, конечно, не исключает возможности ее появления во времена, указанные автором сборника. В последующие века лисы-оборотни продолжают фигурировать в мифах как существа, насылающие болезни на детей и взрослых. Не имея возможности слишком задерживаться на этой теме, перейдем сразу к династии Тан и остановимся на удивительной легенде того времени, проливающей свет на образ лисы—насылательницы болезней и в то же время открывающей перед нами ее не имеющие себе равных способности принимать чужой облик.

«В годы Чжэньюань династии Тан (785–805) помощник распорядителя (*шаоинь*) уезда Цзянлин (на юге пров. Хубэй) господин Пэй, чье имя я не помню, имел сына десяти лет, очень умного, образованного, прилежного и живого мальчика, одаренного и талантами, и внешностью, которого он очень любил. Этот мальчик внезапно заболел, и с каждым днем ему становилось все хуже; так продолжалось в течение десяти дней. Лекарства не помогали, и Пэй уже собирался пригласить даоса для изгнания [демона болезни], надеясь, что это поможет исцелить больного, как вдруг в дверь постучал некий человек, назвавшийся Гао, специалистом в искусстве амулетов. Пэй пригласил его войти и осмотреть его сына. „Болезнь мальчика вызвана не чем иным, как кознями лисицы, — сказал мастер. — Я владею

искусством исцелять подобные недуги". Пэй поблагодарил его и попросил о помощи. Гао приступил к вопрошению и призыванию [демона] с помощью искусства амулетов, и в следующую минуту мальчик внезапно поднялся со словами: „Я исцелен". Обрадованный господин Пэй назвал Гао подлинным мастером магии, накормил, напоил его, щедро одарил деньгами и шелком и с благодарностью проводил до ворот. Прощаясь, Гао сказал: „Я буду заходить каждый день".

Несмотря на то что мальчик излечился от болезни, ему все же недоставало духовной энергии (*шэньхунь*); время от времени он начинал бредить, у него случались приступы беспричинного смеха и рыданий, с которыми он не мог справиться. Каждый раз, когда приходил Гао, господин Пэй просил его заняться этими [симптомами], но тот всякий раз говорил: „Жизненные силы вашего сына были вытянуты демоном и еще не восстановились. Не пройдет и десяти дней, как все придет в норму. Рад сообщить вам, что нет причин беспокоиться". И Пэй верил этому.

Через несколько дней к Пэю зашел врач по фамилии Ван, сказавший, что обладает амулетами с божественной мощью и может обнаруживать, пресекать и исцелять болезни, вызванные демонами. Беседуя с Пэем, он сказал: „Я слышал, что ваш любимый сын был болен и еще не совсем поправился. Мне бы хотелось взглянуть на него". Пэй позволил ему осмотреть мальчика, и Ван в ужасе воскликнул: „Молодой господин болен лисьей болезнью. Если не лечить его немедленно, ему может стать совсем плохо!" Тут Пэй рассказал ему о докторе Гао, на что Ван рассмеялся: „А откуда вы знаете, что этот человек не лис?" Они сели, приготовили все необходимое для процедуры изгнания, как вдруг вошел Гао.

Как только он вошел, он сразу же начал громко упрекать господина Пэя: „Как же так! Ваш сын излечен, а вы приводите в его дом лису?! Это тот самый зверь, который вызвал болезнь!" Ван, в свою очередь, увидев Гао, вскричал: „А, вот и злобная лиса! Конечно же, это он! Как же его искусство может изгонять демонов и исцелять болезни?" Так они продолжали кричать, обвиняя друг друга, а домашние Пэя стояли вокруг, остоленев от страха и удивления. Внезапно у ворот появился даос. „Я слышал, что сын господина Пэя страдает лисьей болезнью, — сказал он слугам, — Я могу видеть демонов, передайте

[вашему господину], что я прошу позволения войти и поговорить с ним". Слуга поспешил доложить Пэю, и тот, выйдя, рассказал о случившемся. „С этим справиться несложно“, — сказал даос, вошел в дом и увидел тех двоих. Оба они тут же закричали: „Это тоже лис! Как это ему удастся морочить людей под личиной даоса!“ Даос ответил тем же [обвинением]: „Вы, лисы! Возвращайтесь в свои заброшенные могилы в предместьях! Зачем вы досаждаете этим людям?!" С этими словами он закрыл [за собой дверь], и все трое еще долгое время продолжали ругаться. Страх господина Пэя все усиливался, а его домашние и слуги не знали, как избавиться от этих троих. На закате шум стих. Дверь открыли и обнаружили трех лис, лежащих без движения, тяжело дыша. Пэй забил их кнутом до смерти, и через десять дней мальчик выздоровел»¹².

Вряд ли будет ошибкой сказать, что в основе образа лисы-самозванки, наводящей морок на людей своими проделками, лежит ее природное коварство и хитрость, скрытые под личной невинной внешности. Как мы видели из легенды, приведенной выше, иероглифы, обозначающие ее демоническую природу, появляются уже в ханьских текстах. Кроме того, из рассказов Гань Бао, можно заключить, что во времена автора уже существовало представление о лисе, принимающей облик прекрасной девушки для обольщения мужчин. Именно образ лисицы-соблазнительницы стал излюбленной темой китайского мифотворчества. Тот факт, что тексты, дошедшие до нас от эпохи Гань Бао, отождествляли лису-оборотня с женщиной с распущенными нравами, жившей в далекой древности, дает возможность отнести веру в существование подобных демонических существ ко временам более ранним, нежели IV век.

Текст «Сюань чжун цзи», составленный ранее VI века, формулирует распространенные представления об опасных лисьих кознях в следующих выражениях: «Когда лисе исполняется пятьдесят лет, она получает способность превращаться в женщину; столетняя лиса может принимать облик прекрасной девушки, шаманки, одержимой духом (*шэнь*), или взрослого мужчины, имевшего связи с женщинами. Такие существа могут знать о вещах, происходящих за тысячу ли, наводить на людей заклятие или одержимость, очаровывать их, заставляя терять рассудок. Тысячелетняя лиса попадает на небо и становится небесной лисой»¹³.

В продолжении сборника Гань Бао о чудесах, написанном не намного позже этого текста, упоминается, что женщины распущенного нрава в IV веке, как считалось, формально учитывались лисами в целях поощрения распутства. Там мы находим следующий эпизод:

«Некий Гу Чжэнь из царства У однажды во время охоты поднялся на холм и вдруг услышал чей-то голос: „Ой-ей, в этом году дела идут совсем плохо“. Вместе со своими спутниками он осмотрел холм и обнаружил в яме с древней могилой седого лиса, склонившегося над свитком и что-то туда дописывавшего. Они спустили на него собак, с громким лаем разорвавших его. Гу поднял свиток и обнаружил, что это было не что иное, как список бесстыдных женщин, а имена тех, кто уже вступал в непристойную связь, были обведены красными кружками. Там было более сотни имен, и среди них стояло имя дочери Чжэня»¹⁴.

Вера в лис-оборотней и их чары, или, как их обычно называли в текстах, *ху мэй*, лис-соблазнительниц, была особенно распространена в танское время. Множество рассказов о них, дошедших до наших дней, относятся именно к этому периоду. «Гуан и цзи», пожалуй, главный текст о чудесах той эпохи, уделяет много внимания сюжетам участия таких демонов в драме человеческой жизни. Составить представление об оригинальности и достоинствах этих сюжетов можно по следующей легенде:

«Человек из рода Вэй из Дулина жил в Ханьчэне и владел еще одним домом в десяти ли к северу от города. Осенью первого года правления Кайчэн, на закате он направился в свой дом за городом и по дороге встретил женщину в простом платье, с тыквой-горлянкой в руке, идущую с севера. „Год я жила в деревне к северу от города, и моя семья очень бедна, — сказала она. — Меня обесчестил деревенский сборщик налогов. Сейчас я хочу обвинить этого человека перед чиновниками, и была бы очень вам благодарна, если бы вы описали это происшествие на бумаге, чтобы я могла отнести ее городскому начальству и смыть позор, которому подверг меня этот человек“. Вэй согласился. Женщина вежливо поклонилась ему, и они сели на траву. Достав из складок одежды сосуд с вином, женщина сказала: „У меня здесь, в тыкве-горлянке, немного вина, я хочу осушить ее вместе с вами и захмелеть“. Она наполнила чаши вином и выпила за его здоровье. Вэй, в свою очередь, поднял чашу, как вдруг с западной

стороны появился охотник верхом на лошади со сворой гончих псов. Увидев его, женщина вскочила и метнулась к востоку, но, не пройдя и десяти шагов, превратилась в лису. Вэй пришел в ужас, увидев, что держит в руке не чашу, а человеческий череп, а вино напоминает коровью мочу. У него случился приступ лихорадки, и он выздоровел только через месяц»¹⁵.

Бо Цзюйи, прославленному государственному деятелю и в то же время талантливому писателю и поэту, жившему в 771–847 гг., мы обязаны следующей поэтической формулировкой представлений танских китайцев о воздействии лисьих чар на умы и сердца людей:

Когда состарится лиса в могиле древней,
Прекрасный облик юной девы примет,
Изысканной прической станет мех,
А морда обратится нежным ликом,
И длинный хвост атласным шлейфом станет.
Ступая медленно, она по тропам бродит,
А на закате, в пустоши безлюдной
Поет, танцует и рыдает горько.
Качая головой, дугу бровей подняв,
Внезапно рассмеется звонким смехом,
И всяк, увидевший ее, под властью чар
Волшебных тотчас окажется. О, если красота
Фальшивая пленяет так сердца,
То что сказать о прелести природной?
Ведь человеческий рассудок ложным чарам
Земную истинность всегда предпочитает,
И околдованный прекрасной феей странник
С рассветом снова в ней лису увидит.
Но если женщина, лисе уподобившись,
Коварной соблазнительницей станет,
Проникнет в душу, сердцем овладеет,
И жизнь твою погубит безвозвратно¹⁶.

Нет смысла пересказывать здесь все сюжеты о приключениях людей, попавших под чары лис, которые когда-либо были сочинены китайской устной или письменной традицией¹⁷. Нашим задачам отвечает перевод лишь тех легенд и отрывков, которые освещают основные аспекты интересующей нас темы; остальные же будем считать смысловым повторением и в силу этого опустим их. К несомненно заслуживающим внимания относятся сюжеты, рисующие лису, столь непревзойденно овладевшую искусством принимать чужие обличья, что, не удовле-

творяясь более превращением в человека, она посягает на божественный авторитет, принимает облик самих будд и даже получает доступ в императорские покои. Особо наделенными всеми этими характеристиками выступают персонажи танских новелл.

«В годы Юнхуэй династии Тан», — говорится в «Гуан и цзи», — «в уезде Тайюань (пров. Шаньси) жил человек, называвший себя воплощением Будды Майтрейя (Будды Грядущего). Приходившие поклониться ему видели его столь высоким, что голова его, казалось, касалась небес. Затем он постепенно уменьшался до пяти или шести футов, и его тело было словно цветок красного лотоса меж листьев. „Знаете ли вы, — вопрошал он, — что Будда имеет три тела (трикаяя)? Подлинным является величайшее [из них], почитайте его, благоговейно простираясь перед ним“. Один монах по имени Фу Ли, живший в городе и постигший глубинное учение, вздохнул и сказал: „После нынешнего периода ‘истинного Учения’ наступит период ‘подобного Учения’, а за ним последует период ‘конечного Учения’¹⁸. Между периодом ‘конечного Учения’ и периодом ‘Учения, подобного Учению Нирваны’ пройдет еще несколько тысяч лет. После того, как учение Шакьямуни прекратится, произойдет поворот Кальпы, и тогда Майтрейя сойдет с [небес] Тушита на [континент] Джамбудвипа. Но учение Шакьямуни еще не исчезло, не понимаю, почему же Майтрейя сошел так рано? Похоже, все это горячее и благочестивое поклонение и почести оказываются обманщику“. Вдруг он взглянул на ноги [самозванца] и угадал в нем старого лиса, а его цветы, флажки, хвост яка, балдахин и прочие атрибуты оказались просто бумажными деньгами из могилы. Потирая руки, он воскликнул: „Разве Майтрейя таков?“ И не успел Фу Ли это выговорить, как к лису вернулся его настоящий облик, он соскочил со своего трона и бросился бежать. Его пробовали догнать, но возвратились ни с чем»¹⁹.

В том же тексте приводится следующий эпизод:

«В годы царствования танской императрицы У Цзэтянь (684–706) была некая женщина, называвшая себя святым Бодхисаттвой. Она могла узнавать все, что на сердце у людей. Императрица призвала ее ко двору, и все, что та говорила, подтвердилось. В течение нескольких месяцев ее окружали поче-

том и чествовали как истинного Бодхисаттву. Затем во дворце появился буддийский монах по имени Да Ань, и императрица осведомилась, видел ли он уже женщину-Бодхисаттву. „Где же она? — спросил Да Ань. — Я хочу взглянуть на нее“. Императрица распорядилась устроить монаху встречу с ней.

Дух Да Аня воспарил, подобно ветру. Он задал вопрос: „Ты можешь видеть движения сердца, попробуй увидеть, где покоились мои мысли“. — „Между колокольчиков на дисках на вершине пагоды“, — был ответ. Он тут же повторил вопрос, и женщина ответила: „На небе Тушита, во дворце Майтреи вы слушали об Учении“. И в третий раз он задал вопрос, и ответом было: „На Небесах, недоступных сознанию“. Все три ответа были правильными.

Императрица пришла в восторг, но тут Да Ань сконцентрировал сознание на четвертом плоде святости, царстве Архатов, и женщина не смогла узнать ответ. Тогда Да Ань воскликнул: „Я поднялся [в своем сознании] до царства Архатов, а ты не смогла узнать этого; что бы ты сказала, если бы я [возвысился] в мыслях до царства Бодхисаттв и Будд“? Женщине пришлось признать свое поражение; она обернулась лисой, сбежала по лестнице и скрылась неизвестно куда»²⁰.

«Во времена Тан в округе Дайчжоу (пров. Шаньси) жила одна девушка, чей брат служил в войсках далеко от дома. Они с матерью жили уединенно, и как-то раз им явился бодхисаттва, спускающийся на облаке. Он обратился к матери: „Ваш дом исполнен добродетелей, я желаю поселиться здесь; приведите здесь все в должный порядок, и я буду часто появляться у вас“. Односельчане поспешили сделать необходимые приготовления, и как только они закончили, бодхисаттва сошел в дом на пятицветном облаке. Толпы деревенских жителей собрались у дома с приношениями, но [бодхисаттва] приказал держать его пребывание в тайне, опасаясь, что верующие будут стекаться к нему со всех сторон. Жители деревни поклялись молчать о случившемся. Между тем бодхисаттва вступил в близость с девушкой, и вскоре она забеременела. Прошел год, и брат девушки вернулся, но бодхисаттва объявил, что не желает видеть лиц мужского пола, и приказал матери выгнать своего сына. Не имея возможности добраться до бодхисаттвы, сын нанял даоса, который предпринял необходимые меры и обнаружил, что в об-

лике бодхисаттвы скрывался старый лис. Взяв меч, он ворвался в дом и зарубил лиса»²¹.

Народные представления нередко приписывали могущество чар лис-оборотней таинственным жемчужинам, которыми по преданию они владели, и которые, вероятно, представляли собой не что иное, как их душу. Действительно, как уже отмечалось выше, жемчугу приписывали особую одушевленность, и, таким образом, идея о том, что души живых существ могут иметь форму жемчужины, может быть вполне естественной. Об этом существует следующая легенда:

«Лю Цюаньбо, живший во времена династии Тан, рассказывает, что сын его мачехи, Чжун Ай, в молодости развлекался тем, что ставил ночью посреди дороги сеть, чтобы поймать дикую свинью, лису или какое-нибудь другое животное. Родная деревушка Лю Цюаньбо находилась у подножья горы. Однажды вечером Чжун Ай расставил сеть к западу от деревни, а сам спрятался неподалеку, чтобы увидеть, кто попадет. Вдруг в темноте он услышал звук шагов и увидел некое существо, крадущееся к сети. Увидев сеть, оно проскользнуло под ней и превратилось в женщину в красной юбке. Обойдя сеть, женщина приблизилась к повозке, за которой спрятался Чжун Ай, поймала возле нее крысу и съела. Чжун Ай удалось криками вспугнуть ее, загнать в сеть и забить палкой насмерть, но женщина не изменила свой облик, и Чжун Ай испугался, что убил человека. Охваченный сомнениями и страхом, Чжун Ай бросил ее тело вместе с сетью в пруд, где вымачивали лен.

Домой он вернулся только ночью. Посоветовавшись с отцом и матерью, Чжун Ай решил наутро бежать вместе с семьей, однако, поразмыслив, он сказал себе: „Разве женщины едят крыс живьем? Должно быть, это была лиса“. Он вернулся к пруду и, увидев, что женщина еще жива, рубанул ее большим топором по пояснице; она тут же превратилась в старую лису. Обрадовавшись, Чжун Ай отнес ее в деревню, где один буддийский монах посоветовал ему не убивать лису, раз уж она до сих пор не умерла. „В ее пасти, — сказал монах, — находится волшебная жемчужина. Если ты сможешь достать ее, то обретишь любовь во всей Поднебесной“. Он связал лисе лапы и накрыл ее большой плетеной корзиной. Через несколько дней лиса [поправилась] настолько, что смогла принимать пищу. Тогда монах

взял кувшин с узким горлом и зарыл его в землю таким образом, что его края находились вровень с землей, а внутрь положил два кусочка жареной свинины. Лиса, будучи голодной, пыталась достать мясо, но не могла пролезть в узкий кувшин и прижалась пастью к его краям. Когда мясо остыло, его заменили новыми кусками, и наконец, у лисы начала капать слюна прямо в кувшин. Монах продолжал заменять приманку до тех пор, пока кувшин не наполнился слюной, и тогда лиса выплюнула жемчужину и умерла. Жемчужина эта оказалась идеально круглой формы; Чжун Ай с тех пор стал всегда носить ее в поясе и в конце концов обрел почет и уважение окружающих»²².

В свете того, что способность лис принимать человеческий облик часто приписывалась их связи с телами умерших в старых могилах, вполне понятно представление о том, что они нередко появляются в форме, принимаемой человеком после смерти, т. е. как духи умерших. Гань Бао приводит описание такого рода оборотня в следующем рассказе:

«В западном предместье Наньяна есть павильон, в котором нельзя было останавливаться людям; тех же, кто останавливался — постигало несчастье. Человек из этого города, Сун Дасянь, укрепивший себя с помощью истинного Пути, однажды заночевал в этом павильоне. Ночью он сидел и играл на цине, не позаботившись об оружии. Когда наступила полночь, появился демон; он поднялся по лестнице и обратился к Дасяню. Взгляд его был застывшим, зубы скрипели, а вид внушал отвращение. Дасянь по-прежнему играл на цине, и демон ушел. Взяв с рыночной площади голову казненного, он вернулся и сказал Дасяню: „Может, немножко поспишь?“ — и бросил голову мертвеца к ногам Дасяня. „Прекрасно“, — ответил Дасянь. — „Я собирался поспать, да не было подушки, все хотел найти что-нибудь подложить под голову“. Демон снова ушел, но вскоре снова появился и сказал: „Может, поборемся на кулаках?“ — „Хорошо“, — ответил Дасянь. Только он это сказал, как демон оказался прямо перед ним. Тут Дасянь обхватил его поперек туловища, и демон в ужасе закричал: „Погибаю!“ Дасянь убил его, а когда наступил рассвет, увидел, что убитый оказался старой лисицей. С тех пор в павильоне не водилось нечисти»²³.

Двух зловещих способностей лис вызывать болезни и являться в человеческом облике уже достаточно для того, чтобы по-

местить их в один ряд с самыми опасными демонами китайской традиции, державшими людей в постоянном страхе; однако, тот ужас и ненависть, который традиционно внушали лисы, усиливался и благодаря другим их вредоносным свойствам. Так, например, за ними закрепилась дурная слава поджигателей. Сложно предположить, каковы причины такого представления, если только не вспомнить отрывок из «Ю ян цза цзу», приводившийся нами выше, в котором высказывается мысль о том, что лисы высекают огонь, ударяя хвостом по земле.

Образ лисы-поджигательницы появляется уже в рассказах об удивительных подвигах Гуань Лу²⁴, непревзойденного волшебника и предсказателя третьего века, с которым читатель уже познакомился ранее:

«Гуань Лу жил в домике на поле. Как-то раз он заехал к соседу, жившему в отдалении и страдавшему от частых и опустошительных пожаров. Гуань Лу совершил гадание и велел соседу выйти на полевую тропинку, ведущую на юг, и дожидаться человека в платке с одним углом, едущего в старой повозке, запряженной черным быком. Этого человека нужно было во что бы то ни стало задержать, пригласить в дом и оставить в гостях, поскольку только он может избавить от напасти. Сосед выполнил указания Лу и, хотя незнакомец торопился и просил отпустить его, тот не позволил ему уехать и оставил в гостях.

Очутившись в доме, гость почувствовал неладное. Когда хозяин наконец оставил его одного, тот взял меч и вышел из дома. Он встал между двумя вязанками дров, и облокотившись на них, задремал. Внезапно прямо перед ним выскочило небольшое существо, вроде бы четвероногое, которое раздувало огонь, горящий у него в лапах. Испуганный гость поднял меч и разрубил животное пополам. Оказалось, это была лиса. С тех пор у хозяина не случалось ни одного пожара»²⁵.

Те из китайцев, которые хотят представить, каким невиданным злом могут обернуться козни лис-демонов, лучше всего сделают это, познакомившись со следующей печальной историей из сборника Гань Бао:

«Во времена Цзинь у некоего человека из Усина (пров. Чжэцзян) было два сына. Однажды они работали в поле, как вдруг увидели отца, который набросился на них с руганью и кулаками. Сыновья пожаловались матери, которая спросила отца, за-

чем он так поступил. Отец очень удивился и понял, что это был демон-оборотень. Он приказал сыновьям зарубить его, но демон затаился и больше не появлялся. Отец, опасаясь, как бы дети не пострадали из-за демона, решил сам пойти приглядеть за ними. Те, увидев его, закричали: „Демон!“, убили его и закопали. Тут демон и появился, и, приняв облик отца, сказал домашним: „Сыновья уже убили оборотня!“ Когда они вернулись домой, вся семья их поздравляла.

Много лет никто не догадывался о случившемся. Потом некий даос проходил мимо их дома, и сказал сыновьям: „От вашего отца исходит очень недобрая энергия“. Сыновья рассказали об этом отцу, и тот так рассердился, что они вышли к даосу и посоветовали ему уйти как можно скорее. Но тот с шумом распахнул дверь и увидел, как отец обернулся большим старым лисом и забился под кровать. Вытащили его и убили. Тогда посмотрели на прежде убитого, и оказалось, что это и был их настоящий отец. Обрядили его и похоронили в другой могиле; один из сыновей потом покончил с собой, а другой тоже умер от стыда и раскаяния»²⁶.

Проделки лис вовсе не всегда оборачиваются столь опасными для людей последствиями; иногда они носят довольно комический характер, тем не менее, вселяя ужас в сердца наивных людей. В этой связи стоит упомянуть случай, отмеченный в аналах династии Вэй:

«В первом году правления под девизом Тайхэ (477 г.), лисы-оборотни отрезали у людей волосы. Начиная с весны второго года правления Сипин лисы-оборотни вновь стали отрезать у людей волосы. Среди людей началась паника и ужас. В шестом месяце вдовствующая императрица Лин издала указ, повелевающий чтобы отрезавшие волосы [подвергались] порке кнутом за воротами Тысячи Осеней под личным руководством начальника стражи дворца Чунсюнь Лю Дэна»²⁷.

Некоторые подробности этой странной паники мы находим в интереснейшем «Описании буддийских монастырей в Лояне», тексте, который уже упоминался ранее:

«К северу от рынка находятся два внутренних двора, называющиеся Цысяо, Двор Благотворного Траура и Фэнчжун, Двор Обретения Упокоения, где продают гробы и погребальные принадлежности и нанимают повозки для церемонии похорон. Там

жил некий Сунь Янь, профессиональный плакальщик, который был женат уже три года, но еще ни разу не видел жену раздетой. Однажды, охваченный любопытством Сунь дождался, пока жена уснула, и снял с нее одежду. Под одеждой оказалось три волоса, каждый длиной в три чи, сильно смахивающие на хвост дикой лисы. Испугавшись, Сунь выгнал жену, но уходя, та схватила нож и отрезала ему волосы. Погнавшиеся вслед за ней соседи увидели, как она превратилась в лису и бросилась прочь. Ее так и не догнали.

После этого, более ста тридцати человек в столице лишились волос. Сперва лиса оборачивалась женщиной в дорогих одеждах и бродила по дорогам и очаровывала всякого, кто ее видел. У приблизившихся к ней она отрезала волосы. Вскоре в каждой хорошо одетой женщине люди стали подозревать лису-оборотня. Это случилось в четвертом месяце второго года правления Сипин, и подобные случаи не прекращались до осени того же года»²⁸.

Таким образом, представления о способности демонов-лис лишать людей их волос запечатлены в официальных исторических документах, и авторы рассказов нередко основывали на них сюжеты о лисьих кознях. Однако здесь мы не имеем возможности останавливаться на таких рассказах более подробно, тем более, что многочисленные пост-танские повествования о лисах не проливают новый свет на эту тему. Все они, можно сказать, остаются в рамках идей, освещенных нами в этом очерке, и это дает нам основание назвать литературу о лисах достаточно пресной, однообразной, а зачастую и скучной. Но это не обозначает, что перевод многих из таких сюжетов не имеет смысла; напротив, такая работа безусловно углубит наше понимание азиатских зоологических мифов, расширит наше представление об изобретательности и таланте китайцев, и познакомит нас со всеми теми уловками и хитростями, которые их фантазия приписывает животным вообще, и лисам в частности. Мы также узнаем, каким образом можно противостоять козням злобных лис и разоблачать их самих. Их, конечно, можно убить, ранить или спустить на них собак, что, как мы знаем, считалось верным средством заставить их принять настоящий облик; но, кроме того, лисы также могут быть побеждены проницательными книжниками, священниками, монахами и духовидцами. Заставить их принять свой настоящий, звериный,

облик можно, произнеся специальные заклинания или же, если они выдают себя за ученых или святых, победив или перехитрив их в споре. Этого же результата, согласно некоторым рассказам, можно добиться, поднеся им отравленную пищу или применив против них заклинательные амулетные изображения. Желая разоблачить лису, стоит проверить, есть ли у нее хвост или обрубок хвоста, и отсечь его; в таком случае лиса будет вынуждена удирать на всех четырех.

В свете всего этого, литература о лисах естественным образом приводит нас к заключению о том, что рыжие плутовки во все времена подвергались преследованиям. Выслеживание лис и их потомства и предание их огню, судя по всему, было обычной практикой в Поднебесной; и тот факт, что в минском Кодексе, а также уложениях ныне правящей династии содержатся специальные предписания против повреждения могил путем выкуривания из них лис подтверждает частоту подобных прецедентов.

Кроме того, с помощью человеческого черепа и костей лисы, так же, как и тигры, нередко обретают способность принимать человеческий облик, используя при этом амулеты и заклинательные формулы. Не исключено, что существовали и иные средства для достижения лисами своих дьявольских целей, но нам не удалось найти упоминания о них в китайских текстах.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ «Ши цзин» (Книга Песен). «Гофэн» (Нравы царств), ода 16; *раздел «Песни царства Бэй», песня «Северный ветер» (I, III, 16), пер. А. Штукина.*

² «Нань хуа чжэнь цзин» (Истинная каноническая книга [философа из] Наньхуа), VIII, 23.

³ «Цзинь ши» (История династии Цзинь), цз. 95, 1:10; также в «*Соу шэнь цзи*» (*Записки о поисках духов*), цз. III.57.

⁴ «Нань ши» (История Юга), цз. 75, 1.18.

⁵ Появление крыс в период временного улучшения состояния нашего безумца, что, по китайским представлениям, произошло во время отсутствия главного виновника болезни — лисицы, несомненно, является аллюзией на то обстоятельство, что лиса считается извечным врагом крыс, которые отваживаются выходить наружу, только когда ее нет поблизости. В то же время, мы имеем здесь отсылку к представлению о главенствовании лисы над крысами и мышами, о ее способности призывать этих тварей на помощь в случае необходимости — в данном случае, для борьбы с монахом.

⁶ «Ю ян цза цзу» (Собрание разного с южного [склона горы] Ю[шань]). Дополн., цз. 2.

⁷ «Цзинь ши» (История династии Цзинь), цз. 95, 1.12; также в «Соу шэнь цзи», цз. 3.59.

⁸ Продажа себя в рабство буддийскому духовенству в знак величайшей приверженности учению было обычной практикой для Сыновей Неба в те безмятежные времена господства религии Шакьямуни. Поскольку в качестве выкупа за императора из казны выплачивались значительные суммы, такая акция фактически оборачивалась богатыми пожертвованиями в пользу сангхи, что удваивало ее моральные заслуги.

⁹ «Нань ши» (История Юга), цз. 10, 2:12–13.

¹⁰ «Хоу Хань шу» (История династии поздняя Хань), цз. 112 II, 1:14.

¹¹ «Соу шэнь цзи» (Записки о поисках духов), цз. 15, XV:375. Эта легенда также приводится в «Си цзин цза цзи» (Разнообразные заметки о западной столице), цз. 6.

¹² «Сюаньши чжи» (Записи из палаты Сюаньши). — *Бицзи конца IX в. в десяти цзюанях, автор Чжан Ду.*

¹³ *Т. е. тремя звездами в созвездии Скорпиона.* «Тайпин гуан цзи» (Обширные записи годов Тай-пин), цз. 447.

¹⁴ «Соу шэнь хоу цзи» (Продолженные записи о поисках духов), цз. 9.

¹⁵ «Сюаньши чжи» (Записи из палаты Сюаньши).

¹⁶ «Циньдин гу цзинь ту шу цзичэн» (Высочайше утвержденное собрание рисунков и книг древности и современности), раздел «Шэнь и» (О духах и удивительном), цз. 315.

¹⁷ Некоторые из них были переведены или пересказаны европейскими авторами, внесшими ценный вклад в наше понимание восточного фольклора о животных. См., например, статью Берча в «Chinese and Japanese Repository» за 1863 г., с. 91; статью Уотерса в «Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society», VIII; и статью Майерса в Notes and Queries on China and Japan, I, с. 26. Ряд мифов о лисе может быть найден в «Странных историях из китайского кабинета», переводах избранных рассказов из «Ляо Чжай чжи и», выполненных Джайлсом.

¹⁸ Согласно буддийским представлениям, с момента ухода Будды Шакьямуни в нирвану до пришествия Будды Грядущего мир пройдет через три стадии: периоды «истинного», «подобного» и «конечного» Учения. В китайской традиции на первый период обычно отводится пятьсот, на второй — тысяча (реже пятьсот), а на третий — десять тысяч лет.

¹⁹ «Тайпин гуан цзи» (Обширные записи годов Тайпин), цз. 447.

²⁰ Там же.

²¹ Там же, цз. 450.

²² Там же, цз. 451.

²³ «Соу шэнь цзи» (Записки о поисках духов), цз. 18, 426.

²⁴ Ему же посвящены сюжеты 53–56 в III цзюане «Соу шэнь цзи» (Записок о поисках духов). О личности Гуань Лу переводчик «Соу шэнь цзи» Л. Н. Меньшиков дает следующий комментарий: «Гуань Лу (208–

255 гг.) — известный астролог и предсказатель периода Троецарствия. Предсказал в том числе и собственную смерть в сорок восемь лет». — Гань Бао. Записки о поисках духов. СПб., 1994, с. 490.

²⁵ «Сань го чжи» (Описание Трех царств), «Вэй чжи» (Описание царства Вэй), цз. 29, I:27.

²⁶ «Соу шэнь цзи» (Записки о поисках духов), цз. 18, 422.

²⁷ «Вэй шу» (История династии Вэй), цз. 112, I, 1:25.

²⁸ Цз. 4.

КИТАЙСКИЙ КУЛЬТ ЛИСЫ И «УДИВИТЕЛЬНАЯ ВСТРЕЧА В ЗАПАДНОМ ШУ» ЛИ СЯНЬ-МИНЯ*

1

Народная фантазия наделяет сверхъестественными, не отрывающимися с первого взгляда особенностями весь окружающий мир. Причудливой формы камни, вековые необычайные деревья, удивительные цветы, звери и птицы, ведущие какую-то свою, обособленную от людей и потому загадочную жизнь, — все это в народном сознании получает волшебные, многозначительные свойства.

Среди немифических животных, представления о которых занимают значительное место в культуре старого Китая, одной из первых обращает на себя внимание лиса. Это обыкновенное, казалось бы, животное становится вдруг носителем значительной волшебной силы, предметом особого внимания людей. «Волшебная фантастика, которою китайский народ неизвестно даже с какого времени окутывает простого плотоядного зверька, разрастается до размеров, которые, по-видимому, совершенно чужды воображению других народов», — справедливо писал В. М. Алексеев [Алексеев, 1983, с. 15]. Лиса выступает одним из главных героев в многочисленных сказках и легендах, древних рассказах, новеллах, городских повестях и даже в романе [Ло Гуань-чжун, Фэн Мэн-лун, 1983]¹. Письменные памятники и, более всего, те произведения, которые мы сегодня относим к литературе, дают важный, незаменимый материал для изучения традиционных китайских представлений о лисе и ее свойствах.

Китайская вера в сверхъестественные возможности животных уходит своими корнями в глубокую древность. Уже в «Чжу

* Текст данной статьи впервые был опубликован в 1993 году. См.: Алимов И. А. Китайский культ лисы и «Удивительная встреча в Западном Шу» Ли Сянь-миня. — Петербургское востоковедение. Вып. 3. СПб., 1993, С. 228–254.

шу цзи нянь» («Бамбуковые анналы») есть сведения о превращениях лошади: «...одна лошадь превратилась в человека» (32-й год правления чжоуского Сюань-вана, 796 г. до н. э.), в том числе в лису: «На тридцать седьмой год одна лошадь превратилась в лису» (791 г. до н. э.). Среди наиболее ранних свидетельств обращают на себя внимание сообщения о девятихвостых лисах, о лисах белого цвета или о девятихвостых лисах белого цвета. Чаше упоминается девятихвостая лиса (*цзю вэй ху* 九尾狐), полумифическое существо, обитающее в стране Цинцюго. Об этом мы читаем в «Шань хай цзине» («Книге гор и морей»): «Еще в трехстах ли на востоке есть, говорят, гора Цинцю. На солнечной ее стороне много нефрита, на теневой — много камня цинху. Там есть животные, по виду — такие, как лиса, но с девятью хвостами, голоса их похожи на [плач] младенцев. Могут есть людей. [Человек же], съевший [такую лису], не боится яда змей». В другом месте того же сочинения: «Страна Цинцюго находится к северу... У тамошних лис четыре ноги и девять хвостов»². По мнению современного исследователя Юань Кэ, явление такой лисы человеку рассматривалось, главным образом, в качестве счастливого предзнаменования [Юань Кэ, 1984]³, об этом же пишет и другой китайский ученый, Ху Кунь [Ху Кунь, 1989]. В своем исследовании о месте дракона в китайской культуре Хэ Синь, ссылаясь на «Люй ши чунь цю» («Вёсны и осени господина Люя») и другие древнекитайские памятники, убедительно показывает, какое символическое значение придавалось животным белого цвета (тигр, лиса) в циньском и ханьском Китае [Хэ Синь, 1989]⁴. Уже цзиньский поэт и эрудит Го Пу (276–324) в своем комментарии ко второму из приведенных выше отрывков заметил, что девятихвостая лиса появляется тогда, когда в мире устанавливается спокойствие, но более поздний комментатор Хэ И-син (1757–1825) обратил внимание на то, что в первом отрывке говорится о способности лисы есть людей, а это, по логике, расходится с добрым предзнаменованием.

Древние сведения о девятихвостых (как, впрочем, и о простых) лисах крайне отрывочны, фрагментарны и не позволяют составить сколь-нибудь законченное мнение об этом животном. Что касается «Шань хай цзина», в котором, казалось бы, есть более подробные сведения, то, по признанию исследователей, этот памятник также не дает полной картины. История его

создания не совсем ясна, и, скорее всего, заключенные в нем сведения принадлежали мифологии отдельных народов, а не являлись универсальными для всего древнего Китая⁵. Так или иначе, отметим, что в древнем Китае существовала вера в сверхъестественные возможности лис, отличающихся от обыкновенных каким-то необычным свойством, чаще всего наличием девяти хвостов.

Куда более плодотворно для исследователя послеханьское время, когда появляется и получает значительное распространение сюжетная проза *сяошо*, в которой лиса выступает в качестве одного из основных персонажей (преимущественно в *чжигуай сяошо* — «рассказах об удивительном»). Но на сей раз это не полумифическая девятихвостая лиса, вряд ли наряду с драконами, цилинями и птицей феникс встречавшаяся китайцам в повседневной жизни, а самое обыкновенное животное, знакомое и реальное. Обычная лиса в *сяошо* наделяется волшебными свойствами, главное из которых — способность к превращениям и, прежде всего, способность принимать человеческий облик⁶.

Главный критерий волшебных сил лисы — ее возраст. В представлениях китайцев волшебные свойства животных и предметов всегда связывались с их возрастом. Считалось, что чем старше животное (предмет), тем большей волшебной силой оно может обладать. Об этом прямо сказано в рассказе из сборника «Сюань чжун цзи» («Записки из мрака»): «Пятидесятилетняя лиса может превратиться в женщину, столетняя [может] стать мужчиной и вступить в отношения с женщиной. Может знать о том, что происходит за тысячу ли, прекрасно владеет искусством обольщения, морочит человека так, что он теряет разум. Через тысячу лет лисе открываются законы Неба, и она становится Небесной лисой (*тянь ху* 天狐)» [Тай-пин гуан цзи, 1959, с. 3652]⁷. Кстати, из более позднего сочинения «Гуан и цзи» («Обширные записки об удивительном») мы узнаем, что возрастные различия между лисами находят формальное отражение, например, в фамилиях, которые они носят: «У тысячелетних лис — фамилии Чжао и Чжан, у пятисотлетних лис — фамилии Бай и Кан» [Тай-пин гуан цзи, 1959, с. 3678].

Из приведенного выше отрывка видно, что в представлениях китайцев существовало несколько, если так можно выра-

зиться, возрастных категорий волшебных лис. Самая низшая — **молодые лисы**, способные к волшебству, но ограниченные в превращениях; далее — **лисы, способные на более широкий диапазон превращений**: они могут стать и обыкновенной женщиной, и прекрасной девой, а могут — и мужчиной. В человеческом облике лиса может вступать в отношения с настоящими людьми, обольщать их, морочить так, что они забывают обо всем. Подобные лисы в дотанской прозе сяшо встречаются чаще всего. Как правило, они — необыкновенные обольстительницы. Приняв облик прекрасной девушки, такая лиса является к мужчине, очаровывает его своей неземной красотой, талантами, доступностью и вступает с ним в интимную связь. По сути, здесь мы имеем дело с трансформированным в письменных памятниках фольклорным мотивом женитьбы на волшебной деве⁸. Именно супружеские отношения с человеком являются конечной целью лисы, поскольку в процессе сексуальных сношений она получает от мужчины его жизненную энергию, что необходимо ей для совершенствования своих волшебных возможностей⁹.

Последствия такого рода отношений для человека вполне определены: светлое начало в его организме насильственным образом убывает, жизненная энергия ослабляется. Внешне это выражается в резком похудании («кожа и кости») и общей слабости. В конечном итоге человек умирает от истощения жизненных сил.

Лиса же в результате может существенно увеличить свои волшебные возможности, что позволяет ей достичь долголетия, а может быть даже бессмертия, и попасть тем самым в последнюю, высшую категорию — **тысячелетних лис**, стать святой (*ху-сянь* 狐仙), приблизиться к миру горнему (часто как раз о такой лисе говорится, что она белого цвета или девятихвостая), уйдя от суетных страстей мира людей. Подобная лиса уже не растрчивает себя на отношения с мужчинами, по своему поведению это, скорее, лиса-праведница¹⁰.

Итак, самый распространенный тип лисы, представленный в дотанской прозе сяшо, — это тип лисы-оборотня, который приносит человеку в первую очередь зло (*ху-яо* 狐妖)¹¹. Судя по изучаемым источникам, даже простое появление лисы в ее естественном виде или неожиданная встреча с нею считались

неблагоприятными и часто рассматривались как дурное предзнаменование: пробежавшая через двор лиса может на хвосте принести беду, встреченная в поле жалобно воющая лиса может стать предвестницей скорой, трагической гибели¹².

Несколько позднее, при династии Тан (618–907), отношение к лисе несколько изменилось. Специально исследовавшая образ лисы в китайской литературе И. Моншайн считает, что именно в это время начинает складываться культ лисы, подтверждение чему мы находим в письменных памятниках того периода. Так, в сборнике Чжан Чжо (660–740) «Чао е цянъ цзай» («Полные записи о столице и окраинах») говорится следующее: «Начиная с первых годов правления династии Тан многие в народе стали поклоняться фее-лисе (*ху-шэнь* 狐神), в домах ей приносили жертвы, чтобы умилостивить. Подносили ей человеческую еду и питье. Поклонялись стихийно. В то время бытовала поговорка: „Там, где нет лисы, нельзя деревню основать“» [Тай-пин гуан цзи, 1959, с. 3658]. Этот отрывок относится, самое позднее, к первой половине VIII века. По всей вероятности, уже в то время в простом народе лису стали воспринимать также в качестве животного-покровителя, способного нести добро, если ему правильно поклоняются¹³.

Однако свидетельства такого рода единичны. Культ лисы окончательно сформировался и принял более широкие размеры, по-видимому, в более позднее время¹⁴.

Таким образом, лиса издавна воспринималась как предвестник судьбы. Первоначально появление девятихвостой лисы считали счастливым предзнаменованием исключительно для владетельных родов, но после Тан за белой лисой в народной фантазии сохранилось по-прежнему свойство быть добрым вестником — уже для любого человека. Другое дело — фея-лиса. Она способна приносить человеку и беду, и добро, ее образ противоречив. Если ей приносить жертвы, то она может помочь, может отблагодарить за справедливое к ней отношение. Фея-лиса обладает значительной волшебной силой, далеко превосходящей возможности человека. Она знает будущее, широко эрудирована, способна к превращениям по своему желанию, умеет обольщать, заставляет человека потерять разум¹⁵. Наконец, простая лиса-оборотень чаще всего является существом вредоносным, пусть даже она примет вид девы неземной кра-

соты или прекрасного юноши. Ей, впрочем, не совсем чуждо чувство справедливости, но, как правило, она не в ладах с человеком. В отличие от феи-лисы, она может быть убита, хотя справиться с нею не так-то просто. Дело в том, что белая лисица, и фея-лиса, и лиса-оборотень суть три разные ипостаси одного существа, соответствующие различным этапам его восприятия в китайской традиции.

Рамки настоящей работы не позволяют говорить о генетических истоках особенного отношения к лисе в Китае, равно как и о причинах возникновения данного феномена; здесь я ограничусь приведенным выше кратким очерком «лисей истории». Остановимся более подробно на некоторых типических характеристиках лисы на примере новеллы Ли Сянь-миня «Удивительная встреча в Западном Шу».

2

Точное время жизни Ли Сянь-миня (второе имя — Янь-вэнь) нам, к сожалению, неизвестно. Единственный источник сведений о нем — предисловие к написанному им сборнику «Юньчжай гуан лу» («Обширные записи из Облачного кабинета»), датированное 1111-м годом. Видимо, Ли Сянь-минь жил в конце правления династии Северная Сун (960–1127). Из этого же предисловия известно, что родом Ли Сянь-минь был из уезда Суаньцаосянь близ Кайфэна (совр. Яньцзиньсянь в Хэнани). Составители антологии «Сунжэнь чуаньци сюань» («Избранные новеллы чуаньци сунских авторов») считают, что по сведениям, заключенным в предисловии, можно сделать вывод о невысоком общественном положении Ли Сянь-миня, там сказано: «одиноким ученый, необразованный книжник»¹⁶.

Новелла «Си Шу и юй» («Удивительная встреча в Западном Шу») принадлежит к жанру *чуаньци* («новеллы об удивительном»), зародившемуся в Китае на рубеже правления династий Суй и Тан. В танское время жанр достиг своего расцвета. При всей известности жанра *чуаньци* до сих пор не вполне определены его жанровые признаки, и взгляды исследователей на то, какие произведения следует причислять к этому жанру, а какие — нет, расходятся. Генетически восходя к древнейшим сюжетным записям и дотанской прозе сяошо, новелла *чуаньци* представляет собой в первую очередь более крупную форму ав-

торского сюжетного повествования, преследующего, в отличие от дотанских сяшо, не одну лишь цель фиксации сюжета¹⁷. Упоминаемые исследователями признаки жанра, такие, как: значительный объем, развернутый сюжет, богатство описаний, диалогов, частые, но вовсе не обязательные стихотворные вставки — характеризуют чуаньци лишь с формальной стороны. Само название жанра, вошедшее в употребление, как известно, позднее (XIV в.?)¹⁸, тоже не вполне раскрывает его содержание и вряд ли может существенно помочь в определении: ведь «чуань ци» означает просто «передавать удивительное», и если считать признаком жанра волшебность, необычность, сказочность сюжета, то тогда придется, во-первых, отсечь от чуаньци целый ряд известнейших произведений, традиционно к этому жанру относимых, но лишенных волшебства, а, во-вторых, отнести к чуаньци дотанские чжигуай сяшо и ряд памятников совершенно другого порядка.

Касаясь содержательной стороны, исследователи обычно отмечают, что для чуаньци характерны определенные типы персонажей и развитие определенных тем — например, темы любви. Однако нельзя сказать, что в новелле чуаньци появились некие принципиально отличные от предыдущей прозаической традиции герои. Но, поскольку при выделении формальных признаков жанра возникают некоторые трудности, особое значение приобретают именно содержательные его характеристики¹⁹. Взять хотя бы, к примеру, высказывание Б. А. Рифтина: «Основное, что отличает танскую новеллу от предшествующей прозы, — это более развитый сюжет и появление определенных типов персонажей» [Рифтин, 1975, с. 25]. Мы бы выразились осторожнее: в содержательном плане отличительной чертой новеллы чуаньци будет помимо усиления некоторых тем несколько иная расстановка (по значимости) традиционных для сюжетной прозы героев, переосмысление ряда традиционных образов, например образа лисы. Остановимся на этом подробнее.

Если в дотанских чжигуай сяшо лиса выступает носителем преимущественно злого начала — как в функции оборотня, так и в своем естественном виде²⁰, — то в танской новелле чуаньци это положение меняется: стоит упомянуть хотя бы широко известную и неоднократно переводившуюся на русский язык новеллу Шэнь Цзи-цзи (750–800?) «Жэнь ши чжуань» («История

Жэнь») [Гуляка и волшебник, 1970; Танские новеллы, 1960], главная героиня которой Жэнь, лиса-оборотень, обладает лучшими человеческими качествами, она — верная и преданная супругу жена. Муж Жэнь не подозревает о лисьей сущности жены до самой ее смерти²¹.

Сунская новелла чуаньци в этом смысле ни в чем не уступает лучшим танским образцам. Сун Юань, главная героиня «Удивительной встречи в Западном Шу» Ли Сянь-миня, — прекрасная девушка, «лицо сияет как красная орхидея, брови подобны изогнутым ивовым листочкам — ну прямо бессмертная с острова Пэнлай!» Прелесть, ум, кротость Юань пленяют, и не удивительно, что Ли Да-дао без памяти увлекается ею. Но Сун Юань, подобно Жэнь, подобно многим другим девам-лисам в танских и сунских чуаньци, не имеет ничего общего со злобными лисами-оборотнями дотанских сяошо. Конечно, она тоже оборачивается и обладает волшебной силой. Вначале Ли Сянь-минь в лучших традициях чжигуай сяошо описывает, как Да-дао от связи с лисой начинает худеть и хиреть, но потом эта тема сама собой куда-то пропадает, уступая место описанию счастливой жизни человека и лисы²². Сюжетная схема новеллы (встреча героев — разоблачение лисы и попытки бороться с нею — воссоединение героев — более или менее счастливый конец) достаточно характерна для чуаньци о лисах. Новелла Ли Сянь-миня, не охватывая, впрочем, всех с вязанных с лисой представлений, все же содержит ряд наиболее типичных мотивов, встречающихся в чуаньци о лисах.

Лиса выдает себя за члена семьи людей. Юань говорит, что она соседка семейства Ли, и сообщает некоторые подробности из своей «биографии». Лиса, как правило, заботится о том, чтобы ее появление не вызвало у людей удивления, равно как и о правдоподобию своей истории.

Лиса старается блюсти свою чистоту и нравственность. Юань противится желанию Да-дао слиться с нею в любви немедленно, заставляя его набраться терпения и обставить любовное свидание по-человечески. Еще раз напомним, что в дотанских чжигуай сяошо лисы о соблюдении принятых среди людей приличий почти не беспокоятся, их волнует только достижение своей цели. Иное дело — в новелле чуаньци: когда Да-дао уезжает по служебной надобности, Юань все время его от-

сутствия проводит дома, не переступая даже порога, как и подобает заботящейся о своей репутации замужней женщине.

Лиса тонко образованна, она умеет слагать превосходные стихи. Вполне естественным кажется перенесение традиционных элементов образованности на лис, души умерших и на другие волшебные персонажи²³. См., например, стихи Юань или ее финальный разговор с Да-дао, где она выказывает большие познания в классической литературе.

Лиса стремится соблюсти заведенные между людьми правила и обычаи. Когда в семье Ли поняли, что от Юань им никак не отделаться и что Да-дао от нее не откажется, и прекратили тогда враждебные действия — Юань сделала подарки отцу и матери Да-дао как свекру и свекрови. Лиса стремится обставить свое соединение с мужчиной как свадебный обряд, принятый среди людей: здесь будет и паланкин, в котором невесту доставляют в дом жениха, и цветные свечи, и подарки, и свадебный пир, на который приглашаются лисьи приятели. Для образа лисы в дотанских сяошо все это не так характерно.

Лиса помогает своим человеческим «родственникам» и не причинявшим ей зла людям. Юань лечит захворавшую мать Да-дао. Часто в чуаньци лиса лечит своего любимого от того недомогания, которое возникает от любовной связи с нею, и решительно противится домогательствам возлюбленного, объясняя всю пагубность подобного образа жизни. Кроме того, лиса с удовольствием предсказывает будущее, помогает избежать неприятностей или, напротив, получить выгоду.

Лиса насылает напасти на противящегося ей человека. В характере лисы вредить человеку просто так, по природе своей, или для достижения какой-то цели. Так, Юань насылает на отца Да-дао обезьян, когда тот прячет от нее сына. Часто лиса швыряется разными предметами, гадит в пищу и совершает разного рода мелкие пакости, способные вывести из себя кого угодно.

От связи лисы с человеком рождаются дети, и у них нет никаких лисьих признаков, хотя мать их — лиса. Часто таким детям уготовано великое будущее.

Лиса наставляет своего возлюбленного. Юань на прощание советует Да-дао прилежно заняться учебой, сдать экзамены и покрыть тем самым род свой и родителей своих почетом и

славой. Часто бывает так, что лиса оказывается более рассудительной, чем ее возлюбленный, и помогает ему вернуться на путь добродетели, когда он погрязает в пороках.

Сказанного выше уже достаточно, чтобы убедиться в том, какие значительные изменения претерпел образ лисы. В чуаньци перед нами встает образ прекрасной женщины, может быть, слишком прекрасной и слишком одаренной для дочери человеческой, но тем не менее мало в чем проявляющей свои сверхъестественные способности. Происходит своеобразная переоценка образа лисы: из злой она становится доброй. Образ волшебной девы, живущей в браке с человеком и делающей супругу добро, типичен для этого жанра, и тогда права К. И. Голыгина, заметившая, что новела чуаньци дала целый ряд однообразных (мы бы сказали — однотипных) героев и героинь, ставших жанровой принадлежностью «рассказа о талантливых красавицах и прекрасных юношах» [Голыгина, 1983, с. 74]. Речь идет и о деве-лисе.

Однако не следует думать, что образ злого оборотня совершенно остался в прошлом: на уровне простонародной, фольклорной культуры представления о лисе по-прежнему включали в себя значительный элемент злого начала. Но если раньше лису просто избегали или старались ее уничтожить, то с конца первого тысячелетия нашей эры распространенной практикой стало ее почитание: в честь лисы сооружали кумирни, к ней обращались с молитвами и просьбами, приносили жертвы.

Лиса перестала быть однозначно злой, в письменных источниках сформировался нейтральный (если так можно выразиться) образ, нечто среднее между благовещей лисой (доброй по определению) и вредоносным животным. Дева-лиса (в т. ч. Сун Юань) из новелл чуаньци, прекрасная и своенравная, равно способная к добру и к злу, есть в какой-то (и, быть может, весьма значительной) мере создание поколений танских и сунских книжников, внесших существенный вклад в формирование традиционных китайских представлений о волшебном (сверхъестественном). Пользуясь всем опытом предшествующей письменной традиции, они создавали свой *universum* книжечеев²⁴, и сила их умственной и культурной интенции оказала впоследствии обратное влияние на народные представления, бытовавшие изустно.

3

Ли Сянь-минь

УДИВИТЕЛЬНАЯ ВСТРЕЧА В ЗАПАДНОМ ШУ²⁵

Второе имя сюаньдэлана²⁶ Ли Бао было Шэн-юй. В годы Шао-син (1131–1161) его перевели на должность начальника уезда Данылэнсянь в области Мэйчжоу²⁷. Прибыв к новому месту службы, Бао сразу же отдал подчиненным необходимые распоряжения и принялся вникать в нужды и тяготы народа. Через несколько месяцев жители уезда уже славили его.

Позади казенной резиденции, где поселился Бао, был сад, и в саду — беседка. Она называлась Цзюсытин — Беседка Девяти Дум. Сын Ли Бао, его звали Да-дао, все свободное от занятий время проводил здесь.

Однажды, когда Да-дао сидел в одиночестве в этой беседке, в тени деревьев вдруг послышались хлопки в ладоши и тихое пение. Мелодия была такая чистая и изящная, западающая в душу! Да-дао крадучись пошел взглянуть, кто это поет. Видит — девушка лет, наверное, четырнадцати-пятнадцати медленно прогуливается «лотосовыми шажками». На лоб свешивается короткая челочка, лицо сияет как красная орхидея, брови подобны изогнутым ивовым листочкам — ну прямо бессмертная с острова Пэнлай!²⁸

Да-дао вернулся в беседку. Долго думал он об этой девушке. «Для певички она слишком свободно держится, да и облик ее слишком изящен — ясно, она не из таких, — рассуждал он. — Если же из хорошей семьи, то почему ее не сопровождают служанки? И идет она, не выбирая дороги, не по тропинке. Да и зачем бы ей прийти сюда?»

Пока Да-дао так размышлял, не зная, к чему склониться, девушка неожиданно вышла прямо к беседке и остановилась.

— Из какой вы, барышня, семьи и почему гуляете здесь одна? — обратился к ней Да-дао.

— Я, ничтожная, ваша соседка. Фамилия Сун, а зовут — Юань. В семье я шестая... Недавно пробудилась я ото сна в тереме своем и пошла побродить в надежде увидеть что-нибудь интересное. Изумительные пейзажи, теплый ветерок, солнце в легкой дымке, щебечущие веселые иволги, стремительные ласточки, что носятся друг за другом, — все так прекрасно, весен-

ние чувства переполнили мое сердце, и я, не будучи в силах их сдержать, перебралась через низкую стену, чтобы нарвать здесь цветов да сломить ветвь ивы, и случайно оказалась в вашем саду. Я и подумать не могла, что вы сейчас здесь! Не знаю теперь, куда деваться от стыда! — смущенно отвечала девушка.

— Да, но неужели батюшка твой не беспокоится, что ты так давно ушла и все не возвращаешься домой? — спросил тогда Да-дао.

— Еще в раннем детстве я осталась сиротой, потеряла всякую связь с семьей старшего брата. Живу одна с сестрами. Я самая старшая в доме.

— А муж у тебя уже есть? — продолжал свои расспросы Да-дао.

Девушка замялась и покраснела. Потом отвечала:

— Нет, я еще не замужем... А у вас, господин, есть жена?

— Было уже несколько предложений, да все пары неподходящие, — ответил ей Да-дао.

Девушка легко улыбнулась и спросила:

— Ну а я — хоть род мой скромный и низкий, а внешность грубая и вульгарная, — я могла бы, как говорится, подавать вам фрукты и травы?

— Боюсь, мое бренное тело слишком слабо для подобных удовольствий!

От такого разговора Да-дао пришел в радостное возбуждение и повел было деву к западному углу беседки, мечтая слиться с нею, но она сказала:

— Разве сейчас время для радостной встречи? Лучше я вернусь домой, а ближе к вечеру снова приду. Только будьте здесь же, господин! — С этими словами дева удалилась.

Ожидая ее, Да-дао не находил себе места, не мог даже сидеть спокойно. Вскоре красное солнце опустилось на западе, сошлись на закате бирюзовые тучи, собрались <...>²⁹ терем, древние деревья, звезды и созвездия засверкали ярко. Вдруг Да-дао услышал необычайный аромат, от которого просто голова пошла кругом. Он протер глаза и стал всматриваться — а дева уже рядом! Да-дао вскочил ей навстречу.

— Слуги ваши не догадаются, куда вы пошли? — спросил он.

— Нет, не беспокойтесь! — отвечала дева. Взявшись за руки, они вошли в спальню. Тут же Да-дао достал изысканные куша-

ния и молодое вино, и двое стали беседовать, высказывая друг другу полностью все, что было на душе. Ночь близилась к концу, когда Да-дао и дева скинули одежды и возлегли на искусно расшитые тюфяки, скрылись за пологом. Зашелестели капли дождя из туч, Да-дао и дева сполна вкусили земных радостей.

На рассвете дева распрощалась и ушла. С этого времени она стала приходить каждый вечер на закате, а утром покидала Да-дао. Так прошел месяц.

Однажды Да-дао в какой-то непонятной усталости, не имея желания делать что-либо, заснул, сидя за столом в своем кабинете. Вдруг во сне он увидел человека с карточкой, на которой значилось, что с визитом явился некий сюцай³⁰ Ли Эр. Да-дао вышел за ворота навстречу гостю, видит — идет юноша изысканной наружности, манеры поведения очень внушительные. Да-дао предложил ему садиться, и Ли молвил: «Ваш глубокоуважаемый батюшка постоянно устаивает меня своей щедрой милостью, и я еще не отблагодарил его. Сегодня же мне стало известно, что вас околдовал оборотень, вот я и пришел помочь». — «О чем это вы?» — удивленно спросил его Да-дао. «Да ведь та девушка, с которой вы встречаетесь, — не человеческого рода! Не хотите ли взглянуть на ее истинный облик?» — спросил Ли, и Да-дао выразил согласие. Тогда Ли приказал слугам доставить девушку, и через самое короткое время богатырь примчал ее на коне. Нефрит опечалился, цветок сник, увяла орхидея, согнулась устало ива — у девы был пристыженный, страдающий вид, и слезы прочертили дорожки в пудре на щеках. Ли крикнул на нее, дева тут же превратилась в большую лисицу и в ужасе побежала прочь. Да-дао вскочил и стал благодарить Ли, а тот вынул амулет и положил на столик. «Если вы, господин, будете носить это при себе, тогда еще можно от нее избавиться... У меня есть небольшая просьба, с которой я хотел бы к вам обратиться. Моя убогая хижина находится у ближайшего рынка, место там низинное, болотистое, совсем нельзя жить. Да к тому же много всяких людей, бродящих в полном беспорядке. Балки дома пришли в совершенную негодность. Может быть, вы, господин, окажете такую любезность и пришлете слуг привести мое жилище в порядок?» — «Да неужели я забуду вашу доброту после того, как вы помогли мне избавиться от такого несчастья! — воскликнул Да-дао. — Объясните

мне, что и как». Ли подробно рассказал и ушел... Тут Да-дао очнулся ото сна — весь в поту, в расстроенных чувствах. Он просидел без сна до самого рассвета и все думал... На столе Да-дао обнаружил амулет, взгляделся — а это гексаграммы из «Книги Перемен»! В великом испуге он пошел и обо всем рассказал отцу. Очень удивившись, отец заметил:

— Тот, кого ты видел во сне, назвался сюцаем Ли Эром и сказал, что я — его благодетель. Уж не цюанькоуский ли это *шэньцзюнь*³¹, которому я совершаю поклонения? — Ли Бао отправился в храм шэньцзюня, осмотрел там балки и перекрытия, коридоры и галереи, и оказалось, что все пришло в полную негодность. Тогда он приказал мастерам починить храм.

Да-дао же повесил амулет на пояс и не осмеливался больше ночевать в беседке. Не раз он видел деву, но она не могла приблизиться к нему ближе, чем на один *чи*³², а Да-дао с ней не разговаривал. Деве только и оставалось лить слезы. Так прошло десять дней.

Как-то Да-дао в свободный час прогуливался в одиночестве по тому самому саду и у тропинки нашел в траве листок цветной почтовой бумаги. На листке было написано стихотворение в жанре *цы*³³, его сложила дева. Называлось стихотворение «Бачка тоскует о цветке»:

Луна скользнула сквозь разрывы туч —
Подушка щеку холодит мою.
Напоминает тонкий лунный луч
Мне прежнюю любовь твою.
Тань-лан³⁴ был рядом, ныне — далеко:
Изменчив, как весенний ветерок.
О, как мне, одинокой, нелегко!
О, если б он меня услышать мог!
Порознь цветы и легкий пух летят:
Как воротить прошедшее назад?

Да-дао снова и снова декламировал эти стихи, очарованный талантом девы. И вдруг он увидел ее — девушка стояла под плакучей ивой. Краса ее была так свежа, одежда так прекрасна — точь-в-точь как раньше! Подняв лицо к небу, Да-дао простонал:

— Я обычный человек, и с меня довольно красоты! Вот и сегодня — увидел, как она прекрасна, и доволен сполна! О чем мне еще мечтать! Да и потом, откуда мне знать, может, раньше

и я был необычайным существом или стану им после смерти. Нет, не могу я порвать с нею! — Тут Да-дао разломал амулет и бросился к возлюбленной.

Дева то плакала, то смеялась.

— Теперь, когда вы, господин, знаете все о моем дурном естестве, — сказала она, — вы со спокойным сердцем могли бы прогнать меня, порвать нашу связь. Неужели же я забуду вашу доброту и позволю вам пачкать себя в вульгарной грязи, печалиться о недостойной вас! — Из глаз ее выкатилось несколько слезинок. Да-дао принялся ее успокаивать, говоря:

— Да нет у меня к тебе никакой неприязни. Ни в чем я тебя не виню!

Они снова стали жить, как прежде, и чувства их стали еще крепче и глубже.

Так прошел месяц. Лицо Да-дао осунулось, он сильно исхудал, и родители, боясь, что он совсем сляжет, стали приглашать магов и заклинателей, но никто из них так и не смог совладать с недугом. Тогда отец запер Да-дао в потайной комнате, и Юань, придя, не нашла его.

На другой день стали происходить и вовсе необычайные вещи. Откуда-то примчалось несколько сотен мартышек. Они принялись скакать по крышам и, как их ни гнали, не уходили, а продолжали шнырять в окна и двери. Ли Бао они не давали ни минуты покоя.

Однажды, когда Ли Бао сидел один в своем кабинете, в щель окна кто-то просунул письмо, и оно упало рядом с Ли Бао. Бао тут же вскочил и выбежал на улицу, но там никого не оказалось. Тогда он распечатал письмо и прочел. Вот что там было сказано:

«Кун Чан-цзун, *цзиньши*³⁵ из Куйчжоу, почтительно составил письмо и отправил в терем господина Ли.

В этом письме позвольте мне выразить свое преклонение перед Вашей высокой добродетелью. Да и как не разглядеть ее, лишь увидев Ваш благородный лик! Я, Чан-цзун, отдаленный потомок Кун-цзы, переехал на жительство в Бачуань и теперь обитаю здесь³⁶. В семье нашей все издавна посвящали себя изучению конфуцианских книг, поколение за поколением носило чиновничье платье, и много было таких, кто, как говорится, в красном халате держит нефритовую табличку³⁷. Когда-то и я

за свои таланты был вознесен высоко, мои манеры и стихи были выше всяких похвал, но, к несчастью, я попал под власть чар оборотня. Омрачение достигло наивысшей глубины и длилось очень долго. Я умер и стал лисой! Случайно узнал я, что и Ваш, сударь, сын попал в такое же положение. Это продолжается уже долго, и Ваш сын на грани гибели. А я-то был мужем младшей сестры Сун Юань! Эти сестры во всем помогают друг другу, и людей, введенных их превращениями в омрачение, — великое множество. Ваш, сударь, сын разломал амулет и отказался от защиты, он ходит по краю смерти и не задумывается об этом. Ну как не пожалеть его!.. Еще я слышал, что если лиса-оборотень не может достичь того, чего хочет, она насылает беды и всякие удивительные вещи. Беснующиеся мартышки — это, конечно, то самое! Если вы спустите на них охотничьих соколов и собак, тогда еще можно будет прогнать. Боюсь, правда, как бы Вы, благородный муж, из-за родственных чувств к сыну не причинили бы безо всякой вины вреда и моей жизни — ведь у людей и диких животных разные пути! Почтительно об этом напоминаю. Надеюсь, Вы простите мне бесстыжие речи».

Прочитав письмо, господин Ли долгое время сидел в тупом ошеломлении. Потом, следуя данному совету, спустил на обезьян собак и соколов, и обезьяны убрались восвояси.

Однажды вечером господину Ли приснился человек. Он сказал: «Я — Кун Чан-цзун, тот самый, что писал к вам. Я выдал замыслы лис, и они в диком гневе убили меня на берегу западного ручья. Теперь мне не удастся вернуться в круговорот жизни человеком и окончить свои дни в праведности. Ведь душа моя бродит без пристанища! Вы, господин, исполнены великодушия и чувства долга, вы можете помочь в беде и выручить в нужде. Моя последняя надежда на вас! Бренные останки мои брошены в беспорядке в глухом месте, забыты среди густого бурьяна. Если бы вы собрали и похоронили их, то эта заслуга зачлась бы вам у Девяти Источников!³⁸».

Господин Ли дал согласие помочь, и человек пропал. Когда рассвело, Ли послал людей искать у ручья. Но лиса не нашли. Тогда господин Ли раздал пищу нескольким десяткам буддийских монахов с тем, чтобы они читали сутры в поминовение души усопшего, а сам сложил поминальный текст и принес его в жертву лису. Там было сказано:

«Бессчетное число живых существ заполняет небо и землю, но никому неведомы причины прихода и ухода! Говорят, Великое Небо можно измерить, а превращения — бесконечны! Бренное тело дается на краткий миг, чтобы дать прибежище духу. Круговорот от высших до низших сфер понятен, зачем же цепляться за нынешнюю оболочку, не стремясь к иной?! Если сильны еще инь и ян, если стужа по-прежнему сменяет жару — значит, не покинул ты еще переправы между жизнями и смертями. Все существа получают обличье согласно велению судьбы — так дело обстоит во всем мире, будь то гора Тайшань или ничтожнейшая песчинка. И растения, и твари — те, что бегают и летают, — тоже вдруг могут родиться в человеческом облике. А человек покидает этот мир, и, как знать, не станет ли он потом деревом или камнем, птицей или зверем. Этот закон непреложен, зачем горевать или радоваться?! От непонимания его страдают даже сановники и государи, сотни лет хранят они затаенные обиды, лишённые речи и языка. Вчера еще жили они в роскошных хоромах, а ныне, как говорится, ютятся под деревьями на холме в диком поле!.. Вы, желая, чтобы я обо всем узнал, отправили письмо и — пострадали. Я со вниманием прочел написанное Вами и понял, что когда-то Вы отменно владели литературным слогом. Что же до брошенных у западного ручья останков, то несколько раз я искал там, но, к досаде, ничего не сохранилось! Хоть Ваш прошлый облик был нелицеприятен, может, соорудить для Вас у ручья могильный курган из тамошней земли? Пока же я предпринял труды для Вашего спасения, дабы помочь Вашей душе в темном мире. Берегите себя, господин! Осенью так холодно, клубятся тучи... Где Вы, господин? Услышали ли меня?»

Через несколько дней после принесения жертв возобновились всякие безобразия, собаки и соколы уже не помогали. Господин Ли понял, что, видно, тут ничего уж не поделаешь, отпустил Да-дао и перестал надзирать за ним. Только после этого в доме установилось спокойствие.

Да-дао и Юань вновь обрели друг друга, и чувства их усилились несказанно. Дева принесла что-то похожее на ворсистые коврики, расшитые шелком, — подарки свекру и свекрови. Ли Бао сначала не хотел принимать этот подарок, но потом испугался, что Юань разозлится и снова будет безобразничать. Пришлось ему оставить подарки у себя.

Однажды мать Да-дао захворала сердечной болезнью. Она лежала чуть живая. Господин Ли приглашал к ней известных врачей, но никто из них помочь не смог.

— Болезнь у вашей матушки самая обычная, — сказала Да-дао Юань. — Вот, возьмите лекарство, поскорее бросьте в воду и приготовьте отвар, а потом пусть матушка выпьет. Через самое короткое время болезнь отступит!

Да-дао взял лекарство, развернул, смотрит — а это темный древесный листок размером в монету или немного больше. Не очень-то веря, Да-дао пошел к матери и дал ей лекарство. Не успела она выпить отвар, как болезнь будто рукой сняло! Все пришли в сильный испуг и решили, что Юань ведомы дела духов.

С этого времени Юань мало-помалу приняли в семью как родную и перестали испытывать к ней подозрение и неприязнь.

Однажды весенним вечером Да-дао и Юань прогуливались в заднем саду. В беседке среди цветов они устроили пир. В строгом порядке была там расставлена посуда и чаши, играла музыка. Да-дао с девой, раскрыв душу друг другу, говорили о сокровенном — удовольствию их не было предела. Опьянев, Юань сложила такое четверостишие:

Шатер ветвей зеленых над головой сплелся.
Едва лица касаясь, кружатся лепестки.
Красавица зарделась, румянец разлился...
Пусть пологом Лю Лина³⁹ нам станут небеса!

Да-дао долго хвалил стихи, а потом сказал с улыбкой:

— Ну, как насчет парных строк, а?⁴⁰

— Пожалуйста! — ответила дева.

У пионов, росших рядом с беседкой, как раз в это время набухли бутоны, вот-вот распустятся. Подлетела пара бабочек и, кружась, села на бутон. Глядя на них, Да-дао продекламировал:

— Весною на пионе у перил любезничают бабочки.

— Ранним утром на вершине яблони кричит иволга, — тут же отвечала Юань.

Немного подумав, Да-дао снова прочел:

— Плакучая ива у тропки по ветру стелет зеленые нити.

— Ростки бамбука из-за загородки подняли бирюзовые побеги, — ответила Юань.

Да-дао изумился ее острому уму и способности быстро подбирать рифмы. До самого заката читали они стихи, пели, шутили и смеялись.

В другой раз Да-дао должен был ехать по служебным делам в Мэйчжоу⁴¹.

— Дней через десять я непременно вернусь, никого не принимай! — сказал он дева.

Прибыв на место, Да-дао встретил старого приятеля, и тот, обрадовавшись его приезду, постарался задержать друга подольше. Только через двадцать дней Да-дао удалось вернуться домой.

— Что же вы так сильно запоздали? — стала упрекать его дева.

— Да приятель задержал! — оправдывался Да-дао.

— С тех пор как вы уехали, окна в доме были закрыты даже днем, в сад и на порог не ступала нога человека, — сказала тогда Юань. — Я забросила помаду и туалетную воду для волос, не брала в руки румяна и пудру. Я тосковала в разлуке! Я думала только о вас!.. Вот, я сложила стихотворение и в нем выразила свои мысли!

Стихотворение было в жанре «цы» и называлось «Вернитесь, господин»:

Ветер восточный крепчает —

Спутник весны молодой.

Ивой ветвью играет и занавески качает:

Тянет ее за собой.

Тени причудливо пали, —

Солнце блеснуло вдали.

Волосы-тучи смешались,

В сердце забота с печалью:

Где молодой господин?

Жизнь, что цветы и что травы:

Только цвели — и не стало...

Прочитав эти стихи, Да-дао стал униженно просить прощения.

Тут как раз в уездном городе появился некий деревенский наставник по фамилии Чжан. Он, как говорится, опустил занавес и стал учительствовать в буддийском храме. Постепенно у него появилось множество слушателей и последователей. Узнав о Чжане, Ли Бао послал к нему своего сына. Юань приходила туда каждую ночь, тайно пробиралась к Да-дао и спала с ним. Однокашники Да-дао знали о ней и наперебой стремились хоть разочек увидеть деву. Юань их не избегала и со всеми разгова-

ривала. Сметливая и умная, Юань умела найти подход к каждому, и все с ней чувствовали себя совершенно свободно. Однако наставнику о деде никто не рассказывал. Юань вместе с Да-дао и другими учениками Чжана часто встречались за пределами буддийского храма.

Некий цзиньши Ян Бяо, вернувшись сюда из столицы, прослышал о Да-дао и его подруге и явился с визитом. Он хотел увидеть Юань, та согласилась. Ян Бяо встал ей навстречу.

— Когда я уезжал из столицы, то купил головные украшения — цветы из золота и шелка. Очень тонкая и искусная работа! — сказал он. — Но здесь, в горном захолустье, грубые и вульгарные вкусы и некому оценить подобные вещи! Хотел бы поднести украшения вам, обменять на одно талантливое ваше творение!

Юань охотно согласилась, велела принести кисть и бумагу и сложила ему такое четверостишие:

Скроили платье, блещет понапрасну:
Не в этот дом *Дунцзюнь*⁴² весну принес.
Но если лить так много горьких слез,
Придут одни болезни и несчастья.

Ян Бяо лишь вздохнул и ушел.

Впоследствии Юань родила сына. И вот, когда мальчику исполнился год, однажды вечером она вдруг в слезах повалилась на колени, и рыдания перехватили ей голос. В испуге Да-дао стал ее тормошить, но дева лишь лила слезы и молчала, не отвечая. Да-дао настойчиво продолжал спрашивать, в чем дело, и тогда она сказала:

— Мы с вами встретились не случайно! Теперь же назначенный срок весь вышел, и мы с сыном должны распрощаться с вами! — Она оправила платье и продолжала: — Древние говорили, что женщины доставляют радость своей красотой. Я, ничтожная, удостоилась быть подле благородного мужа. С начала и до сего дня любовь наша была такой чистой, что даже если теперь и разбросают мои кости или оставят тело без погребения, то и тогда мне не будет горько. В древности была «клятва у сорочьего гнезда», и хоть разлука продолжалась долго, но настал все же срок для новой встречи⁴³. Что до «стихов на парчовом футляре», то хоть обида и была очень сильна, однако в конце концов произошла же новая встреча!⁴⁴ А у нас с вами, господин, день разлуки очень близок, но нет срока для нового сви-

дания! Душа моя трепещет от тоски, сердце разрывается от боли! Велико горе разлуки, навечно сохранится печаль в моем сердце! — Тут Юань горестно насупила прекрасные брови, и жемчужины-слезы из ее глаз оросили обильно полы халата. Глядя на нее, Да-дао тоже не сдержал слез.

— Когда-то Кун Чан-цзун наговорил всякого вздора свекру и свекрови, — вновь заговорила дева, — но они все же не питали ко мне брезгливых подозрений, и я получила возможность прислуживать вам, господин, у изголовья и циновки. Так прошло два года. Чувства наши глубоки, во всем мы соблюдали долг, земным парам и не сравниться с нами! Но мне обидно, что я ничем не могу отблагодарить вас за доброту! Да и неужели же я хотела бы повредить вашей судьбе и оборвать жизнь вашу, чтобы потом меня проклинали?! Этот Чан-цзун — ученый невежда, и больше ничего! Да откуда ему знать меня!

Потом Юань снова обратилась к Да-дао:

— Вы, господин, еще молоды, и вам следует прилежно учиться, быть обходительным с наставниками, друзьями, покрыть славой свой род и возвеличить отца с матерью. Этим вы выполните свой сыновний долг. Только гоните мысли о женщинах! Я надеюсь, вы будете беречь себя.

— Когда же мы увидимся с тобою вновь? — спросил Да-дао.

Юань взяла кисть, сложила стихотворение и протянула ему:

Два года делили одно изголовье
и наслаждались любовью.
Теперь же иду на край неба,
а здесь больше нам рядом не сесть.
Свидимся где ли, вздыхаю несмело,
может, за облаком белым?⁴⁵

Они еще долго беседовали, а потом легли спать раздельно. Утром Да-дао встал, отправился к родителям справиться об их здоровье, потом возвратился в комнаты — а Юань и сына уже нет! Не будучи в силах справиться с охватившим его горем, Да-дао только вздыхал в печали. Часто любуясь луною, он вспоминал о красоте и прелести Юань.

Постепенно все забылось...

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В этом романе речь идет о приключениях целой семьи лис-оборотней.

² «Шань хай цзин цзяо шу». Хэ И-смин чжэ («Книга гор и морей» с толкованием и комментарием. Ред. Хэ И-сина). Чэнду, 1985, разд. «Нань шань цзин», с. 46; разд. «Хай вай дун цзин», с. 36.

³ «Подобные лисы, появившись в стране Цинцого, ставились в ряд с такими, считавшимися счастливым предзнаменованием животными, как дракон, феникс, цилинь...» [Юань Кэ, 1984, с. 345].

⁴ Хэ Синь, кстати, пишет, что белая девятихвостая лиса в древнем Китае выполняла роль божества, связанного с бракосочетанием. По его мнению, *цзю вэй* (九尾 девять хвостов) следует понимать как *цзяо вэй* (交尾), т. е. «спариваться».

⁵ Э. М. Яншина, автор перевода текста данного сочинения на русский язык, замечает: «Ориентируясь на географические рамки его „книг“ (*цзин*, название разделов „Шань хай цзина“ — И. А.), можно предположить, что этот ареал (т. е. распространение зафиксированных в „Шань хай цзине“ мифов. — И. А.), очерчивался территорией центральных и юго-западных районов древнего Китая» [Яншина, 1977, с. 23]. Б. Л. Рифтин, опираясь на исследования Мэн Вэнь-туна, прямо пишет, что «Шань хай цзин» был создан в древнем царстве Чу, располагавшемся в юго-западной части Китая [Рифтин, 1988, с. 15–16].

⁶ В связи с этим уместно будет упомянуть капитальное, единственное в своем роде исследование И. Моншайн: *Monschein Y. Der Zauber der Fuchsfée. Frankfurt/Main, 1988*, выполненное в русле сравнительного литературоведения и посвященное преимущественно рассмотрению на китайском материале двух наиболее распространенных в западноевропейской литературе мотивов, связанных с женщиной (по Указателю Э. Френцель: демоническая соблазнительница (*die dämonische Verführerin*) и самоотверженная куртизанка (*die selbstlose Kurtisane*) [Frenzel, 1976]. И. Моншайн рассматривает генезис образа лисы в разных жанрах старокитайской прозы и в различные исторические периоды, вплоть до современности.

⁷ И. Моншайн подчеркивает, что впервые термин «небесная лиса» встречается именно в «Сюань чжун цзи» [Monschein, 1988, S. 357].

⁸ Особо генезис этого мотива в китайской сюжетной прозе рассмотрен в книге К. И. Голыгиной [Голыгина, 1980, с. 43–57, 107–153, 171–179].

⁹ В сборнике сунского автора Лю Фу (XI в.) «Цин со гао и» («Высокие суждения у дворцовых ворот») сказано: «Ибо в жизни человеческой в юности особенно сильно начало ян и слабо инь, в зрелые годы ян и инь поровну, а к старости становится меньше ян и много инь. А коли ян во все будет исчерпано и останется только инь — тогда смерть!» [Лю Фу, 1983, с. 222]. Поэтому лиса стремится выбрать себе в супруги юношу.

¹⁰ Из этого правила, конечно, есть исключения, и не совсем понятно, как некоторые лисы умудряются, принося вред людям, стать бессмертными. Ведь Небо жестоко карает за причинение зла. В ряде рассказов подчас встречаются и небесные лисы, творящие зло. Так, в

рассказе «Чансунь У-цзи» из сборника танского автора Дай Фу «Гуан и цзи» лис насылает омрачение на дочь знатного вельможи, и перед могуществом этого лиса оказываются бессильными не только маги со своими заговорами, но даже духи местности. Лишь духи Пяти Священных Гор смогли схватить лиса. Рассуждая об этом, победивший лиса праведник замечает вельможе: «Он уже постиг тайны святых! Бить его бесполезно. Только вред себе причините. <...> Такие, как этот лис, передаются в распоряжение Небесной канцелярии, а убить его нельзя» [Тай-пин гуан цзи, 1959, с. 3657].

¹¹ Ср. замечание К. И. Голыгиной по поводу дотанских рассказов: «Оборотень мыслится причастным к миру нежити, он насылает наваждение, поэтому и оборотень-женщина, если выбирает себе кого-то в мужья, обычно приносит ему лишь беды» [Голыгина, 1983, с. 112].

¹² В китайской традиции лиса издревле связывалась с мертвыми — впервые об этом говорится в словаре «Шо вэнь цзе цзы» («Толкование письмен и разъяснение знаков») [Шо вэнь цзе цзы, 1988, с. 478]. В старых китайских сяошо постоянно встречаются упоминания о том, что лисы роют свои норы в старых могилах, как правило заброшенных, или рядом с ними. Наверное, поэтому в сознании китайцев присутствует прочная связь между душами умерших и живущими в их могилах лисицами. Часто бывает так, что лиса присваивает себе фамилию того рода, в могиле которого живет, или даже выдает себя за человека, похороненного в облюбованной ею для жительства могиле. Связь с мертвым, пусть даже чисто пространственная, отчасти объясняет те вредоносные свойства, которые приписывались лисе, пусть и находящейся в своем естественном зверином обличье: и лиса, и душа умершего способны принимать людской облик и вступать в материальный контакт с живыми. Опираясь на более поздний, видимо цинский, материал, Л. С. Васильев отмечает также, что «выползающий из-под старых могил лис считался мистическим воплощением души мертвеца» [Васильев, 1970, с. 140].

¹³ Хэ Синь делает более конкретное замечание: «Лиса-оборотень в эпоху Тан стала местным божеством, заведующим браком и рождением детей, и в каждом доме ей поклонялись» [Хэ Синь, 1989, с. 277].

¹⁴ В цинское (XVII–XX вв.) время фею-лису причисляли к так называемым *сы да мэнь* или *сы да цзя* (т. е. четыре великих семейства), куда входили четыре вида животных, обладавших, по народным представлениям, волшебными свойствами и наделенных даже особыми фамилиями: лиса (*ху ли*) — Хумэнь, хорь (*хуан шу лан*) — Хуанмэнь, еж (*цзы вэй*) — Баймэнь, змея (*шэ*) — Чанмэнь или Люмэнь. В деревнях в честь этих животных сооружали низкие глинобитные, кирпичные или деревянные кумирни и приносили перед ними жертвы, моля о содействии в делах, спокойствии в доме, достатке, богатом урожае и т. д. (подробнее см. [Шаманьцзяо, 1985, с. 132–138]). Нечто похожее описывал и В. М. Алексеев: «Вы проходите по китайским полям и вдруг видите, что перед каким-то курганом стоит огромный стол, на котором покоится ряд древнего вида сосудов, знамена, знаки и все

вещи, свойственные, насколько вам известно, только храму. Вы осведомляетесь у прохожего мужичка, что это такое, и слышите в ответ: „Это — фея-лиса“. Она, видите ли, живет где-то тут в норе, и ее упрашивают не вредить бедному народу — и не только не вредить, а, наоборот, благодетельствовать ему, как благодетельствуют прочие духи» [Алексеев, 1983, с. 15].

¹⁵ Особое внимание обращает на себя способность лисы к оборотничеству, поскольку именно это и позволяет ей существовать среди людей. На главную особенность оборотничества в китайской традиции в отличие от русской вскользь обратил внимание еще В. Шкловский: если в русской традиции оборачивается, как правило, человек и не на долгий срок, то в китайской — животное (в данном случае лиса), душа умершего, старый предмет, — и время оборота может быть сколь угодно долгим (см. [Шкловский, 1983, с. 154]). См. также [Алимов, 1989].

¹⁶ После известного сборника Лу Синя [Тан Сун чуаньци, 1956] это вторая из вышедших в КНР антологий, посвященных сунским чуаньци. Антология дает почву для критики: можно и нужно спорить по поводу того, все ли включенные сюда произведения следует относить к жанру чуаньци. В имени Ли Сянь-миня в антологии вместо иероглифа 獻 написан 憲. Это отмечает и Чэн И-чжун (см. [Чэн И-чжун, 1990, с. 16]).

¹⁷ К. И. Голыгина справедливо отмечает, что «уже одно изменение целевого акцента — запись факта или эстетическая функция — придает тексту совершенно разное звучание... Скупость описания деталей, несущественных для рассказов III–IV вв., заменяется описательностью, сюжет разрастается, и новелла предлагает уже свои приемы стихосложения» [Голыгина, 1983, с. 72].

¹⁸ Упоминания о «чуаньци ти» (стиле чуаньци) встречаются и ранее, но, по-видимому, обозначают исключительно произведения, входившие в одноименный сборник новелл Пэй Сина (IX в.). Так, в «Хоу-шань ши хуа» («Рассуждения о стихах, [написанные] Хоу-шанем» Чэнь Ши-дао (1053–1101) есть такой фрагмент: «Покойный господин Фань Вэнь-чжэн сложил „Записки о тереме Юэян“ и там описал окрестные пейзажи такими словами, что современники диву давались. Инь Ши-лу, прочитав, сказал: „Да ведь это стиль чуаньци!“ „Чуаньци“ — рассказы сяошо, которые писал танский Пэй Син» [Чэнь Ши-дао, 1983, с. 310]. Очевидно и то, что в приведенном фрагменте термин «чуаньци» связывается не с волшебным, удивительным, но, скорее, — со стилем изложения, красочными описаниями и т. д.

¹⁹ Далеко не все предлагаемые исследователями характеристики жанра, как формальные, так и содержательные, бесспорны. Например, К. И. Голыгина пишет о «тематической и стилистической завершенности чуаньци», но это свойство нельзя назвать характеристикой данного жанра, поскольку им в неменьшей степени обладает и дотанская проза; «связь с сюжетом волшебной сказки» ненавязчивым образом прослеживается далеко не во всех произведениях чуаньци; что же касается «мифологического характера основных образов», то вряд ли можно говорить о мифологичности, например, студентов и

чиновников, главных героев множества новелл [Гольгина, 1983, с. 64–65]. В свою очередь, Я. Прушек отмечает, что в чуаньци стихи выполняют функцию разделителя отличных в смысловом отношении кусков прозаического текста, но это вряд ли справедливо для всех новелл, а кроме того, в некоторых чуаньци стихов нет вовсе. Он пишет также, что дотанские сяшо от чуаньци отличает лишь то обстоятельство, что сяшо суть анекдоты и истории, записывавшиеся безо всякой литературной обработки [Prušek, 1978, P. 25], но и это замечание кажется поспешным, если принять во внимание различие «целевого акцента» сяшо и чуаньци, которое заметила К. И. Гольгина (см. комм. 17). Примеры можно продолжить.

²⁰ Мы как будто не располагаем сведениями о том, как древние китайцы представляли себе сам процесс превращения лисы в человека; в сяшо зафиксированы главным образом обратные превращения — в лису. Это происходит тогда, когда лиса-оборотень сталкивается с непреодолимым противником и вынуждена спасаться бегством. Любопытное описание превращения лисы в человека содержится в позднем, уже упоминавшемся, романе «Пин яо чжуань»: «Предположим, лиса хочет превратиться в женщину — для этого она берет теменную кость умершей женщины; если же лис желает превратиться в мужчину, он берет такую же кость, но уже умершего мужчины. Они кладут эту кость себе на голову и начинают кланяться луне. Ежели превращению суждено совершиться, то кость удержится на голове при всех поклонах» [Ло Гуань-чжун, Фэн Мэн-лун, 1983, с. 35]. Поклонов надо отбить сорок девять. Несмотря на то, что описание это относится к XV–XVI вв., можно предположить, что аналогичные представления существовали в Китае и ранее.

²¹ И. Моншайн справедливо называет эту новеллу одной из ключевых в изучении образа лисы в китайской литературе — здесь обобщены все сведения о лисе-оборотне и сведены вместе главные мотивы, связанные с нею. История взаимоотношений лисы-оборотня и человека имеет, как правило, трагический конец: разлука, изгнание лисы, ее смерть [Monschein, 1988, S. 359].

²² Эта особенность, при чтении новеллы производящая впечатление искусственной, возможно, является одним из важных свидетельств, с одной стороны, изменения отношения к лисе, а с другой стороны — развития художественного вымысла, когда автор, начав писать по шаблонной схеме и отдав ей должное, заканчивает свое произведение в духе нового восприятия лисы-оборотня, используя при этом возможности нового жанра. Именно такие факты и позволяют исследователям говорить о танской новелле как о прообразе китайской художественной прозы и литературы в приближенном к современному смысле этого слова.

²³ Например, в антологии сунских стихов, составленной Ли Э (1692–1752), девяносто девятая цзюань полностью отдана стихам душ умерших и духов (см. [Сун ши, 1983, с. 2334–2348]).

²⁴ См. об этом [Алимов, 1992].

²⁵ Перевод выполнен по изданию: Сунжэнь чуаньци сюань (Избранные сунские новеллы чуаньци). Чанша, 1985, с. 134–148.

²⁶ Сюаньдэлан — почетное звание гражданского чиновника седьмого ранга второго класса.

²⁷ В сунское время располагалась на территории современной провинции Сычуань (старое название — Шу).

²⁸ Одна из легендарных обителей даосских бессмертных.

²⁹ В тексте оригинала пропущено три иероглифа. «Сошлись на закате бирюзовые тучи» — скрытая цитата из стихотворения «Смирив гнев, дарю на прощание» лянского автора Цзян Яня (444–505), где сказано: «Солнце клонится к закату, сошлись бирюзовые тучи».

³⁰ Низшая ученая степень в системе государственных экзаменов на право занятия вакантного поста чиновника. Присуждалась в уездах.

³¹ Досл.: «божественный правитель», речь идет о втором (зр) сыне прославленного своей ирригационной деятельностью Ли Бина, с 256 по 251 г. до н. э. служившего правителем в Шу (Сычуань) и много сделавшего, в частности, в Цюанькоу (совр. уезд Цюаньсянь). Впоследствии был обожествлен.

³² Около тридцати сантиметров.

³³ Один из стихотворных жанров, широко распространенных в сунском Китае. Особенность жанра: нерегулярная длина строки. Кроме того, «цы» писались на определенную мелодию.

³⁴ Прекрасный юноша. Иносказание берет начало от цзиньского Пан Аня, отличавшегося особой красотой и изящностью, второе имя которого было Тань-шу. Красота его стала нарицательной. Здесь и далее стихотворения даны в художественной обработке О. И. Трофимовой.

³⁵ Цзиньши — высшая ученая степень в системе государственных экзаменов, дававшая право на занятие крупных чиновничьих постов — например, начальника области. В сунское время из первых среди цзиньши нередко избирались императорские зятя. Куйчжоу — область, располагавшаяся на территории совр. уезда Фэнцзесянь в Сычуани.

³⁶ Ба и Чуань — распространенные в старом Китае названия для шуских земель, относящихся ныне к Сычуани.

³⁷ Т. е. высших сановников, входивших в свиту императора.

³⁸ Т. е. в загробном мире.

³⁹ Лю Лин — цзиньский поэт, известный крайним пристрастием к вину. В «Ши шо синь юй» содержится ряд любопытных эпизодов из его жизни. Один из них повествует о том, как Лю Лин, напившись, разделся догола, его стали укорять, на что Лю Лин отвечал: «Для меня дом — земля и небо, а эта комната — мои рубаха и штаны. Зачем вы, господа, залезли в мои штаны!» [Ши шо синь юй, 1989, с. 392]. В данном стихотворении содержится намек именно на этот эпизод, призыв к раскрепощению и внутренней свободе.

⁴⁰ Один из традиционных видов китайского стихосложения, — коллективные поэтические экспромты. Обычное застольное развлечение, при котором участвующие должны были подбирать в уме парные

строки к сказанным до них, соблюдая правила рифм, параллелизма и не погрешив против смысла.

⁴¹ Область, расположенная на территории современной провинции Сычуань.

⁴² Восточный Государь, божество весны. Юань пытается утешить молодого человека, видимо потерпевшего неудачу в любви.

⁴³ Намек на песню из «Ши цзина» («Книга песен»), где речь идет о том, как супруг, уехав из дома устраивать свои служебные дела, оставил жену, а она преданно ждала его все это долгое время.

⁴⁴ Намек на жену Доу Тао, которую супруг не взял с собой, уезжая к новому назначению. В тоске она вышла на футляре стихи, где говорила о своих чувствах, и послала мужу. Тот прочел, восхитился и пригласил за ней.

⁴⁵ В тексте буквально сказано: «Если и будет встреча, то только среди облаков за кручами гор Ушань». Юань хочет сказать, что увидятся они разве что во сне, и намекает на известную легенду о свидании во сне чуского князя и феи гор Ушань.

БИБЛИОГРАФИЯ

Алексеев, 1983 — Алексеев В. М. Предисловие переводчика. // *Пу Сун-лин. Рассказы Ляо Чжая о необычайном*. М., 1983, с. 15.

Алимов, 1989 — Алимов И. А. Феномен оборотничества в китайской литературной традиции // XX научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы докладов. Ч. 2. М., 1989.

Алимов, 1992 — Алимов И. А. О сборнике Лю Фу «Высокие суждения у дворцовых ворот». // *Петербургское востоковедение*. Вып. 2. СПб., 1992, с. 125–152.

Васильев, 1970 — Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.

Гольгина, 1980 — Гольгина К. И. Новелла средневекового Китая. М., 1980.

Гольгина, 1983 — Гольгина К. И. Китайская проза на пороге средневековья. М., 1983.

Гуляка и волшебник, 1970 — Гуляка и волшебник. Танская новелла (VII–IX вв.). Пер. И. Соколовой. М., 1970.

Ло Гуань-чжун, Фэн Мэн-лун, 1983 — Ло Гуань-чжун, Фэн Мэн-лун. Развешенные чары. М., 1983.

Рифтин, 1975 — Рифтин Б. Л. Китайская проза // Классическая проза Дальнего Востока («Библиотека всемирной литературы», т. 18). М., 1975.

Рифтин, 1988 — Рифтин Б. Л. Древнекитайская мифология и средневековая письменная традиция // Роль фольклора в развитии литературы Юго-Восточной и Восточной Азии. М., 1988.

Танские новеллы, 1960 — Танские новеллы. Пер. О. Фишман. М., 1960.

Шкловский, 1983 — Шкловский В. Б. О теории прозы. М., 1983.

Яншина, 1977 — Яншина Э. М. Предисловие // Каталог гор и морей. М., 1977.

Frenzel, 1976 — Frenzel E. Motive der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte. Stuttgart, 1976.

Prušek, 1978 — Prušek H. Ch'uan-ch'i story // Dictionary of Oriental Literatures. Tokyo, 1978.

Monschein, 1988 — Monschein Y. Der Zauber der Fuchsfée. Frankfurt/Main, 1988.

Лю Фу, 1983 — Лю Фу. Цин со гао и (Высокие суждения у дворцовых ворот). Шанхай, 1983.

Сун ши, 1983 — Сун ши цзи ши (Исторические события в сунских стихах). Т. 2. Шанхай, 1983.

Тай-пин гуан цзи, 1959 — Тай-пин гуан цзи. Ли Фан дэн бянь (Обширные записки годов Тай-пин. Сост. Ли Фан и др.). Т. 5. Пекин, 1959.

Тан Сун чуаньци, 1956 — Тан Сун чуаньци цзи. Лу Сюнь бянь (Собрание танских и сунских новелл чуаньци. Сост. Лу Синь). Пекин, 1956.

Ху Кунь, 1989 — Ху Кунь. Чжунго гудай ху синьян юаньлю као (Исследование истоков веры в лис в древнем Китае) // Шэхуй кэсюэ чжаньсянь. 1989, № 1.

Хэ Синь, 1989 — Хэ Синь. Лун: шэньхуа юй чжэньсян (Дракон: миф и реальность). Шанхай, 1989.

Чэн И-чжун, 1990 — Чэн И-чжун. Сундайдэ чуаньци сяошо (Новелла чуаньци эпохи Сун) // Вэньши чжиши. 1990, № 2.

Чэнь Ши-дао, 1990 — Чэнь Ши-дао. Хоу-шань ши хуа (Рассуждения о стихах, [написанные] Хоу-шанем) // Лидай шихуа (Рассуждения о стихах различных эпох). Т. 1. Пекин, 1983.

Шаманьцзяо, 1985 — Шаманьцзяо яньцзю (Исследования по шаманизму). Шанхай, 1985.

Шань хай цзин, 1985 — Шань хай цзин цзяо шу. Хэ И-син чжэ («Книга гор и морей» с толкованием и комментарием. Ред. Хэ И-сина). Чэнду, 1985.

Ши шо синь юй, 1989 — Ши шо синь юй («Повествование о нынешнем веке» в новых словах). Т. 2. Пекин, 1989.

Шо вэнь, 1988. — Шо вэнь цзе цзы (Толкование письмен и разъяснение знаков). Шанхай, 1988.

Юань Кэ, 1984 — Юань Кэ. Чжунго шэньхуа юй чуаньшо (Китайские мифы и легенды). Пекин, 1984.

ЛИСИЦА-ОБОРОТЕНЬ

Чудесные случаи исцеления в Харбине*

Одними из наиболее популярных персонажей сказок, легенд и фантастических историй в Китае и Маньчжурии являются оборотни, которые занимают видное место и в народном пантеоне. Среди них одно из первых мест принадлежит оборотню-лисице — *Ху сянь*, как почтительно именуют ее суеверные обыватели.

С древнейших времен у всех народов были легенды, приближающие некоторых животных к человеку, наделяющие их различными чудесными качествами и вселяющие в них неумиротворенные души людей, странно живших и странно умерших. Если такое существо еще обладает способностью принимать различные облики — в частности, человеческий, — то мы имеем оборотня, перед которым с суеверным трепетом склоняются люди, стараясь избежать столкновений с ним и всячески его задобрить.

Таково происхождение оборотня-лисицы и в Маньчжурии и Китае, где с древнейших времен известны целые серии «странных рассказов» об оборотне-лисице.

Один из талантливейших людей своего времени, Пу Сун-лин еще в XVII веке издал «Записи необыкновенного, сделанные Ляо Чжаем», где «лисыим чарам» отведено значительное место. Автор классическим языком талантливо осмелился трактовать тему, не совсем приличную с точки зрения китайского классического образования, но сделал это так удачно, что книга является одной из популярнейших до сих пор.

А суеверия, которые порою так тонко высмеивал Пу Сун-лин, живут до сих пор в быту простонародья Маньчжурии и

* Текст данной статьи харбинского синолога и этнографа А. М. Яковлева (1916–1945) впервые был опубликован в 1940 году. См.: Яковлев А. М. Лисица-оборотень. Чудесные случаи исцеления в Харбине // Рубеж (Харбин). 1940, № 41 (662), с. 19–20. Ксерокопия этой редкой публикации была любезно предоставлена П. Полански.

Китай. Вот что писал переводчик «Странных рассказов Пу Сун-лина» В. М. Алексеев:

«Вы проходите по китайским полям и вдруг видите, что перед каким-то курганом стоит огромный стол, на котором покоится ряд древнего вида сосудов, знамена, значки и все вещи, свойственные, насколько вам известно, только храму. Вы осведомляетесь у прохожего крестьянина, что это такое, и слышите в ответ: „Это фея-лиса (хусянь)“. Она, видите ли, живет где-то тут в норе, и ее упрашивают не вредить бедному народу — и не только не вредить, а, наоборот, благодетельствовать ему, как благодетельствуют прочие духи. И вы действительно читаете на знаменах и особых красивых лакированных досках крупные надписи: „Есть у меня просьба — непременно ответишь“, „Смилуешься над нами, стадом живых“ и т. п.

Словом, лиса становится анонимным божеством, равноправным со всеми другими <...> Вот в этой-то своей роли божества, наделенного к тому же способностью принимать всевозможные формы, начиная от лисы-зверя и кончая лисой-женщиной и лисом-мужчиной лиса и кружит человеческую голову всевозможными химерами, создающими самое необыкновенное течение событий там, где обычная человеческая жизнь проста, убога, скучна».

Повсюду, даже в ближайших окрестностях Харбина, около каждого значительного дупла, пещеры или норы мы увидим маленькую кумиренку, украшенную красными лоскутками и хвалебными письменами, с курильницей перед ней, громко именуемую «Храмом отшельника-лисицы».

Время от времени некоторые из этих лисиц чем-либо проявляют себя так или иначе, и тогда создаются истории, не лишённые интереса. Одну из таких историй, которую передал мне старец, живущий при «Ху-сянь-тане» — храме лисиц, я и хочу здесь рассказать.

Отдельные эпизоды этой истории наделали немало в свое время шума среди маньчжурского населения. Ныне же чудесная лисица, о которой будет речь, пользуется завидной популярностью; паломники к ее кумирне приезжают издалека, и она пользуется известностью далеко за пределами Харбина.

Был раньше в Фуцзядяне на 16-й улице театр Да-У-тай. В подвале под этим театром имелась нора, в которой, по увере-

нию окрестных жителей, жила лисица-оборотень. Там был сооружен алтарь, и суеверные обыватели часто возжигали там душистые курительные палочки *сян*, прося помощи у лисы в том или ином деле.

Лет 12–13 тому назад театр сгорел. Суеверные почитатели лисицы считали, что, очевидно, кто-либо ее обидел и несчастье произошло не без ее участия.

Между прочим, театр этот не отстроен и поныне, так как место считается несчастным, и нахождение развалин его на одной из главных и оживленных улиц, где каждый клочок места дорог и занят, невольно поражает воображение.

Через некоторое время рабочие, работавшие на одном из больших кирпичных заводов между Кусянтунем и Ченхэ, при выборке глины обнаружили большую нору, по их словам, ранее не существовавшую. Народная молва решила, что это чудесная лисица переселилась с пожарища на новое место.

Была сооружена кумиренка, привлекавшая немало паломников, обращавшихся с разными просьбами к лисе, и многие получали просимое. Некоторые больные исцелились, и слава об этом месте распространилась по окрестностям.

Но лисица-оборотень, как и всякая обыкновенная лисица, не любит шума и постоянной близости людей.

И вот однажды в сумерки — это было уже лет восемь назад, — к ночному караульному завода пришел седой старец с длинной бородой, очень благообразной внешности, и сказал ему что так как в этом месте стало очень шумно, то кумирню нужно перенести в другое место, причем указал и место на обрыве против завода.

Старец ушел. Караульный не придавал этому разговору значения, и все осталось по-старому. Через несколько дней старец явился снова, повторил свои слова в более строгой форме и во время разговора исчез на глазах перепуганного караульного. Тот понял, что к нему приходил сам оборотень, и поспешил исполнить его приказание.

Когда кумирня была уже закончена, то однажды утром строители ее обнаружили перед ней кучу земли. Землю убрали, не придав значения, но когда то же повторилось и на другой день, и на третий, то поняли, что лисица вселилась и делает нору.

Слава о чудесном явлении и переселении лисицы распространилась далеко, и много паломников приходило получать облегчения и даже исцеления, так как лисица иногда давала посетителям и лекарства.

Наконец, несколько лет тому назад заболел теперешний смотритель кумирни, старец по фамилии Хань. Болезнь была неизлечима. По словам старца, он пролечил несколько сот *гоби*¹, но облегчения не последовало, и, когда врачи отказались лечить, он решил обратиться к чудесной лисице.

В течение некоторого времени он привел кумиренку в порядок, прибрал и почистил кругом, совершая в то же время возжигания, и в результате получил лекарство, от которого и исцелился совершенно. В благодарность он решил переселиться ближе к кумиренке, посвятить ей остаток своей жизни, и построил свой дом около нее.

Вскоре чудесная лисица посетила его. Однажды вечером он услышал голос, а ночью во сне к нему явился старец, который велел ему сделать пристройки к кумирне, так как их семья не умещается в одной маленькой кумирне.

Хань поспешил выполнить это приказание и сделал две пристройки.

В настоящее время кумирня представляет собою продолговатое сооружение из серого кирпича высотой примерно в сажень, при длине сажени в две, примыкающее к обрыву. Внизу, на небольшом возвышении, — три небольших «входа», завешанных занавесями. Перед ними, на двух столах, — курильницы и скамеечка для коленопреклонения. Вся передняя стенка кумирни сплошь завешана лакированными досками *бянь-цзы* с благодарственными письменами: есть здесь и скромные деревянные, есть и металлические, и сделанные на зеркальном стекле — от богатых паломников. Над ними сооружен навес. Над кумирней и перед ней — три вежи с красными и желтыми флагами с благодарственными надписями.

По уверениям старика, паломники приезжают иногда издалека, и среди них не только туземцы, но бывают и корейцы, и ниппонцы², и даже русские.

И когда видишь, как с трепетом и страхом шепчут суеверные обыватели свои просьбы и желания в отверстия кумирни, и когда слушаешь рассказы старика о чудесных явлениях, то

кажется, что оживают пожелтевшие страницы старой книги Ляо Чжая и иронически улыбается сам Пу Сун-лин.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Денежная единица Маньчжоу диго. — *Прим. К. М. Тertiцкого.*

² Японцы. В изданиях, выходивших в Маньчжоу диго на русском языке, японскими властями было предписано использовать слова «Ниппон» вместо «Япония» и «ниппонцы» вместо «японцы». — *Прим. К. М. Тertiцкого.*

КУЛЬТ ЛИСИЦЫ В МАНЬЧЖУРИИ (1920–1940-е годы)

Представления о лисице как о существе, наделенном сверхъестественными способностями, принадлежат к числу наиболее известных элементов китайских религиозных верований. Во многом, однако, данные представления известны по литературным произведениям цинского времени (прежде всего по текстам Пу Сунлина, Цзи Юня и Юань Мэя (XVII–XVIII века); русский перевод см. [Пу Сунлин, 2000; Цзи Юнь, 1974; Юань Мэй, 1977]). При этом, если образ лисицы в этих и более ранних текстах, а также сведения о верованиях, связанных с культом лисицы во времена до правления цинской династии, стали предметом обстоятельного анализа [Groot, 1892–1910, с. 576–600; де Гроот, 2000, с. 97–112; Фишман, 1984, с. 193–197; Алимов, 1993; Шань Минь, 1996], то этот культ как религиозное явление цинского и последовавшего за ним республиканского периодов во многом остается вне поля зрения исследователей¹.

Предметом рассмотрения в этой статье являются верования и практики, связанные с культом лисицы в Маньчжурии, на территории которой он в XIX — первой половине XX века был весьма распространен и легко доступен взгляду наблюдателя². Еще в 1870 г. путешествовавший там арх. Палладий (Кафаров) после краткого описания храма лисицы, увиденного им в Шэньяне (Мукдене), оставил в своих записях следующее суждение: «Странно было встретить здесь, в таком ходу, китайское суеверие, которое в самом Китае в настоящее время считается предосудительным или, по крайней мере, не выражается в открытом и общественном почитании» [Палладий, 1871, с. 371]. Подобное положение дел сохранялось и к началу 1940-х годов. А. М. Яковлев, изучавший верования китайцев Северной Маньчжурии, в 1940 г. отмечал: «Повсюду, даже в ближайших окрестностях Харбина, около каждого значительного дупла, пещеры или норы мы увидим маленькую кумиренку, украшенную красными лоскутками и хвалебными письменами, с курильницей перед ней,

громко именуемую „Храмом отшельника-лисицы“ [Яковлев, 1940, с. 19].

Имеющиеся сейчас в распоряжении исследователя материалы дают возможность представить вниманию читателя относительно подробные сведения о культе лисицы в Маньчжурии, описания связанных с ним храмов и шаманских практик, проанализировать его основные характеристики и функции, выявить причины столь широкого распространения культа лисицы и его место в комплексе китайских верований. Изучение этого явления также позволяет реконструировать контекст, в рамках которого создавались упомянутые произведения цинских авторов, что, в свою очередь, дает возможность по-иному воспринимать сами эти тексты.

Главным китайским источником по данной теме, к которому первым делом обращается исследователь, на сегодняшний день являются материалы, содержащиеся в описаниях уездов Маньчжурии (*дифанчжи* 地方誌)³. Следует, однако, отметить, что имеющиеся в них свидетельства достаточно однотипны и содержат весьма ограниченный набор сведений. Даже их предварительное изучение показывает, что представленная там информация требует дополнений и теоретической интерпретации, возможных лишь при привлечении новых групп источников и данных других исследований. К их числу относятся записки путешественников [Кафаров, 1871; James, 1888], фольклорные тексты [Фу Минчжун, 1990], статьи российских синологов-краеведов [Баранов, 1926; Баранов, 1934; Яковлев, 1940], работы, посвященные культу лисицы у других народов Маньчжурии и в других местностях Китая [Дахуэрцзу, 1957; Тун Кэли, 1999; Li Wei-tsu, 1948].

По описаниям, содержащимся в *дифанчжи*, культ лисицы в Маньчжурии представлял собой следующее явление. Лисиц там, как и в других местностях, именовали «бессмертные Ху» (*Хусянь* 胡仙), где *Ху* (胡) — одна из китайских фамилий, звучащая так же, как слово *ху* (狐 лисица), но записываемая другим иероглифом; само слово «лисица» было табуировано⁴ [Шуанчэн, 1997, с. 426]. Лисицы, согласно *дифанчжи*, обладали рядом характеристик, близких к тем, что известны по цинским и доцинским текстам: «Как говорят, бессмертные Ху часто превращаются в стариков или красивых юношей и красавиц, гуляют

среди людей; те, кто пойдет против них, обязательно окажутся наказанными» [Шуанчэн, 1997 (1926), с. 426].

Считалось, что «бессмертные лисы, обрета дао (дэ дао 得道) и преисполнившись духа (*тун лин* 通靈), могут отводить людские несчастья и исцелять болезни» [Хайчэн, 1997 (1937), с. 83]. Согласно другому свидетельству, «говорят, что тысячелетняя, обретшая дао старая лисица способна наслать на людей беды или дать [им] благополучие» [Шуанчэн, 1997 (1926), с. 426]⁵.

В «Описании уезда Хайчэн» (1937) о лисицах-бессмертных сообщалось, что «во времена прежней [династии] Цин [их] особенно почитали и верили [в них] больше всего; во всех казенных денежных хранилищах и зернохранилищах [им] поклонялись как охранителям» [Хайчэн, 1997 (1937), с. 83].

В уездных описаниях неоднократно встречаются упоминания о том, что упомянутое представление о способности лисиц исцелять от болезней способствовало появлению множества посвященных им храмов⁶. Как отмечалось в «Описании уезда Шуанчэн», «их храмы или именуются „храм бессмертного Ху“ (*хусяньтан* 胡仙堂), или именуются „храм великого бессмертного“ (*дасяньтан*); тех, кто глубоко верит [в это] и совершает им приношения, очень много. Есть также и те, кто по причине болезни основывает их маленькие храмы, подобно тому как [делают это] для совершения приношений (*сы* 祀)⁷ *туди* (土地)⁸» [Шуанчэн, 1997 (1926), с. 426]. В «Описании уезда Фэнчэн» (1921) о храмах лисиц также сообщается, что «есть деревенские люди, которые из-за болезней основывают их храмы, подобно таковым у *шаньшэнь* (山神 божества гор) и *туди*» [Фэнчэн, 1997 (1921), с. 178].

В целом, храмы лисицы, по свидетельству современников, были одним из тех святилищ, которые можно было встретить повсеместно. В «Описании уезда Линьцзян» (1931) отмечалось: «В деревнях [храмы] *шаньшэнь*, храмы *туди*, храмы лисиц-бессмертных (*хусяньтан* 狐仙堂) имеются повсюду, каждый месяц в дни новолуния и полнолуния⁹ в деревнях есть те, кто приносит благовония и почитает [их]»¹⁰ [Линьцзян, 1997 (1931), с. 333].

Составители *дифанчжи*, описывая кульť лисицы и связанные с ним храмы, также практически неизменно сообщают о многочисленности тех, кто поклонялся «бессмертным Ху»¹¹.

Описание одного из таких храмов лисицы приведено в статье Л. М. Яковлева: «В настоящее время кумирня представляет собою продолговатое сооружение из серого кирпича, высотой, примерно, в сажень, при длине сажени в две, примыкающее к обрыву. Внизу, на небольшом возвышении, — три небольших „входа“, завешанных занавесями. Перед ними, на двух столах, — курильницы и скамеечка для коленопреклонения. Вся передняя стенка кумирни сплошь завешана лакированными досками „бянь-цзы“ с благодарственными письменами: есть здесь и скромные деревянные, есть и металлические, и сделанные на зеркальном стекле — от богатых паломников. Над ним сооружен навес. Над кумирней и перед ней — три веи с красными и желтыми флагами с благодарственными надписями» [Яковлев, 1940, с. 20].

Иногда изображения или таблички с именами лисиц-бессмертных в качестве «сопутствующих» устанавливали в храмах, где главными были изображения других божеств. В «Описании уезда Фэнчэн» (1921) содержатся следующие сведения о таком храме, где поклонялись лисицам-бессмертным: «Их также размещают во многих больших храмах в качестве сопутствующих [божеств]; не делая лепных статуй, устанавливают деревянные таблички, на которых пишут имя бессмертного или его порядок по старшинству, вверху пишут иероглиф *Ху* как фамилию. Бывает именуют [их] „третьим господином“ (*сань тайе* 三太爺); [считают], что если написать [их имен] побольше, то духовная сила (*лин* 靈) будет необычайной; особенно поклоняются им суеверные семьи»¹² [Фэнчэн, 1997 (1921), с. 178].

В «Описании уезда Шуанчэн» (1926) приводятся несколько более подробные сведения о таких храмах, причем там отмечается, что в них могли устанавливаться и изображения лисиц-бессмертных: «В разных больших храмах им совершают приношения как сопутствующим божествам (*фу сы* 附祀). Их именование „третий почтенный господин Ху“ (*Ху-сань тайе* 胡三太爺), будучи написанным, всякий раз обладает необычайной духовной силой (*лин*); люди склонны поклоняться именно им». Лисиц «также именуют „старший господин Ху“, „второй господин Ху“, „третий господин Ху“ и „старшая госпожа Ху“, „вторая госпожа Ху“, „третья госпожа Ху“, „младший господин Ху“, „младшая госпожа Ху“, и всем им совершают приношения в храмах

как сопутствующим божествам. В этих храмах приношения совершаются перед деревянными табличками, [на которых] при этом пишутся имена бессмертных или [их] порядок по старшинству, а в начале помещается иероглиф Ху как фамилия. На картинах и в скульптуре [они изображены как люди] разного рода: старые и молодые, мужчины и женщины, одетые [при этом] в одежду времен цинской династии. Если кто-то молился [им о чем-то] и [это] исполнялось, тогда он должен был прибыть в храм и повесить там полосу красной материи или доску с надписью»¹³ [Шуанчэн, 1997 (1926), с. 426].

Очевидно, именно в качестве «сопутствующего божества» лисицы почитались и в храме Саньхуан-мяо (Храма Трех Императоров) в г. Ашихэ, следующее описание одного из залов которого содержится в работе И. Г. Баранова: «В храме „Трех Императоров“ есть отдельный зал под названием Хусяньтан, где помещены интересные божества, называемые *хусянь* („духилисицы“). Это старик и старуха, держащие в руках <...> „жу-и“. „Жу-и“ представляет из себя особого рода жезл в виде изогнутой пластинки, несколько расширяющейся в сторону в виде рукоятки и загибающейся вверх на противоположной стороне, причем поверх загиба, параллельно стержню, находится вторая, маленькая пластинка, напоминающая по форме листок с несколько расширенным основанием, обращенным к рукоятке.

Называются эти божества: старик — Ху-сань-тайе, а старуха — Ху-сань-тайнайнай (Ху — „лисица“, сань — „третий“, тайе — „прадед“; тайнайнай — „прабабушка“).

Лисицами они называются потому, что раньше они были лисицами, а потом превратились в старика и старуху. Лисицу китайцы считают не простым животным, а необыкновенным существом, которое может превращаться в людей и приносить людям или пользу, или вред. Лисицы бывают добрые и злые.

Ху-сань-тайе и Ху-сань-тайнайнай могут лечить болезни. Это добрые лисицы. Около старика стоит мальчик-прислужник с *яхулу* в руках (яо — „лекарство“, хулу — „тыква“). В тыкве — пилюли. Около старухи стоит девочка-прислужница с вазой *пин*. В вазе целебная вода.

Больные китайцы, молившиеся этим богам и получившие выздоровление, в благодарность навесили по стенам этой пристройки доски (*бянь*) с надписями. Вот некоторые из надписей:

„На всякую просьбу обязательно отвечают“ (ю цю би ин), „В благодарность за милость духа“ (да шэнь эн), „[Эти духи дают приятное человеку, как доставляют приятное] белый день и чистое небо“ (бай жи цин тянь)» [Баранов, 1999 (1926), с. 153, 155].

В той же работе содержится следующее описание еще одного зала такого рода в храме Силаое-мяо (Западного храма Гуань-ди), находившемся в этом же городе. «В зале „великих духов“ (Дасяньтан) сделана „горная пещера“. Тут изображены 6 лисиц, превратившихся в людей: Да-тайье (старший), Эр-тайье (второй), Сань-тайье (третий), Да-тайтай (жена старшего), Эр-тайтай (жена второго), Сань-тайтай (жена третьего). Мужчины — между собой братья, а женщины — сестры. Они лечат разные болезни. Младший брат держит тыкву-горлянку с лекарством, а одна из сестер — вазу, тоже с лекарством. Больные китайцы приходят и молятся им. В благодарность за выздоровление некоторые из них навесили в маленьком дворике зала доски с надписями: „Попросишь, и обязательно будет ответ“ (ю цю би ин), „В благодарность за милость великого духа“ (да шэнь эн) и т. д.»¹⁴ [Баранов, 1999 (1926), с. 183].

При этом, подобного рода совместное почитание нескольких божеств могло существовать и в маленьком храме. Такое положение дел обнаружил И. Г. Баранов в «кумирне» около деревни Фуцзягоу во время поездки по Южному Ляодуну. «Кумирня» была построена рядом с огромной ивой, считавшейся священным деревом. На левом берегу ручья «того же наименования» «путнику с дороги бросается [в глаза] огромная старая ива (люшу). Толстый ствол ее наверху дает множество отростков, и раскидистое дерево образует как бы огромный шатер, под сенью которого и сложена из дикого камня кумирня, обнесенная каменной стеной. <...> Сама кумирня убога. Перед ней 2 деревянных шеста, окрашенных в красный цвет. Вместо курильниц стоят глиняный горшок и жестяная баночка из-под консервов, куда ставят курительные свечи (сян). В кумирне нет никаких изображений, а поставлены небольшие узенькие деревянные дощечки-таблички с именами духов, которым посвящена кумирня. Здесь есть дощечки с иероглифами, по которым видно, что местные крестьяне почитают: духа лисицы (хулишэнь); божество ивы (люшушэнь); духа колонка (хорька) (хуаншуланишэнь) и др.»¹⁵ [Баранов, 1999 (1934), с. 221].

Одновременно были и случаи, когда в храме лисицы могло установиваться другое божество. Так, в Цзиньчжоу в храме лисицы, по сообщению британского путешественника Х. Джеймса, путешествовавшего по Маньчжурии в 1886–1887 годах и побывавшего там в январе 1887 г., располагалось изображение божества медицины Яо-вана¹⁶ [James, 1888, с. 403–404].

В целом, храм лисицы не был чем-то исключительным в городах Маньчжурии. Его, как уже говорилось, можно было встретить даже в столице Маньчжурии — Мукдене (Шэньяне), где его видел арх. Палладий¹⁷. Рисунок храма лисицы в Мукдене (не ясно, этого или другого) приводит в своей книге и Х. Джеймс [James, 1888]. Культ лисицы также был частью распространенных в Маньчжурии шаманских и медиумных практик¹⁸.

В «Описании уезда Аньдун» относительно самих этих обрядов имелись следующие сведения: «Принадлежащие к числу шаманов-у и шаманок-си (*уси* 巫覡), занятие их — это то, что называется „самань“ (萨满 шаман), или в измененном звучании „ча-ма“ (茶馬 чайная лошадь), в просторечии их именуют „да-шэнь“ (大神 большие божества), сами называют себя *сянтун* (香童 благовонные дети), поклоняются таким бессмертным, как Ху и Хуан, лечат у людей болезнь *себин* (邪病)» [Аньдун, 1997 (1931), с. 169].

Аналогичное свидетельство содержится и в «Описании уезда Сиань» (1911): «Тех, кому совершают приношения в семьях, почтительно называют старший господин Ху, третий господин Ху, третий господин Хуан; или же еще поклоняются бессмертному Чжану, прося о потомстве <...>. Среди тех, кто больше всего верит в это, много *сама* (萨吗 шаманов), есть мужчины, есть женщины»¹⁹ [Сиань, 1997 (1911), с. 359].

Примечательно, что, несмотря на употребление наряду с обобщенным термином *уси* термина *самань* (*сама*), эти шаманы имели свое самоназвание — *сянтун*. Упоминание об этом имеется и в «Описании уезда И»: «[Они] сами именуют себя *сянтун*, поклоняются таким бессмертным, как Ху и Хуан» [И, 1997, с. 215].

О самом ходе *тяошэнь* в «Описании уезда Хулань» (1920) сообщается следующее: «*Тяошэнь* (跳神 выпясывание духа). Шаманы-у и шаманки-си, в просторечии именуются „сама“ (萨嘛), также именуются „большие божества“, для отвращения от че-

ловека болезни священнодействием должны танцевать, потому, называя это, говорят: *тяошэнь*. Когда совершается *тяошэнь*, к поясу у них прикреплены колокольчики, в руках барабанчик; [они] выполняют обряд, совершают [свое] действие, в них вселяются пять видов божеств: *ху* (狐 лисицы), *хуан* (黃 колонок (хорек), *бай* (白 еж), *лю* (柳 змея)²⁰, *хуй* (虺 мелкая ядовитая змея)²¹. С окружающими в ходе транса шаман общался при помощи помощника, который именовался «второе божество (*эр шэнь* 二神)» [Хулань, 1997 (1920), с. 413].

Тема же одержимости в связи с культом лисицы могла иметь два проявления. Упомянутый в «Описании уезда Аньдун» синдром *себин*, который лечили шаманы-*сянтун*, обычно воспринимался как одержимость больного духом умершего человека или какого-либо существа²². В «Описании уезда Ванкуй» (1919) имеются следующие сведения о *себин*: «Есть те, кто заболел душевной болезнью, [они] плачут и смеются, нормальные люди не ведут себя так — это называется *себин*. Молящиеся отремонтировали один маленький храм, в нем совершают приношения таким божествам, как третий господин Ху» [Ванкуй, 1997 (1919), с. 457–458].

Некоторые дополнительные сведения о представлениях жителей Маньчжурии касательно лисиц можно найти в фольклорных материалах.

Так, в одной из легенд о животном мире гор Чанбайшань говорится о событиях, происходивших в этих местах в годы существования «маньчжурского марионеточного режима»²³. Там лисицы поджигали дома двух богатых семей — Гао и Сунь²⁴ [Фу Минчжун, 1990]. В середине 1980-х годов, после крупных пожаров на Большом Хингане распространялось множество слухов о причинах их возникновения. Так, «говорили, что за день перед большими пожарами в лесу видели лис — самца и самку. Они выплевывали и проглатывали большой огненный шар. На следующий день начались большие пожары. Простой народ именно так и считал» [Чжунго миньсусюз, 1989, с. 93–94].

Весьма важным для понимания верований, связанных с культом лисицы в Маньчжурии является также тот факт, что лисицы воспринимались там как одно из целой группы божеств-животных, которые наделялись сверхъестественными способностями и имели определенные общие качества. Сведе-

ния о них содержат материалы о функционировании культа этих животных в Северном Китае, откуда вело свое происхождение большинство китайцев, населявших Маньчжурию.

Как видно из уже приведенных текстов, лисица в Маньчжурии входит в определенный перечень духов-животных (где чаще всего вместе с ней в нем присутствует колонок (хорек) (*хуан*). Этот набор в других местностях мог также включать двух животных (лисицу и колонка (хорька); в Северном Китае он обычно состоял из четырех или пяти животных (*сы да цзя* (四大家 четыре большие семьи), *сы да мэн* (四大門 четыре большие ветви), *у да сянь* (五大仙 пять великих бессмертных), *у да цзя* (五大家 пять больших семей), *у да мэн* (五大門 пять больших ветвей). Всего, как отмечает китайский исследователь Ли Цяо, в этот перечень могли входить семь животных: лисица, колонок (хорек), змея, мышь, еж, удав (*ман* 蟒; данный иероглиф можно также перевести как «питон»), заяц. Так, в Пекине и Тяньцзине в состав этих божеств входили еж, колонок (хорек), лиса, змея и мышь; в Шэньяне — лиса, колонок (хорек), змея, удав и заяц [Ли Цяо, 1999, с. 579–580]²⁵.

Китайский исследователь Ли Вэйцзу в своей исключительно важной и интересной статье конца 1940-х годов сообщает о том, каким был образ *сы да мэн*²⁶ у жителей обследованных им деревень Северного Китая (пров. Хэбэй). Основной особенностью этих животных, по мнению местных жителей, была наделенность *лин-син* (靈性 духовным началом)²⁷. Несколько крестьян, опрошенных в ходе обследования, считали, что поведение животных, обладающих *лин-син*, не ориентировано только «на простое удовлетворение насущных физических потребностей». Такие животные бессознательно побуждаются *лин-син* к «самоотречению и удалению от мирских дел», к совершению практик, направленных на то, чтобы стать бессмертным-сянем (*сю-лянь* 修煉)²⁸ [Li Wei-tsu, 1948, с. 4].

Здесь, видимо, проявляется влияние того принципа, названного К. Скиппером «первым законом китайской метафизики»²⁹, в соответствии с которым долгоживущие животные и растения могут эволюционировать, менять свой облик и обретать сверхъестественные способности. Еще в трактате Гэ Хуна «Баопу-цзы» (IV в. н. э.) говорилось: «Лисы и волки живут по восемьсот лет. Когда они достигают пятисотлетия, они приобретают способ-

ность превращаться в людей» [Гэ Хун, 1999, с. 50]. Одновременно на эти представления, несомненно, повлияли и сведения о даосских практиках, имеющих своей целью обретение бессмертия.

Лисицы (*ху-мэнь* 狐門)³⁰ «занимали наиболее высокое положение среди <...> четырех божественных животных». Считалось, что «для лисиц легче получить воздаяние за добродетельное поведение (*чжэн-го* 正果), чем для трех других животных. Путь совершенствования для лисицы — это очищение субстанции души (*лянь-дань* 煉丹)³¹». Вот как описывается сам процесс: «Многие местные жители заявляли, что были свидетелями этой процедуры. Иногда светлым вечером, около девяти или десяти часов маленький огненный шар, окруженный светло-голубыми вспышками, движется в воздухе вверх и вниз. Такие движения покрывают расстояние приблизительно в двадцать или тридцать футов. Это субстанция души, которую дух-лисица в ходе процесса *сю-лянь* выпускает наружу и заглатывает снова бесчисленное количество раз. Это *юань-ци* (元氣)³², духовная субстанция лисицы, способная покидать тело и принимать форму шара. Все обретенные [лисицей] подвижнические заслуги будут сведены на нет, если ее духовная субстанция будет унесена кем-то [в тот момент], когда лисица не осознает этого. Древняя могила является особенно хорошим местом для подвижнических упражнений лисицы; высокие горы дают ей возможность приобрести большие заслуги, чем другие места» [Li Wei-tsu, 1948, с. 6].

У лисиц, так же как и у даосов, достижение более высокого уровня в процессе самокультивации было сопряжено с соблюдением этических норм. «Естественный порядок (*тянь-дао* 天道)» делает невозможным достижение животными успеха в практиках *сю-лянь*, если «ими еще не были совершены определенные добродетельные дела». Сами эти добродетельные дела могли быть, однако, весьма своеобразны. «Одним из них было распространение эпидемий (*сань-цзай* 散災) и последующее исцеление от них. Распространение эпидемий оправдывалось при наличии двух условий: в каждой семье только один [ее] член должен был оказаться пораженным болезнью, и лицо, которое заболело, должно быть определено для этого самим животным. В таком случае исцеление больных рассматривалось как добродетельный поступок» [Li Wei-tsu, 1948, с. 5].

Обожествленные животные в сознании информантов были вписаны в рамки трехуровневой системы, состоявшей из *фо* (佛 букв. «будд»; на деле ими считались буддийские и даосские божества), *шэнь* (神 божеств) и *сянь* (仙 бессмертных). Среди них наиболее высокое положение занимали *фо*, более низкое — *шэнь*. Считалось, что стать *шэнем* может только человек; для этого он должен совершать добрые дела или осуществлять подвижнические практики. Животные также могут стать *сянями*³³, но *сяни* занимают несравненно более низкое место, чем *шэни*. «Человеку нужно пятьсот лет подвижнической жизни (*дао син* 道行), чтобы достичь более высокой формы существования. После пятисот лет подвижнических практик животное может родиться как человек, но путь к тому, чтобы стать божеством, для него закрыт» [Li Wei-tsu, 1948, с. 49–53].

Местные жители говорили, что существуют *сы да мэнь*, которые очень усердно занимаются работой по самокультивации, однако другие особи, также из числа божественных животных, «не могут удержаться от того, чтобы творить зло». «Хорошие» существа удаляются в горы и практикуют подвижнические практики в уединении. «Порочные» *сы да мэнь* лишь используют свои возможности, «чтобы околдовывать людей, абсорбировать (*цай-бу* 采补) жизненную силу (*цзин-ци* 精氣)³⁴ посредством сексуального контакта». Другой формой вмешательства этих существ в жизнь людей было провоцирование ссор и столкновений между людьми [Li Wei-tsu, 1948, с. 4–5].

Относительно способности *сы да мэнь* принимать облик иных существ и вселяться в людей у местных жителей имелись следующие представления. Когда божественное животное достигает более высокого уровня развития, то оно также обретает способность «принимать на время другие облики» посредством «скапливания»³⁵; этот облик исчезает, когда «скапливание» закончено. Эта способность называлась «*цзюй цзэ чэн син, сань цзэ чэн ци*» (聚則成形散則成氣) [Li Wei-tsu, 1948, с. 5] (собравшись, образует форму, рассеявшись, становится пневмой-ци).

Кроме того, «после определенного периода подвижнической жизни дух животного становится способен покидать свое тело и вселяться в тела людей через их органы чувств и органы размножения. Человек, одержимый духом животного, ведет себя ненормально: безумный, он говорит нечто бессмысленное, бес-

цельно бегают и совершают прыжки со всей силой, на какую способен». Эмоциональное состояние такого человека подвержено внезапным переменам, и он легко переходит от смеха к рыданиям. «Все это происходит от воздействия вселившегося в него животного, которое хочет исчерпать всю жизненную силу своей несчастной жертвы. Хотя дух животного способен по своей воле перемещаться в человеческом теле, однако он имеет в определенном месте и некое пристанище, куда порой удаляется. Оно видимо снаружи и выглядит как очень мягкая опухоль на коже одержимого. Если кому-то удастся удалить эту опухоль, дух животного исчезает, и вся его предыдущая работа в рамках подвижнических практик оказывается сделанной напрасно³⁶» [Li Wei-tsu, 1948, с. 5]³⁷.

Согласно собранным Ли Вэйцзу сведениям, местными жителями *сы да мэн* воспринимались, главным образом, как божества богатства и именовались *цай-шэнь-е* (財神爺 почтенное божество богатства). Считалось, что они могут «защитить семью крестьянина от бедствий и сделать ее преуспевающей». При этом крестьяне отнюдь не отождествляли *сы да мэн* с *цай-шэнем*, изображенным на лубках и почитаемым во время новогодних праздников. По словам информантов Ли Вэйцзу, такое изображение считалось ими просто «куском бумаги». Божественные животные же, по их мнению, действительно были способны действовать как божества богатства. Среди них еж воспринимался как наилучшее божество такого рода, остальные же считались менее эффективными. Змея, однако, имела репутацию постоянного покровителя и было принято считать, что «благополучие, дарованное ею один раз <...> сохраняется навсегда». Лисица была не столь хорошим божеством-покровителем, как еж или змея, а самым худшим считался *хуаншулан* [Li Wei-tsu, 1948, с. 8–9].

Местные жители полагали, что эти духи-животные «сами по себе всегда доброжелательны», однако если они оскорблены кем-либо из членов семьи, то могут отомстить. Некоторые из опрошенных придерживались мнения, что лучше никогда не иметь никаких контактов с *цай-шэнь-е* из-за их непостоянства. Если эти божества удовлетворены теми приношениями, которые получают, то будут поддерживать в доме мир и благополучие, но если совершаемые им приношения будут скудными, то

они могут разорить данную семью³⁸. Относительно того, как действуют *сы да цзя*, у местных жителей имелось следующее мнение: «Божества богатства не способны производить блага, но они могут переносить их из одного крестьянского хозяйства в другое. Местные жители называли это *син и цзя*, *бай и цзя* (興一家敗一家) — сделать одну семью процветающей, разорив другую семью. Процветание одной семьи может длиться несколько лет перед тем, как будет даровано другой семье. Та семья, из которой уходит божество богатства, потеряет гораздо больше, чем она приобрела благодаря милости духа животного» [Li Wei-tsu, 1948, с. 11].

Таким образом, лисица может рассматриваться как божество-обогадатель и божество-охранитель; при этом охраняла она, как видно из маньчжурских *дифанчжи*, не только зерно, но и денежные средства (то есть, исходя из реалий цинского времени, серебро). Возможно, что обычай почитать лисиц в амбарах, отмеченный у дауров³⁹, и именование лисицы «обитающей в кладовых» у сибинцев⁴⁰ также связаны с охранительной функцией лисиц.

Культ таких животных описан и в опубликованной в 1946 году статье В. Н. Алина [Алин, 1946]. Упомянутые там изображения змеи, некоего змееподобного существа и ежа выполняли функции охранителей зерна⁴¹. Как отмечал В. Н. Алин, ему не удалось получить подобное изображение ежа, так как «китайцы благодаря сильно развитому чувству суеверия отказываются продавать или передавать подобные предметы, уверяя, что оскорбленный дух может унести с собой благополучие и достаток семьи» [Алин, 1946, с. 39].

Для Северного Китая восприятие лисы в качестве *цай-шэня* было, видимо, достаточно традиционным. Так, в тексте времен цинской династии сказано, что северяне рассматривают лисицу, змею, ежа, мышь и колонка (хорька) в качестве *цай-шэнь* — божеств богатства, и, увидев, не осмеливаются нападать на них (Сюэ Фучэн. Юнъань бицзи. Цит. по [Шань Минь, 1996, с. 12–13]). Восприятие лисицы как божества богатства было, видимо, одной из причин распространенности ее культа и в Маньчжурии.

Из статьи Ли Вэйцзу видно, что у жителей Северного Китая также сохранились и представления о лисицах как об угро-

жающих мужчинам похитителях жизненных сил⁴². Представления о лисицах как об охранителях имущества, значительной (если не главной) частью которого было зерно, и образ лисицы — похитителя жизненных сил также имеют и общие основы⁴³. Нетрудно увидеть связь между жизненными силами, заключенными в похищаемом лисицами *цзин-ци* (精氣), и зерном, охраняемым этими божествами, учитывая то, что *цзин-ци* имеет вполне ясно выраженную энергетическую ценность, да и первое значение *цзин* — «отборный, очищенный рис» [Кобзев, 2002, с. 299]. Показательно, что иероглифы *цзин* (精) и *ци* (氣), так же как и иероглифы, обозначающие многие зерновые, имеют общую графему — *ми* (米 рис). Сложно сказать, интерпретировали ли сами китайцы эту связь именно подобным образом, однако восприятие лисицы как существа, способного повлиять на распределение ресурсов (причем преимущественно связанных с жизненными силами), достаточно явно⁴⁴.

Самих лисиц, когда говорят о них как о сверхъестественных существах, часто именуют *хули-цзин* (狐狸精). При этом термин *цзин* здесь можно перевести как «дух», хотя этот перевод достаточно условен. В данном случае это слово обозначает очищенный и эссенционированный утонченный вариант пневмы-*ци* (по определению А. И. Кобзева *цзин* — это «рафинированная пневма-*ци*», «квинтэссенция *ци*»), субстанцию, наделенную духовными и витальными функциями, но не достигшую такого состояния, как божества-*шэнь*. *Ци*, *цзин* и *шэнь*, согласно представлениям китайцев, обладали определенной духовной составляющей, однако ее уровень был различен и возрастал от *ци* к *цзин* и от *цзин* к *шэнь*. Сверхъестественная ипостась природных объектов (их дух) часто именовалась *цзин*, а человек после смерти, в зависимости от совершенных им при жизни дел, мог стать божеством-*шэнь* или духом-*гуй* (鬼)⁴⁵. Внутри классов *цзин* и *шэнь* разные существа, в свою очередь, также могли достигнуть разных уровней. Показательно, что о божестве-лисице у дауров (Аулуй-бархан) сообщается, что оно не могло входить в ямыни, так как то время, в течение которого они занимались самокультивацией, было невелико [Дахуэрцзу, 1957, с. 38].

Образ лисицы позволяет также выявить ряд представлений, которые, очевидно, присущи китайскому религиозному сознанию в целом.

Прежде всего, это представление о том, что природные объекты наделены жизненным и психическим началом, способным к развитию. Для лисиц средством такой эволюции были практики, в целом аналогичные с таковыми у даосов, и длительная жизнь. Во втором случае, очевидно, работал «первый закон китайской метафизики», и лисицы с течением времени эволюционировали по той же модели, что и старые деревья.

Китайскому менталитету также, видимо, было присуще представление об ограниченности объема благ, имеющихся в данном локальном «социопространстве». Новые блага могут быть либо переданы от одних лиц другим, либо принесены извне. По ряду параметров образ лисицы и других животных, когда они воспринимаются в качестве божества богатства (*цай-шэня*), обнаруживает весьма сходные черты с образами домашних духов и духов-обогащителей в верованиях других народов (см. [Виноградова, Левкиевская, 1999; Левкиевская, 1999]). Представления о том, что уход духа-обогащителя должен повлечь за собой потерю большего имущества, чем было приобретено благодаря его пребыванию в доме, присутствуют и в верованиях, связанных с магией *гу* (устное сообщение Е. В. Волчковой), что дает основания рассматривать их как часть субъективной религиозной реальности китайцев.

Образу лисиц явно свойственна двойственность или, точнее, амбивалентность, характерная для божеств, занимающих маргинальное положение в пантеоне китайских народных верований. Лисица может «принести людям беды или благополучие». Она может выступать как охранитель ресурсов, существо, дарующее блага, приносящее семье достаток, однако одновременно она может со своим уходом лишить данную семью благополучия, и при этом семья теряет больше, чем прежде приобрела от лисицы. Иногда лисица просто выступает как поджигатель. Кроме того, она может быть похитителем и биологических ресурсов организма своей жертвы (партнера). Лисица может быть врачевателем и насылать болезни (при этом иногда она исцеляет те болезни, которые сама наслала). Она лечит от болезни *себин*, но может заморочить человека или вселиться в него и ее вселение воспринимается как безумие.

Лисицы, как и другие божества, занимающие низшие (если не маргинальные) позиции в китайском пантеоне, оказываются

на пересечении нескольких полей воздействия. С одной стороны, на них влияет элитарная культура, связывающая этику и магию. Лисицы предстают как своего рода аналог даосов, практикуя собственную «внутреннюю алхимию», что делает необходимым соблюдение определенных этических норм. С другой стороны, их образ, находясь на периферии религиозной иерархии и являясь объектом поклонения деревенских жителей, испытал сильное влияние крестьянского менталитета с его прагматизмом, функционализмом, постоянным ощущением внешней угрозы и нестабильности материального благополучия. Лисицы оказываются наделенными способностью к сверхъестественным действиям как таковым и могут совершать как приносящие блага, так и вредоносные поступки⁴⁶. Однако вредоносность лисиц при этом ограничена базовым для китайского религиозного мировоззрения представлением о господстве разумных начал в мире и отсутствием в китайской религиозной традиции аналогов сатаны или иных, сопоставимых с божественной иерархией, организованных начал зла.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ О почитании в Китае животных или растений, наделяемых сверхъестественными качествами, вообще известно значительно меньше, чем о культе божеств, восходящих к людям.

² Свидетельства о культе лисицы содержатся главным образом в текстах 1910–1940-х годов, однако их изучение показывает, что они во многом описывают представления и практики, сложившиеся еще во времена империи.

³ *Дифанчжи* представляют собой описание той или иной местности, включающее сведения о ее физической географии, населении, административном устройстве, хозяйстве, обычаях и получивших известность уроженцах. Цитируемые далее тексты приводятся по тому «Северо-Восточный Китай», входящему в одиннадцатитомную подборку этнографических материалов из *дифанчжи*, опубликованных преимущественно в цинский период и в период Республики [Чжунго, 1997]. Они уже рассматривались в небольшой, но весьма информативной книге шаньдунского фольклориста Ван Шаньмина, посвященной образу лисицы в китайской культуре [Шань Минь, 1996].

⁴ Обычай присваивать фамилию животным, имеющим сверхъестественную ипостась, не ограничивается в Китае одними лисицами. Так, колонка (хорька) (*хуаншулан*) было принято именовать «бессмертный Хуан (*Хуан-сянь*)», а змею — «бессмертный Чан (*Чан-сянь*)» [Шуанчэн, 1997, с. 426]. При этом следует учитывать, что точное отождествление

того или иного животного с тем или иным обожествленным существом и сам перевод китайских названий животных на европейские языки иногда бывает весьма проблематичным. Так, если в приведенном выше отрывке из «Описания уезда Шуанчэн» (1926) сказано, что «бессмертный Хуан» — это *хуаншулан* [Шуанчэн, 1997 (1926), с. 426], то в другом источнике говорится, что «бессмертный Хуан» — это *юшу* [Хайчэн, 1997 (1937), с. 83]. Согласно словарю «Цыхай», *хуаншулан* — это просторечное название *хуанъю* (колонка, *Mustela sibirica*) [Цыхай, 1985, с. 2054]. По БКРС *хуаншулан* — это «хорек» (*Putorius*), *юшу* — «колонок, хорек сибирский (*Mustela sibirica*)», а *хуанъю* может означать как «хорек (*Putorius*)», так и «колонок (*Mustela sibirica*)» [БКРС-4, 1984, с. 184, 758]. Сложности такого рода, видимо, были и раньше. И. Г. Баранов еще в 1934 году писал о почитании местными жителями в одной из «кумирен» Южного Ляодуна «духа колонка (хорька) (*хуаншуланишэнь*)» [Баранов, 1999 (1934), с. 221]. Китайский исследователь Ли Вэйцзы, говоря о «бессмертном Хуан», отождествлял его с *хуаншулан* и переводил само это слово как *weasel* [Li Wei-tsu, 1948, с. 1–2], что, в свою очередь, переводится на русский как «ласка», «горноста́й». В связи с этим нет уверенности в том, что и в других случаях речь идет именно о животном, название которого приводит автор текста (как, например, это имеет место в книге Х. Джеймса, когда он пишет об обряде, в ходе которого экзорцист обращался к помощи горноста́я (*stoat*), чтобы исцелить больного [James, 1888, с. 191–192]). Кроме того, сами китайцы, вероятно, могли использовать одно и то же название как для обозначения одного определенного животного, так и группы типологически сходных животных.

⁵ Перевод и анализ аналогичных суждений из сборника «Гуан и цзи» приводится в работе И. А. Алимова (см. [Алимов, 1993, с. 230–231]).

⁶ Эта способность лисиц была также особенно важной в шаманских практиках.

⁷ Понятие *сы* принято переводить как «жертвоприношение», однако, учитывая то, что в русском языке «жертвоприношение» обычно связано с закаланием живого, а в китайской традиции это не обязательно, здесь оно переводится более нейтральным «приношение».

⁸ *Туди* (*туди-гун* 土地公, *туди-шэнь* 土地神) — божество—покровитель данной местности.

⁹ В 1-й и 15-й день месяца по лунному календарю.

¹⁰ Подобные же свидетельства можно найти и в других текстах. В «Описании уезда Хуаньжэнь» (1931), например, сообщалось, что «храмы туди, святилища семи святых (*цзишэньцзы*), храмы шаньшэнь, храмы лисиц-бессмертных в деревнях имеются повсюду» [Хуаньжэнь, 1997 (1931), с. 91]. В обоих случаях в названии храма употреблена не фамилия Ху, а иероглиф *ху* — «лиса».

¹¹ В «Описании уезда Чжуанхэ» (1934), например, отмечалось, что «в деревнях совершающих приношения бессмертным Ху очень много» [Чжуанхэ, 1997 (1934), с. 157], а в «Описании уезда Хайчэн» сказано, что «верящих [в это] и почитающих [их] очень много» [Хайчэн, 1997

(1937), с. 83]; в описаниях уездов Шуанчэн, И и Баоцин вообще приводится практически одна и та же стереотипная формулировка: «тех, кто глубоко верит [в это] и совершает им приношения (сы), очень много» [Шуанчэн, 1997 (1926), с. 426; И, 1997 (1931), с. 214] (в «Описании уезда Баоцин» — «поэтому тех, кто верит [в это] и совершает им приношения очень много» [Баоцин, 1997 (1964), с. 487]). Те тексты, где приводятся иные формулировки, рисуют сходную картину. Так, в «Описании уезда Аньда» (1936) вначале говорится о культе предков, об имеющихся в деревнях храмах туди, об устанавливаемых в домах алтарях Цзао-вана (божества очага), а затем отмечается: «Прочие [храмы], такие, как храмы чадоподательниц няннян (няня), храмы „великих бессмертных“, также именуемые храмы „бессмертных Ху“, имеются повсюду во множестве» [Аньда, 1997 (1936), с. 463].

¹² Аналогичный текст присутствует и в «Описании уезда Аньдун» (1931), с тем отличием, что, согласно этому источнику, имя бессмертных или их порядки по старшинству писали на вертикальной бумажной табличке [Аньдун, 1997 (1931), с. 168], а не на деревянной.

¹³ Этот же текст (с небольшими отличиями) присутствует в «Описании уезда И» [И, 1997 (1931), с. 214], а также частично в «Описании уезда Хайчэн», где наличие в храмах изображения лисиц в человеческом облике связывается с упомянутым выше представлением, согласно которому лисицы могут превращаться в людей разного возраста и пола [Хайчэн, 1997 (1937), с. 83].

¹⁴ Пунктуация и орфография в цитатах уточнены.

¹⁵ Далее И. Г. Баранов пишет: «О культе лисицы в Китае довольно известно. Менее известно о почитании колонка. Приходилось слышать от китайцев, что нервные заболевания у женщин происходят от дурного влияния этого животного. Крестьяне, в особенности женщины, питают суеверный страх к вредному хищнику» [Баранов, 1999 (1934)].

¹⁶ По словам Х. Джеймса, в г. Цзиньчжоу на Ляодунском полуострове, в храме он видел статую лисицы, изображенной в виде «пожилого джентльмена с почтенного вида белой бородой, одетого, как мандарин, с красным шариком первого класса на его шляпе и держащего жезл в руке. Его называют Ху-шэнь или Дух-лисица. В соседней нише находился Яо Ван, Бог Медицины <...> облаченный сходным образом, но несущий флакон с лекарством» [James, 1888, с. 403–404].

Интересно, что в дальнейшем город Цзиньчжоу оказался на территории Квантунской области, арендованной Россией, однако подробное описание данного храма в соответствующих работах российских авторов отсутствует. Вл. Котвич и Л. Бородовский в своей брошюре об этих территориях использовали записки Х. Джеймса и отметили в разделе, посвященном Цзиньчжоу, что «из достопримечательностей города можно указать на храм, посвященный лисице», приведя далее описание, сделанное английским путешественником [Котвич, Бородовский, 1898, с. 27]. Д. Покотилов и И. Чешев, лично побывавшие в этих местах, не упоминают об этом храме, но пишут, однако, о храме Гуаньди в центре города («В центре города расположена кумирня в честь бо-

га войны Гуань-лао-е-мяо»), сообщая также, что «из зданий кроме упомянутой выше кумирни Лао-е-мяо заслуживает упоминания расположенная вне городских ворот кумирня Юй-хуан-мяо <...> сооруженная 2 года тому назад» [Покотилов, Чешев, 1898, с. 12]. Штабс-капитан Самойлов, в своем весьма подробном описании Квантунской области просто отмечал существование в Цзиньчжоу храма лисицы [Самойлов, 1899]. Естественно, это противоречие можно объяснить тем, что Х. Джеймс принял храм Гуан-ди за храм лисицы (что теоретически возможно, учитывая сходство их именований: *лао-е-цзы* (для лисицы; см. ниже у арх. Палладия (Кафарова) и *лао-е* (для Гуан-ди), однако более вероятным представляется другое объяснение. Число храмов в Цзиньчжоу не ограничивалось двумя. Так, российский автор, опубликовавший статью о жизни китайцев на Квантунском полуострове под псевдонимом «Стрелок», писал о четырех «кумирнях» в Цзиньчжоу [Стрелок, 1904, с. 202] (по сведениям П. Е. Скачкова, этим псевдонимом пользовался Г. Козьмин [Скачков, 1960, с. 182]), а согласно описанию Цзиньчжоу, составленному штабс-капитаном Терениным-Рыбниковым, там имелось 12 «кумирен» [Теренин-Рыбников, 1902, с. 8]; скорее всего, все упомянутые храмы входили в их число, а каждый из авторов отметил лишь те «кумирни», которые привлекли его внимание.

¹⁷ Это обстоятельство в свое время удивило арх. Палладия, сделавшего в своем дневнике такую, уже частично цитировавшуюся запись от 14 мая 1870 г.: «Поднявшись с места, мы выехали восточными воротами внутреннего города и направились на север, следуя близъ восточной стены; у северо-восточного угла городской стены мы заметили небольшую кумирню вроде пещеры, освещенную внутри лампадами; перед кумирней водружено, по маньчжурскому обыкновению, несколько красных шестов; вся прилегающая к кумирне часть городской стены увешана досками с благодарственными надписями за спасение и исцеление; кумирня посвящена *хучэн лаое* (господину хранителю города), в простонародье называемому *Лао е цзы* (сударь); так величают в Маньчжурии чудесную лисицу вроде оборотня. Странно было встретить здесь в таком ходу китайское суеверие, которое в самом Китае в настоящее время считается предосудительным или, по крайней мере, не выражается в открытом и общественном почитании» [Палладий, 1871, с. 371].

Далее он приводит в своем дневнике такие небезынтересные сведения: «В особенности после лисицы [в Маньчжурии] чествуется хорек (*хуан шулан*), называемый здесь большею частию волчком (*хуан лан цзы*). Кумиренки в честь этих хищных и хитрых зверьков перемежаются с кумирнями в честь *Лаое* (*Гуань ди*). Хорек есть также одно из божеств в маньчжуро-китайском шаманизме (*тяо шэнь*, т.е. унясывание духов или умилоствление их пляскою); я не слышал, чтобы волк значил что-нибудь в китайских суевериях в Маньчжурии; он, как хищный зверь пастбищ, отошел в поверья кочевых степных племен, подобно тому как тигр, царь гор, и медведь, царь лесов, служат пред-

метом обожания у полудиких народов северо-восточной Маньчжурии. Изображения божеств, чествуемых в Маньчжурии, преимущественно рисованные; по крайней мере, на всем пути нашем я не видел ни одного кумира (разумеется, исключая буддийских)» [Палладий, 1871, с. 377–378].

В Маньчжурии в те годы среди местных жителей были, очевидно, также весьма распространены рассказы об этих существах. В записи от 16 мая арх. Палладий сообщает, что, когда он и его спутники остановились на ночлег в поселении Цзюшэ (на севере Фэнтяньской провинции, «вблизи Ивовой изгороди, за которою начиналось Гиринское воеводство», недалеко от Кайюаня), «вечером собралась к нам толпа китайцев; между прочим, они с полною верою рассказывали нам о чудесах, творимых лисицами, хорьками, зайцами и мышами; эти животные, как вредные в земледельчестве, играют важную роль в народной религии китайских крестьян» [Палладий, 1871, с. 377].

¹⁸ Естественным, на первый взгляд, кажется предположить, что культ лисицы в Маньчжурии связан с маньчжурским шаманизмом. Однако поклонение лисице в известных мне текстах о классическом шаманизме маньчжур не зафиксировано, дух лисицы упоминается там крайне редко и только как способный к вредоносным действиям, а сами *ху* (лисицы), *хуан* (хорьки), *бай* (ежи), *лю* (змеи) рассматриваются как чуждые маньчжурам божества (см. [Фу Юйгуан, Мэн Хуйин, 1991, с. 249, 109]). Одновременно существование у китайцев представлений о сверхъестественных качествах лисицы с достаточно давних пор и наличие в Китае культа лисицы по крайней мере со времен династии Тан (см. [Алимов, 1993, с. 233]), его распространенность в населенных этническими китайцами местностях Северного Китая (напр., в Шаньдуне [Шань Минь, 1996, с. 5] или Чжили [Ваньцюань, 1997 (1934), с. 220]) и существование там слоя китайских шаманов-у и медиумов дает основания говорить о его китайских корнях и в Маньчжурии, где на Севере значительную часть населения составили выходцы из Шаньдуна и Чжили, а также их потомки. Так, Пу Сунлин в новелле «Как вызывают духа танцем» описывает аналогичный медиумный обряд, также именуемый *тяошэнь* (跳神 в переводе В. М. Алексеева — «выплясывание духа») [Пу Сун-лин, 2000, с. 615–617]; при этом начинается новелла Пу Сунлина (уроженца Шаньдуна) со слов: «У нас в Цзи в народе есть такой обычай: если кто захворает, то на женской половине дома устраивают гадание о воле божества. Приглашают старую колдунью, которая бьет в железное кольцо и односторонний барабан, кружится, вертится, принимает разные позы. Это называют „выплясыванием духа“» [Пу Сун-лин, 2000, с. 615]. Далее в той же новелле Пу Сунлин отдельно описывает шаманские техники маньчжурок [Пу Сун-лин, 2000, с. 617].

В то же время в текстах, где содержатся описания действий шаманов, связанных с культом лисицы, имеются указания на маньчжурское происхождение шаманских практик («Лунчэн цзювэнь» (1919) [Лунчэн, 1997 (1919), с. 392–393] и «Описание уезда Хайлун» (1937) [Хайлун,

1997 (1937), с. 312]). Сопоставление имеющихся там описаний с материалами о китайских шаманских практиках в Северном Китае позволяет считать, что более обоснованным было бы говорить о влиянии маньчжурской шаманской традиции на эти обряды, практикуемые китайцами. Кроме того, само существование маньчжурского шаманизма могло сделать их более приемлемыми в глазах властей и дать им возможность существовать более открыто. Одновременно этому могли способствовать и религиозные верования маньчжуров, у которых существовал культ животных и растений. Возможно также наложение культа китайских божеств на маньчжурские шаманские практики.

Понятие *тяошэнь* переводилось на русский как «пляска пред духами» (Н. Я. Бичурин), «уплясывание божества» (арх. Палладий), «выпясывание духа» (В. М. Алексеев); в некоторых случаях это словосочетание, как мне кажется, можно переводить и как «пляшущее божество». В ходе *тяошэнь* происходило нисхождение божества на шамана (шаманку). Термин *тяошэнь* традиционно использовался китайскими авторами и при описании маньчжурского шаманизма.

¹⁹ Упоминания о поклонении шаманов божествам-лисицам имеются во многих текстах уездных хроник. Две формулировки присутствуют в нескольких описаниях уездов: «Учжэ (шаманы-у) поклоняются [им] как главным божествам» [И, 1997 (1931), с. 214; Хайчэн, 1997 (1937), с. 83; Шуанчэн, 1997 (1926), с. 426]; «многие шаманы им поклоняются» [Аньдун, 1997 (1931), с. 168; Фэнчэн, 1997 (1921), с. 178]. В «Описании уезда Дунфэн» сообщалось о поклонении при совершении шаманских ритуалов «таким бессмертным, как Ху и Хуан» [Дунфэн, 1997 (1931), с. 364].

В «Описании уезда Чжуанхэ» говорилось об «учжу (巫祝 шаманах-у)», которые поклонялись «таким бессмертным, как Ху [и] Хуан», и отмечалось, что среди них «женщины составляют большинство»; эти шаманы говорили, что занимаются «исцелением от болезней, в просторечии [их] именуют большие божества» [Чжуанхэ, 1997 (1934), с. 157].

Иногда круг обожествленных существ, которым поклонялись шаманы, мог быть значительно шире. В «Описании уезда Хайлун» (1937) по этому поводу сказано: «*Тяошэнь*, то есть *упо* (巫婆 шаманки-у), — обычное дело в деревнях и поселках Хайлуна; это то, что в древних книгах именовалось *уи* (巫醫 шаманы-у-знахари). Те, кому они поклоняются, это лисицы, колонки (хорьки) или «демоны-коровы, божества-змеи», их почитают как божества и святых; те, кому [они] совершают приношения, это два бессмертных — Ху и Хуан и разные другие животные (такие, как змея, удав (*ман*), выдра, волк, черепаха)» [Хайлун, 1997 (1937), с. 312]. Выражение «демоны-коровы, божества-змеи (*нюгуй шэшэнь* 牛鬼蛇神)» не связано с какими-либо реалиями, а является идиоматическим; оно может быть переведено как «нечисть». Иероглиф *ман* может обозначать и «удав» и «питон» [БКРС-2, 1984, с. 976].

²⁰ Иероглифы *хуан* (黃 букв. «желтый»), *бай* (白 букв. «белый») и *лю* (柳 букв. «ива»), подобно иероглифу *ху* (胡), являются также фамильными знаками.

²¹ Относительно подробные описания подобных обрядов в целом имеются в «Лунчэн цзювэнь» (1919) [Лунчэн, 1997 (1919), с. 392]] и в «Описании уезда Хайлун» [Хайлун, 1997 (1937), с. 312]. Описания шаманских обрядов Маньчжурии, связанных с непосредственно с культом лисицы, к сожалению, разыскать пока не удалось. Имеется описание поведения женщины, на которую периодически нисходил дух лисицы, сделанное миссионером Макинтайром, служившим в Нюйчжуане (город на побережье Ляодунского полуострова), и приведенное в книге Х. Джеймса. Макинтайр окрестил жену одного пожилого торговца лекарствами, которая была известным медиумом, общавшимся с духом лисицы. Согласно рассказу миссионера, основывающемуся, видимо, на словах самой новообращенной, начиная с десяти лет эту женщину посещала лисица, сказавшая, что ее зовут «мисс Лисица такая-то» и что она происходит из провинции Юньнань. «Когда видение появлялось, медиум или сидела или полулежала и с закрытыми глазами вела разговор с реальным посетителем. Как правило, медиум была пассивна, но она могла, судя по всему, задавать любые вопросы по собственному выбору и была уверена в искреннем ответе» [James, 1888, с. 191].

Вероятно, в самом рассказе женщины-медиума лисица представлялась как «барышня с таким-то именем, носящая фамилию Ху». Юньнаньское происхождение лисицы, возможно, было связано со следующими обстоятельствами. А. О. Ивановский, проводивший исследования в Северной Маньчжурии, отмечал, что шаманизм в этих местах исповедуют маньчжуры, дауры и сосланные туда уроженцы провинции Юньнань («шаманства <...> кроме маньчжур и дахур придерживаются и приписанные к станциям китайцы (*чжань-шан-ды*), главным образом потомки ссыльных юнь-наньцев, говорящие особым наречием, мало понятным для местных жителей») [Ивановский, 1893, с. 139]. В целом распространенность шаманизма и этническая принадлежность тех, кто исполнял шаманские обряды и обращался к шаманам, требуют дальнейшего изучения.

Совершая путешествия по коммерческим делам своего мужа, в дороге она чувствовала чью-то помощь и не испытывала усталости. Когда муж этой женщины принял христианство, то лисица сказала ей, что она не должна переживать по этому поводу, так как данное учение является истинным. Лисица также посоветовала женщине принять христианство, мотивируя свой совет, в частности, тем, что в противном случае это учение будет для ее мужа только «половиной учения» [James, 1888, с. 191].

Интересно, что описание Макинтайра не несет в себе никаких указаний на шаманскую природу этого культа, а несколько напоминает деятельность медиумов *ваньи* на Тайване (см. [Лю Хуаньюэ, 1994, с. 120]). Кроме того, показательно, что возможное изменение конфессиональной принадлежности медиума не повлияло на ее отношение с нисходящим на нее духом, который даже советовал ей креститься. Это

еще раз подтверждает, что медиумные культы в Китае были удобным инструментом для реализации самых разных религиозных настроений.

²² О восприятии душевной болезни как одержимости см. [Lin Keh-ming, 1981, с. 104–106]; о синдроме *себин* см. [Тертицкий, 1994, с. 69–70].

²³ *Вэй Мань* (偽滿 марионеточный маньчжурский режим) — термин, используемый в КНР для обозначения созданного японцами в Маньчжурии режима Маньчжоу диго (Маньчжурской империи) (1934–1945) или Маньчжоу го (Маньчжурского государства) (1932–1934).

²⁴ Согласно легенде, это произошло после того, как дети из этих семей, увидев маленькую лисицу, пустили на нее собак. Собаки тогда были остановлены большой лисцей, а после этого их имущество, постройки и вещи (от хвороста до одежды) одно за другим стали загораться. После проведения медиумного сеанса выяснилось, что причиной тому была «лисица-бессмертная» (*ху-сянь* 狐仙). После воскурения благовоний и испрашивания прощения ничего не изменилось. У нескольких человек, выражавших сомнения в истинности произошедшего, также загорались находившиеся рядом с ними вещи. В этих же местах находился японский аэродром. Японцы увидели в пожарах рядом с аэродромом чей-то злой умысел и послали туда отряд, однако вещи стали загораться и у военных в отряде. Мины, выпущенные ими из миномета, возвращались обратно на аэродром.

В дальнейшем семьи Гао и Сунь, заняв денег, построили храм, посвященный лисце, куда обращалось немало людей, просивших снадобье. Однако для этих двух семей изменений не произошло, и лисица по-прежнему продолжала поджигать их имущество. Этому не помогла даже перемена места жительства. Пожары продолжались шесть-семь лет и прекратились только с проведением земельной реформы [Фу Минчжун, 1990].

²⁵ Имеются и другие списки (см., например, о поклонении божествам такого рода среди проституток и артистов в Хэнани [Ли Цяо, 1999, с. 543–544; Шань Минь, 1995, с. 28–29]).

²⁶ В местности, где проводил свои исследования Ли Вэйцзу, сы да мэн включали *ху-мэн* (狐門 лисицы; в названии употреблен иероглиф «лисица»), *хуан-мэн* (黃門; как уже говорилось, по мнению Ли Вэйцзу, таковыми считались *weasels* — ласки и горностаи), *бай-мэн* (白門 ежи), *лю-мэн* (柳門) или *чан-мэн* (常門 змеи). Для перевода китайского слова *мэн* Ли Вэйцзу использует слово «семья» [Li Wei-tsu, 1948, с. 1–2].

²⁷ *Лин-син* — букв. «духовная природа»; понятие *лин* (靈 дух) соединяет в себе значения духовного начала и магической силы, которой обладает его носитель. В статье Ли Вэйцзу для перевода понятия *лин-син* использовано словосочетание *spiritual power* — «духовная сила» [Li Wei-tsu, 1948, с. 9].

²⁸ *Сю-лянь* — букв. «упражнения по совершенствованию»; понятие, обозначающее даосские практики, направленные на достижение бессмертия.

²⁹ Как пишет К. Скиппер, «третий закон китайской физики (который также может быть назван первым законом местной метафизики) гласит, что каждое тело, которое проходит через продолжительные и повторяющиеся циклические действия, трансмутирует и очищается». В соответствии с этим законом деревья, камни и долгоживущие животные и птицы (такие, как аист и черепаха), переживая сезонные и годовые циклы, могут постепенно стать носителями духовного начала, обрести силу и способность оказывать воздействие на окружающий мир. Это обстоятельство, по мнению Скиппера, лежит в основе поклонения священным деревьям у китайцев [Schipper, 1993, с. 41].

³⁰ При этом, по мнению местных жителей, не все такие животные имеют сверхъестественную природу. Как пишет Ли Вэйцзу, считалось, например, что существуют как «обычные (profane)», так и «божественные (sacred)» лисицы. «Обычная лисица очень пуглива и никогда не приближается к людям». Божественная лисица, однако, не обращает никакого внимания на людей и «снует без страха и стеснения»; светящиеся глаза — еще один признак ее божественности. На обычных лисиц можно было охотиться, на божественных — нет [Li Wei-tsu, 1948, с. 1]. Между «обычными» и «божественными» животными не было четкой грани. Как пишет Ли Вэйцзу, если животное было наделено *лин-син*, то оно может развиваться от «обычного» к «божественному» [Li Wei-tsu, 1948, с. 1].

К числу животных, способных к подобному развитию, относились не только *сы да мэнь*. Считалось, например, что «кошка старше десяти лет, если она будет способна говорить человеческим языком, оставит дом своего хозяина и будет жить на покое в высоких горах» [Li Wei-tsu, 1948, с. 6].

³¹ Ли Вэйцзу обозначает это действие английским существительным *refinement*, означающим «утончение», «усовершенствование», «повышение качества», «очищение», «возгонка». Само понятие *лянь-дань* означает действия адепта по созданию снадобья бессмертия (*дань*) и формированию нового бессмертного тела. О даосских практиках достижения бессмертия см. [Торчинов, 1998, с. 84–117].

³² *Юань-ци* — «изначальная пневма-ци».

³³ Внутреннее деление существовало и среди *сы да мэнь*, которые делились на *тань-сянь* (壇仙 «божественные животные, которым поклоняются в храме или на специальном алтаре») и *цзя-сянь* (家仙 «божественные животные, которым поклоняются в крестьянских домах»). Обычно в той местности, где проводил свои исследования Ли Вэйцзу, поклонялись *цзя-сянь*, но иногда обращались и к *тань-сянь*. Функции у них различались. *Цзя-сянь* обеспечивали процветание связанных с ними семей, то есть «предотвращали бедствия, обеспечивали хороший урожай и все вещи, необходимые для жизни» (в их число входили хворост и зерно). *Тань-сянь* могли «исцелять болезни, защищать от злых существ и предсказывать будущее». Кроме того, между ними существовали и другие различия [Li Wei-tsu, 1948, с. 2–3].

Считалось, что, «если *цзя-сянь* был неудовлетворен вниманием, которое оказывалось ему в данной семье, он будет выражать свое недовольство» медиумным путем через одного из членов этой семьи; но лишь только *цзя-сянь*, имевшие большие заслуги, могут разговаривать, а божества более низкого уровня говорить не способны; последние могут «проявлять свой дурной душевный склад, бросая камни и кирпичи и двигая мебель» [Li Wei-tsu, 1948, с. 12].

³⁴ В статье китайский термин *цзин-ци* переведен словом «vigor». Как писал об этом понятии Г.А. Ткаченко, «*цзинци* — это тончайшая, предельная в смысле доступности ощущению форма универсального субстрата *ци*» [Ткаченко, 2001, с. 26].

³⁵ Очевидно, скапливания пневмы-*ци*.

³⁶ В этом отношении душа лисицы обнаруживает сходство с *юань-ци*.

³⁷ После прочтения работы Ли Вэйцзу читатель сможет уже несколько иными глазами прочесть некоторые из новелл Пу Сунлина (см. [Пу Сун-лин, 2000]). Становится ясным, почему лисицы могут лишь только красть вещи (новела «Лис выдает дочь замуж»), находить клады и давать советы («Товарищ пьяницы»), создавать видимость предметов («Дева-лиса»), но не способны творить их («Дождь монет»); зачем лисица заглатывает и выпускает изо рта снадобье бессмертия («Оживший Ван Лань»); почему приход в дом лисицы может означать богатство, а уход из дома — разорение («Лиса-урод»); что означает странное поведение некоторых из тех, кто был связан с лисицами («Студент Лэн»). На страницах произведений Пу Сунлина не раз встретятся лисицы, носившие фамилию Ху («Четвертая Ху», «Лис-неведимка, Ху Четвертый», «Злая тетушка Ху», «Оскорбленный Ху»). Все это вместе с теми элементами образа лисицы, которые были достаточно очевидны и раньше (лисица вбирает жизненное начало своего партнера и создает снадобье, чтобы стать бессмертным-*сянем*), свидетельствует, что Пу Сунлин создавал свои произведения в рамках существовавшего тогда религиозного контекста.

³⁸ Местные жители полагали, что «упадок той или иной семьи имеет своей причиной уход *цай-шэня* из этой семьи в другую. Но положение оставленной семьи не является абсолютно безнадежным — воскурение благовоний, молитвы и приношения могут спасти ее» [Li Wei-tsu, 1948, с. 9].

³⁹ Согласно полевым исследованиям середины 50-х годов, проведенным в нескольких деревнях Внутренней Монголии, у дауров имеется несколько божеств, связанных с культом лисицы. Это Аулый-бархан (Аолэй-баэрхань), Хотон-бархан (Хаотун-баэрхань) и Уши-бархан (Уси-баэрхань).

«Аолэй-баэрхань. Это божество было обнаружено и проявило свою силу лишь в конце правления династии Цин, оно стало духом (*цзин* 精) из лисы и колонка (*ю* 鼬). Поскольку то время, которое оно совершенствовалось в дао, было сравнительно коротким, то оно не может входить в чиновничьи ямыни и выходить из них. Дауры поклоняются ему; ханьцы называют его „третий господин“ (*сань тайе*). Поклонения ему

во время бедствий привели к тому, что во многие души вносилась смута. Ему поклоняются в маленьких святилищах во дворах, а если их нет, то в зерновых складах. Женщины не должны входить в те зернохранилища, где есть Аолэй-баэрхань, которому поклоняются. При поклонении используются такие продукты, как свинина, баранина, вино и плоды.

Хаотун-баэрхань. В последние годы правления династии Цин это божество проявилось в военном гарнизоне „Лаолянчэн“, а затем распространилось в местностях „вне заставы“. Говорят, что оно было принесено даурами, служившими в других местах, после возвращения домой. Потом ему стали поклоняться все родственные группы. Оно стало духом, происходящим от лисицы, ему поклоняются в маленьких святилищах, устанавливаемых во дворах. При поклонении использовались свинина, баранина, курятина, плоды и вино. Говорят, что до аграрной реформы ему уже не слишком поклонялись, а после успешного осуществления аграрной реформы вообще не поклонялись. Оно может через шамана являть свою силу, но ханьцы не поклоняются ему.

Уси-баэрхань. В древние времена была одна вдова, вступившая в любовную связь с мужчиной. Она родила сына и, опасаясь за свою репутацию, убила его. Гневный дух этого ребенка встретился со ставшими духами лисицами и колонками, стал обладать духом (*линъянь*), стал творить бедствия, что привело к тому, что люди стали болеть. Почти все дауры почитают его. Ему поклоняются в маленьких святилищах, устанавливаемых во дворах. Он главным образом причиняет вред беременным женщинам и детям, при поклонении используются свинина, курятина, вино и плоды; ханьцы не поклоняются ему. В изображении божеств находящееся слева маленькое божество — главное, два взрослых человека — его родители, находящиеся справа два божества — принявшая его повивальная бабка и ее муж» [Дахуэрцзу, 1957, с. 38–39].

Таким образом, можно говорить о целой группе божеств, связанных с культом лисицы у дауров, однако примечательно, что в источниках отмечается их китайское происхождение. В материалах обследования сведения о них составили большую часть раздела «Духи-гуй и божества-шэнь, привнесенные позднее извне» (всего в нем упомянуты четыре божества) [Дахуэрцзу, 1957, с. 38–39].

⁴⁰ В домах сибинцев в кладовых устанавливался алтарь с курительными палочками, амулетами и соответствующей надписью. Саму лисицу именовали «обитающей в кладовых» (*куфан ли дэ дунси* 庫房里的東西). Лисе молились, если кто-то в доме заболел [Тун Кэли, 1999, с. 397].

⁴¹ Сведения, содержащиеся в опубликованном в 1980-е годы описании обычаев Шаньдунa, подтверждают вывод Алина о шаньдунском происхождении этого культа (см. [Алин, 1946, с. 39; Шаньдун миньсу, 1988, с. 365–366].

⁴² Подобные представления, связанные с похищением лисицами у мужчин начала ян, отмечены и в Южном Китае, где даже стали одной из основ для возникновения психических эпидемий, которые могут рассматриваться как частный случай синдрома коро. Китайское на-

звание этого синдрома — *соян* (缩阳 один из возможных вариантов перевода — «втягивание (сжатие) пениса»). Больному, у которого наблюдается данный синдром, как правило кажется, что его пенис втягивается в область живота, что может привести к летальному исходу. Причина этого, как считает больной, заключается в том, что в результате потери спермы (относящейся к началу ян) в его организме наступает вредоносный дисбаланс начал инь и ян (инь при этом усиливается). В целом, синдром коро представляет собой вариант синдрома *шэнькуй* (腎亏 букв. «почечная недостаточность»; подробнее см. [Тертицкий, 1994, с. 64–69]).

Две эпидемии такого рода были зафиксированы в пров. Гуандун в 1984–1985 и 1987 годах. Первая из них имела место с ноября 1984 по май 1985 г. на о. Хайнань и п-ове Лэйчжоу и охватила свыше 2 тыс. человек. Основой для возникновения эпидемии послужили представления, бытующие у местных жителей, согласно которым духи, обитающие в загробном мире (относящиеся к началу инь), не имеют пенисов (относящихся к началу ян). Те из духов, кто желает снова приобрести человеческий облик, испытывают потребность в пенисах, чтобы восстановить начало ян и вернуться к жизни. «Сбором» пенисов, по представлениям местных жителей, занимаются демоны, определяемые как «духи лисицы» (*хулицзин*) или как «прекрасные дамы». Вторая эпидемия имела место в мае–июле 1987 г. на п-ове Лэйчжоу (центром ее был город Хайкан). Отмечено было порядка 200 случаев заболевания. Обследование 232 человек, проведенное в уезде Хайкан, выявило у многих обследованных слабый тип нервной организации, 86% из них (по другим данным — 76%) перед приступом синдрома коро наблюдали такой приступ у других или даже оказывали помощь больному, находившемуся в таком состоянии. Из них 84% были в возрасте от 10 до 25 лет, две трети имели начальное образование, а треть ранее посещала среднюю школу. Следует отметить, что в уезде Тан на о. Хайнань, где началась эпидемия коро 1984 г., такого рода эпидемии вспыхивали и в конце XIX в. (по свидетельству местных хроник), и в 1948, 1955, 1966, 1974 гг. (по воспоминаниям очевидцев). Каждая из них охватывала несколько сот человек [Sociocultural Study, 1988; Наньфан жибао. 05.02.1990].

⁴³ Представления о лисиче на любом уровне несводимы к какому-то одному нормативному образу. Несомненно, что многое из того, чем располагает сейчас исследователь народных верований, — это несистематизированные данные несистематизированного (а возможно, и несистематизируемого) сознания. Отдельные варианты образа лисицы представляют собой развитие ее основного образа в том или ином направлении. Так, представления о том, что лисица может насыщать бедствия и что она практикует самокультивацию (*сю-лянь*), заглатывая и испуская наружу *юань-ци* в виде огненных шаров, соединились в облик лисицы-поджигателя (следует отметить, что связь огня и лисицы прослеживается во многих культурах). Для получения необходимых ресурсов лисица может выступать как соблазнитель. При этом идея со-

блзнения здесь имела и иную сторону, в ряде случаев оно воспринималось уже не только как соблазнение физическое, но и как духовное. Духовное соблазнение сочетается с физическим уже в танских текстах (см. тексты, приводимые де Гроотом, где лисицы выдают себя за Майтрейю и бодхисаттв, а в одном из текстов такая лисица вступает в сексуальную связь с попавшей под ее влияние миряной) [Groot, 1882–1910, vol. 5, с. 590–593]; примечательно, что в более поздних текстах такие обвинения выдвигались в адрес «сектантов» (считалось, что они выдают себя за божества и вступают в сексуальную связь с последовательницами) [Тертицкий, 2000, с. 155, 184, 369–371]. Связь между образами этих персонажей достаточно очевидна. Так, о Ван Сэне (1542–1619), стоявшем во главе учения Вэньсянцзяо (Учение Вкушения [запаха] благовоний), в ряде источников сообщалось, что он спас «нечисть-лисицу» (яо-ху 妖狐), на которую нападал орел, и она научила его магии, связанной с использованием особых благовоний (все, кто дышал их запахом, становились последователями Ван Сэна) [Шань Минь, 1996, с. 33–35; Ма Сиша и Хань Биньфан, 1992, с. 350–351]. Одновременно и лис в новелле Пу Сунлина «Великий Князь Девяти Гор» похож на сектанта [Пу Сунлин, 2000, с. 84–87].

⁴⁴ В более ранних текстах о лисицах, относящихся к танскому времени, они также предстают похитителями жизненных сил, однако получают их не посредством сексуального контакта, а похищая волосы своих жертв (см. [Groot, 1882–1910, с. 598–599 (Гроот, 2003)]).

Следует отметить, что идея похищения волос, как вещества, связанного с душой человека, как отмечалось выше, проявилась и в цинскую эпоху (о «массовых страхах», связанных с известиями о похищении кос в 1768 и 1876 годах см. работы Ф. Кьюна и Б. тер Хаара [Kuhn, 1990; Naar, 1992, с. 262–281]). Как добавил бы здесь эссеист, эти массовые страхи вскоре материализовались в ящик ножниц, приготовленный Сунь Ятсеном и его соратниками перед восстанием 1895 года для отрезания кос. Остается только догадываться, что думали бывшие подданные Цинской империи, когда после революции 1911–1912 годов новые власти действительно стали отрезать косы.

Примечательно, что и в других своих качествах лисицы обнаруживают связь с силами организма. Как уже отмечалось, считалось, что лисицы могут исцелить больного. Х. Джеймс, ссылаясь на Макинтайра, сообщал также о поверье, согласно которому «лис (животное) оставит для вас лекарства, если вы положите жертвоприношения у входа в его нору» [James, 1888, с. 190].

⁴⁵ При этом *цзин* и *шэнь* обозначали не субстанцию (как, например, в описании организма, когда говорится, что *цзин* располагается в почках и *шэнь* — в сердце), а самостоятельный объект. Различие во взглядах на мир и религиозную жизнь не позволяет всегда дать однозначный перевод этих терминов. Так, *шэнь* — это дух, если речь идет о человеческом организме, и божество, если речь идет о мире сверхъестественного. В свою очередь, слово «дух» может использоваться и для перевода таких китайских терминов, как *цзин*, *гуй*, *лин* и *хунь* (魂), а

«божеством» можно назвать не только *шэнь*, но и тех же лисиц, исходя при этом из того, что лисицы — часть китайского пантеона (пусть и входящая в его низший слой) и наделены основными качествами божеств. Кроме того, одно и то же существо могло классифицироваться по разным схемам (так, лисица могла быть и *хули-цзин* и *ху-сянь*). Выходом из этого положения кажется способ передачи китайских терминов, используемый А. И. Кобзевым, когда перевод китайского понятия приводится вместе с транскрипцией китайского слова. В соответствии с данной моделью все эти названия можно перевести как «дух-цзин», «дух-хунь», «дух-лин», «дух-шэнь», «божество-цзин» и «божество-шэнь».

⁴⁶ В этой периферийной амбивалентности они напоминают *юингунов* (有應公) — покойников, погибших вне дома (часто в результате насильственных действий), выпавших из системы культа предков и не получающих жертвоприношений. Это обстоятельство, в свою очередь, приводит к тому, что в ответ на совершение приношений они оказываются готовы выполнить весьма разнообразные желания жертвователя.

БИБЛИОГРАФИЯ

Алимов, 1993. — Алимов И. А. Китайский культ лисы и «Удивительная встреча в Западном Шу» Ли Сянь-миня // Петербургское востоковедение. Вып. 3. СПб., 1993. С. 228–254 (второе издание статьи опубликовано в этом выпуске альманаха «Религиозный мир Китая»).

Алин, 1946. — Алин В. Н. Верования и суеверные обычаи китайцев, связанные с вредителями сельского хозяйства // Записки Харбинского Общества естествоиспытателей и этнографов. № 1. Харбин, 1946, С. 37–39 (второе издание статьи опубликовано в этом выпуске альманаха «Религиозный мир Китая»).

Баранов, 1926. — Баранов И. Г. По китайским храмам Ашихэ // Вестник Маньчжурии. 1926, № 1–2.

Баранов, 1934. — Баранов И. Г. О народных верованиях южного Ляодуна // Вестник Маньчжурии. 1934, № 6.

Баранов, 1999. — Баранов И. Г. Верования и обычаи китайцев. М., 1999.

БКРС–2, 1984. — Большой китайско–русский словарь. Т. 2. М., 1983.

БКРС–4, 1984. — Большой китайско–русский словарь. Т. 4. М., 1984.

Виноградова, Левкиевская, 1999. — Виноградова Л. Н., Левкиевская Е. Е. Духи домашние // Славянские древности. Т. 2. М., 1999, С. 153–155.

де Гроот, 2000. — де Гроот Я. Я. М. Демонология Древнего Китая. СПб., 2000.

Гэ Хун, 1999. — Гэ Хун. Баопу-цзы. Пер. с кит., коммент., предисл. Е. А. Торчинова. СПб., 1999.

Ивановский, 1893. — Ивановский А. О. Китайские песни в Северной Маньчжурии // Записки Восточного отделения Русского Археологического общества. Т. VIII, вып. I–II, 1893/94, С. 138–142.

Кобзев, 2002. — Кобзев А. И. Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002.

Котвич, Бородовский, 1898. — Котвич Вл., Бородовский Л. Ляо-дун и его порты: Порт-Артур и Да-Лянь-Вань. (Историко-географический очерк). СПб., 1898, С. 27.

Левкиевская, 1999. — Левкиевская Е. Е. Дух-обогадатель // Славянские древности. Т. 2. М., 1999, С. 147–150.

Покотилов, Чешев, 1898. — Отчет о поездке, совершенной Д. Покотилковым и И. Чешевым весною 1898 г. по южной части Ляодунского полуострова, уступленной России в арендное пользование. СПб., 1898.

Пу Сун-лин, 2000. — Пу Сун-лин. Странные истории из Кабинета Неудачника (Ляо Чжай чжи и). Пер. с кит., предисл., ст., коммент. академика В. М. Алексеева. Сост., подгот. текста, послесл. М. В. Баньковской. СПб., 2000.

Самойлов, 1899. — [Самойлов]. Описание занятой нами территории на Ляодунском полуострове. Сост. ген. шт. кап. Самойлов. СПб., 1899.

Стрелок, 1904. — Стрелок. Китайская жизнь на Квантуне // Военный сборник. 1904, № 3, С. 201–234.

Теренин-Рыбников, 1901–1902. — Теренин-Рыбников К. Город Цзиньчжоу-фу и его торгово-промышленное значение // Известия Восточного Института, 1901/02 acad. г., III, вып. V. Владивосток, 1902, С. 1–59.

Тертицкий, 1994. — Тертицкий К. М. Китайцы: традиционные ценности в современном мире. В 2-х частях. М., 1994.

Ткаченко, 2001. — Ткаченко Г. А. «Вёсны и Осени Люй Бувэя» как памятник древнекитайской философской прозы // Люйши чуньцю (Весны и Осени господина Люя). Лао-цзы. Дао дэ цзин (Трактат о Пути и Доблести). Пер., пред. и прим. Г. А. Ткаченко. М., 2001.

Торчинов, 1998. — Торчинов Е. А. Даосизм: опыт историко-религиозного описания. М., 1998.

Фишман, 1984. — Фишман О. Л. О традиционных китайских представлениях в сборниках художественной прозы XVII–XVIII вв. // Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984, С. 180–229.

Цзи Юнь, 1974. — Цзи Юнь. Заметки из хижины Великое в малом. Пер. с кит., предисл., коммент. и приложения О. Л. Фишман. М., 1974.

Юань Мэй, 1977. — Юань Мэй. Новые [записи] Ци Се, или О чем не говорил Конфуций. Пер. с кит., предисл., коммент. и приложения О. Л. Фишман. М., 1977.

Яковлев, 1940. — Яковлев Л. М. Лисица-оборотень. Чудесные случаи исцеления в Харбине // Рубеж. 1940, № 41 (662). Харбин, С. 19–20 (второе издание статьи опубликовано в этом выпуске альманаха «Религиозный мир Китая»).

Groot, 1892–1910. — Groot J. J. M. de. The Religious System of China. 6 vols. Leiden, 1892–1910.

Li Wei-tsu, 1948. — Li Wei-tsu. On the cult of the Four Sacred Animals (Szu Ta Men) in the neighbourhood of Peking // Folklore Studies, 1948, No. VII, p. 1–94.

Lin Keh-ming, 1981. — *Lin Keh-ming*. 6. Traditional Chinese medical beliefs and their relevance for mental illness and psychiatry // Normal and abnormal behaviour in Chinese culture. Dordrecht, 1981, p. 95–111.

Sociocultural Study, 1988. — *Tseng W. S., Mo K. M., Hsu J., Li L. S., Ou L. W., Chen G. Q., Jiang D. W.* A Sociocultural Study of Koro Epidemics in Guangdong, China // *American Journal of Psychiatry*. 1988, vol. 15, No. 12, p. 1538–1543.

Аньда, 1997 (1936). — Аньда сянь чжи (Описание уезда Аньда) (1936) // Чжунго дифанчжи миньсу цзяляо хуйбянь. Дунбэй цзяоань (Собрание материалов о народных обычаях из китайских описаний местностей. Том «Северо-Восточный Китай»). Пекин, 1997 (1989), С. 458–468.

Аньдун, 1997 (1931). — Аньдун сянь чжи (Описание уезда Аньдун) (1931) // Чжунго дифанчжи миньсу цзяляо хуйбянь. Дунбэй цзяоань (Собрание материалов о народных обычаях из китайских описаний местностей. Том «Северо-Восточный Китай»). Пекин, 1997 (1989), С. 157–170.

Баоцин, 1997 (1964). — Баоцин сянь чжи (Описание уезда Баоцин) (1964) // Чжунго дифанчжи миньсу цзяляо хуйбянь. Дунбэй цзяоань (Собрание материалов о народных обычаях из китайских описаний местностей. Том «Северо-Восточный Китай»). Пекин, 1997 (1989), С. 480–488.

Ванкуй, 1997 (1919). — Ванкуй сянь чжи (Описание уезда Ванкуй) (1919) // Чжунго дифанчжи миньсу цзяляо хуйбянь. Дунбэй цзяоань (Собрание материалов о народных обычаях из китайских описаний местностей. Том «Северо-Восточный Китай»). Пекин, 1997 (1989), С. 444–458.

Ваньцюань, 1997 (1934). — Ваньцюань сянь чжи (Описание уезда Ваньцюань) (1934) // Чжунго дифанчжи миньсу цзяляо хуйбянь. Хуабэй цзяоань (Собрание материалов о народных обычаях из китайских описаний местностей. Том «Северный Китай»). Пекин, 1997 (1989), С. 197–222.

Дахуэрцзу, 1957. — Дахуэрцзу цинкуан (Дауры: общая ситуация). Б. м., 1957.

Дунфэн, 1997 (1931). — Дунфэн сянь чжи (Описание уезда Дунфэн) (1931) // Чжунго дифанчжи миньсу цзяляо хуйбянь. Дунбэй цзяоань (Собрание материалов о народных обычаях из китайских описаний местностей. Том «Северо-Восточный Китай»). Пекин, 1997 (1989), С. 359–364.

И, 1997 (1931). — И сянь чжи (Описание уезда И) (1931) // Чжунго дифанчжи миньсу цзяляо хуйбянь. Дунбэй цзяоань (Собрание материалов о народных обычаях из китайских описаний местностей. Том «Северо-Восточный Китай»). Пекин, 1997 (1989), С. 194–215.

Ли Цяо, 2000 — *Ли Цяо*. Ханъе шэнь чунбай. Чжунго миньчжун цзао шэнь юньдун яньцзю (Поклонение божествам—покровителям профессий. Исследование процесса создания божеств в китайском народе). Пекин, 2000.

Линьцзян, 1997 (1935). — Линьцзян сянь чжи (Описание уезда Линьцзян) (1935) // Чжунго дифанчжи миньсу цзяляо хуйбянь. Дунбэй цзяюань (Собрание материалов о народных обычаях из китайских описаний местностей. Том «Северо-Восточный Китай»). Пекин, 1997 (1989), С. 194–313.

Лю Хуаньюэ, 1994 — Лю Хуаньюэ. Тайвань миньцзянь синьян сяо байкэ. Линмоу цзяюань (Малая энциклопедия тайваньских народных верований. Том «Медиумы»). Тайбэй, 1994.

Сиань, 1997 (1911) — Сиань сянь чжилюэ (Описание уезда Сиань) (1911) // Чжунго дифанчжи миньсу цзяляо хуйбянь. Дунбэй цзяюань (Собрание материалов о народных обычаях из китайских описаний местностей. Том «Северо-Восточный Китай»). Пекин, 1997 (1989), С. 357–359.

Тун Кэли, 1999 — Тун Кэли. Сибо лиши юй вэньхуа (История и культура сибо) // Чжунго гэ миньцзу юаньши цзунцзяо цзяляо цзичэн. Дахуэр цзяюань (Собрание материалов о первобытных религиях народов Китая. Том «Дауры»). Пекин, 1999.

Фу Минчжун, 1990 — Фу Минчжун. Хо хули (Огненная лисица) // Чанбайшань хуа му цинь шоу чуаньшо (Легенды о цветах, деревьях, птицах и животных гор Чанбайшань). Чанчунь, 1990, С. 232–234.

Фэнчэн, 1997 (1921) — Фэнчэн сянь чжи (Описание уезда Фэнчэн) (1921) // Чжунго дифанчжи миньсу цзяляо хуйбянь. Дунбэй цзяюань (Собрание материалов о народных обычаях из китайских описаний местностей. Том «Северо-Восточный Китай»). Пекин, 1997 (1989), С. 170–180.

Хайлун, 1997 (1937) — Хайлун сянь чжи (Описание уезда Хайлун) (1937) // Чжунго дифанчжи миньсу цзяляо хуйбянь. Дунбэй цзяюань (Собрание материалов о народных обычаях из китайских описаний местностей. Том «Северо-Восточный Китай»). Пекин, 1997 (1989), С. 303–313.

Хайчэн, 1997 (1937) — Хайчэн сянь чжи (Описание уезда Хайчэн) (1937) // Чжунго дифанчжи миньсу цзяляо хуйбянь. Дунбэй цзяюань (Собрание материалов о народных обычаях из китайских описаний местностей. Том «Северо-Восточный Китай»). Пекин, 1997 (1989), С. 65–83.

Хулань, 1997 (1930) — Хулань сянь чжи (Описание уезда Хулань) (1930) // Чжунго дифанчжи миньсу цзяляо хуйбянь. Дунбэй цзяюань (Собрание материалов о народных обычаях из китайских описаний местностей. Том «Северо-Восточный Китай»). Пекин, 1997 (1989), С. 399–413.

Цыхай, 1985 — Цыхай (Море слов). Шанхай, 1985.

Чжунго, 1997 — Чжунго дифанчжи миньсу цзяляо хуйбянь. Дунбэй цзяюань (Собрание материалов о народных обычаях из китайских описаний местностей. Том «Северо-Восточный Китай»). Пекин, 1997 (1989), С. 147–157.

Чжунго миньсусюз, 1989 — Чжунго миньсусюз дэ сяньчжуан юй чжаньван (Современное состояние и перспективы китайской этнографии) // Миньцзянь взньсюз луньтань. 1989, № 1, С. 93–96.

Чжуанхэ, 1997 (1934) — Чжуанхэ сянь чжи (Описание уезда Хайчэн) (1934) // Чжунго дифанчжи миньсу цзяляо хуйбянь. Дунбэй цзюань (Собрание материалов о народных обычаях из китайских описаний местностей. Том «Северо-Восточный Китай»). Пекин, 1997 (1989), С. 147–157.

Шаньдун миньсу, 1988 — *Шань Мань, Ли Ваньпэн, Цзян Вэньхуа, Е Шоу, Ван Дяньцзи*. Шаньдун миньсу (Обычаи Шаньдуна). Цзинань, 1988.

Шуанчэн, 1997 (1926) — Шуанчэн сянь чжи (Описание уезда Шуанчэн) (1926) // Чжунго дифанчжи миньсу цзяляо хуйбянь. Дунбэй цзюань (Собрание материалов о народных обычаях из китайских описаний местностей. Том «Северо-Восточный Китай»). Пекин, 1997 (1989), С. 413–427.

IN MEMORIAM

ЕВГЕНИЙ АЛЕКСЕЕВИЧ ТОРЧИНОВ
(1956–2003)

Евгений Алексеевич Торчинов (22.08.1956–12.07.2003) был выдающимся синологом-религиоведом, буддологом, историком философии и культуры Китая, а его глубокие познания и эрудиция простирались далеко за пределы этих областей ориенталистики. С его именем связан качественно новый этап отечественных даологических исследований, ему принадлежат многочисленные переводы важных даосских и буддийских текстов, новаторские методологические разработки в теоретическом религиоведении.

Е. А. родился 22 августа 1956 г. в Орджоникидзе (Владикавказе), но почти сразу же вместе с матерью переехал в Саратов, где получил среднее образование. Рано возникший интерес к культуре традиционного Китая привел его на кафедру китайской филологии восточного факультета Ленинградского (Санкт-Петербургского) государственного университета, куда он поступил в 1973 г. и с отличием закончил в 1978 г. Своими университетскими учителями Е. А. считал преподавателей этого факультета Т. Н. Никитину (р. 1929) и В. В. Петрова (1929–1987). В 1970-х гг. Е. А. посещал также семинары созданного А. А. Терентьевым студенческого общества по изучению восточной философии, заседания которого проводились на философском факультете ЛГУ¹. В 1978–1981 гг. Е. А. продолжал образование в аспирантуре Государственного музея истории религии и атеизма (с 1990 г. — Государственный музей истории религии), в 1984 г. защитив кандидатскую диссертацию по теме «Трактат Гэ Хуна „Баопу-цзы“ как историко-этнографический источник» [Т, 1984], написанную под руководством Л. Н. Меньшикова (1926–2005), научного сотрудника ЛО ИВАН. Таким образом, Е. А. принадлежал к «третьему поколению» отечественных китаистов, обучавшемуся у учеников акад. В. М. Алексеева (1881–1951), основателя отечественной синологической школы и самой значительной фигуры в советском китаеведении первой половины XX в.

С 1981 по 1984 г. Е. А. являлся научным сотрудником Музея истории религии и атеизма, а затем перешел в ЛО ИВАН (с 1992 г. — Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН), в котором работал до 1994 г. В 1993 г. Е. А. опубликовал свою первую монографию, озаглавленную «Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания» [Т, 1993-II], по которой в конце того же года им была успешно защищена докторская диссертация. В следующем году, когда, по словам самого Е. А., «работа вне системы высшего образования стала понемногу терять смысл» [Воробьева, 2004, с. 31], он оставил Институт востоковедения и перешел в Санкт-Петербургский университет, где был доцентом, а затем профессором кафедры философии религии и религиоведения философского факультета². В 1998 г. на этом факультете Е. А. создал и возглавил кафедру философии и культурологии Востока, которой руководил практически до своей кончины³. Можно сказать, что именно с Е. А. связано возникновение и организационное оформление университетского изучения философии и культурологии народов Востока, являющееся принципиально новым направлением отечественного востоковедения. Летом 2003 г. Е. А. оставил пост заведующего кафедрой и надеялся полностью посвятить себя научной работе. К сожалению, этим планам не суждено было сбыться — 12 июля Е. А. скоропостижно скончался.

За время своей активной научной деятельности Е. А. стажировался в Китае (1990–1991), участвовал в нескольких крупных международных конференциях⁴, читал курсы лекций в Израиле и Канаде, работал в академических библиотеках Франции. Он был хорошо осведомлен с достижениями мировой синологической науки в интересовавших его областях и широко использовал их в собственных исследованиях⁵.

По воспоминаниям однокурсников с восточного факультета, первоначально Е. А. планировал посвятить свою научную деятельность изучению конфуцианства, но вскоре обратился к исследованию даосизма, которое и стало (вместе с буддологией) основным направлением его научных изысканий, связанных, прежде всего, с религиозно-философскими традициями восточных культур. Судя по рассказам самого Е. А. и имеющимся публикациям, уже в самом начале научного пути у него возник интерес к буддизму. В то время он работал над китайскими пе-

реводами махаянских сутр Праджня-парамиты и вопросами даосско-буддийского взаимодействия, а несколько позднее в круг его интересов вошли собственно дальневосточная буддийская традиция и некоторые общепсихологические проблемы. Многолетние исследования даосизма и буддизма, которые сам Е. А., наряду с индуизмом, называл «религиями чистого опыта», стали той базой, на которой им разрабатывалась методологическая проблематика религиоведения. Плодотворно работая в этих областях востоковедения Е. А. писал о многих проблемах даологии, буддологии, теоретического религиоведения и смежных областей ориенталистики⁶.

Свои даологические труды Е. А. посвящает важнейшим даосским текстам, кропотливо изучавшимся им в течение многих лет и на основе анализа которых впоследствии были созданы несколько обобщающих работ. Это, прежде всего, такие сочинения как «Баопу-цзы» 抱朴子 Гэ Хуна 葛洪, «У чжэнь пянь» 悟真篇 Чжан Бо-дуаня 張伯端, «Дао-Дэ цзин» 道德經 («Лao-цзы» 老子), «Иньфу цзин» 陰符經, «Гуань Инь-цзы» 關尹子, «Тай пин цзин» 太平經 и некоторые другие.

Вероятно, что к тексту «Баопу-цзы» («Мудрец, объемлющий Перводанную Простоту»), одному из важнейших источников по даосской алхимии и своеобразному компендиуму различных даосских верований, Е. А. впервые обратился по совету своего учителя А. Н. Меньшикова [Т, 1999-I, с. 22]. Исследования этого сочинения Гэ Хуна (284–363 или 283–343), продолжавшиеся затем почти два десятилетия и отраженные в многочисленных статьях Е. А., завершились полным переводом первого раздела памятника (так называемых внутренних или эзотерических глав — *нэй пянь* 內篇), опубликованным в 1999 г. [Т, 1999-I]7. Проблематика второго раздела трактата (внешних, экзотерических глав — *вай пянь* 外篇), связанная с этико-политической сферой творчества Гэ Хуна, находилась вне области непосредственных интересов Е. А., однако он написал специальную статью о Бао Цзинъяне 鮑敬言 [Т, 1981] и перевел сорок восьмую главу экзотерической части, содержащую критику этого древнекитайского мыслителя, жившего приблизительно в III–IV вв. [Т, 2001-II, с. 60–74]8. Изучение сложнейшего текста «Баопу-цзы» и работа над другим классическим сочинением по даосской алхимии — «Главами о прозрении истины» («У чжэнь

пьянь») Чжан Бо-дуаня (984–1082), перевод которых был издан в 1994 г. [Т, 1994-III]⁹, потребовали обращения к вопросу соотношения даосизма и науки в традиционном Китае, а также к даосскому учению о бессмертии и путях его обретения, помимо алхимии включающему сложный комплекс разнообразных даосских психотехнических практик (созерцательных, гимнастических, дыхательных, сексуальных и т. п.). Эти исследования даосской психотехники составили в итоге тему отдельной книги «Даосские практики» [Т, 2001-III], в которой также представлены переводы найденных китайскими археологами в 1973 г. в Мавандуе (пров. Хунань) эротологических трактатов «Десять вопросов» («Ши взнь» 十問) и «Речи о Высшем Дао-Пути Поднебесной» («Тянь ся чжи дао тань» 天下至道談).

Поскольку Е. А. всегда стремился рассматривать даосскую традицию как целое, он уделял много внимания различным вопросам истории даосизма и его религиозно-философского учения. Им были написаны многочисленные работы по проблемам происхождения даосизма и периодизации его истории, внутренней целостности даосского учения (выражающейся в единстве так называемых «философского» и «религиозного» даосизма), даосской космогонии и сотериологии (бессмертии и путях его обретения), учения о «женственном», рационалистической философии «учения о Сокровенном» (сюань-сюэ 玄學), даосизма и ритуала, отношения даосизма к государству, императорской власти и народным верованиям, даосско-буддийского взаимодействия и даосизма в контексте китайской культуры. Результаты, полученные в ходе этих исследований, отражены в монографии «Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания» [Т, 1993-II], содержащей также общий исторический очерк даосской традиции с древнейших времен до наших дней и являющейся первым подобного рода трудом в отечественной синологии. Впоследствии для более широкого круга читателей Е. А. написал популярную книгу о даосизме, сопроводив ее переводом «Дао-Дэ цзина» [Т, 1999-IV]¹⁰. В 2001 г. большой раздел о даосизме был составлен Е. А. из собственных переводов различных даосских текстов для хрестоматии по религиям Китая, вышедшей под его редакцией [Т, 2001-II, с. 11–136]¹¹.

Многоплановые исследования и выполненные на высоком уровне переводы даосских текстов позволили Е. А. стать веду-

щим отечественным даологом рубежа веков, а его труды в этой области, как уже говорилось, знаменуют собой новый этап изучения этой религии в российской синологии.

Буддологические исследования Е. А. начались с изучения религиозно-философского учения и китайских переводов сутр Праджня-парамиты, особого класса махаянских текстов, на основе которых сложилась первая религиозно-философская школа буддизма Махаяны, известная как мадхьямака. Е. А. принадлежат переводы таких почитаемых по всей Восточной Азии текстов как «Праджня-парамита хридая сутра» («Сутра Сердца Праджня-парамиты») ¹² и «Ваджраччхедика Праджня-парамита сутра» («Сутра о Запредельной Премудрости, отсекающей заблуждения алмазным скипетром») ¹³. Выполненные с китайского языка, и, соответственно, отражающие характерные особенности китайских текстов, эти переводы, по замыслу Е. А., должны представить индийские по происхождению праджня-парамитские сутры в контексте дальневосточного буддизма, тем самым демонстрируя их понимание в этом регионе [Т, 1986, с. 51]. Другим индобуддийским текстом, переведенным Е. А. с китайского языка, являются первые две главы из трактата Асанги (IV–V вв.) «Компендиум Махаяны» («Махаянасампариграха шастра» или «Махаянасанграха шастра»; кит. «Шэ да шэн лунь» 攝大乘論), посвященного некоторым аспектам учения йогачары, второй религиозно-философской школы буддизма Махаяны [Т, 2000, с. 252–267; 2003–I]. Следует сказать, что этот перевод является первой попыткой представить на русском языке текст «классической» йогачары.

Как известно, собственно дальневосточная буддийская традиция сложилась под доминирующим влиянием учения о Татхагатагарбхе (кит. *жу лай цзан* 如來藏), утверждающего существование абсолютного единого сознания, тождественного сути всех будд и истинной природе каждого живого существа. Эта доктрина оказалась наиболее приемлемой для китайского менталитета среди всех других направлений индийского буддизма и на ее основе сложились основные китайские буддийские школы, которые впоследствии были восприняты в Корее, Японии и Вьетнаме ¹⁴. Изучая дальневосточные формы буддизма Е. А. осуществил перевод созданного, вероятно, в Китае в VI в. текста «Махаяна шраддхотпада шастры» (кит. «Да шэн ци синь

лунь» 大乘起信論) или «Трактата о пробуждении веры в Махаяну» [Т, 1997-III; 2001-V, с. 43–156], без которого невозможно адекватное понимание буддизма на Дальнем Востоке. Теоретическая база этого основополагающего для китайских буддистов сочинения целиком построена на учении о Татхагатагарбхе, а одной из важнейших рассматривающихся в нем проблем предстает соотношение пробужденного (просветленного) и омраченного аспектов сознания, связанное, в свою очередь, с вопросом о субъекте заблуждения (неведения). Еще одним текстом о доктрине Татхагатагарбхи, переведенным Е. А., является «Трактат о том, что в дхармовом мире не существует различий» («Да шэн фа цзе у ча бе лунь» 大乘法界無差別論). Традиционно он приписывается Сарамати (V–VI вв.) и также представляет большой интерес для понимания единой теоретической основы главных школ дальневосточного буддизма [Т, 1998-II]¹⁵. Оба трактата сохранились только на китайском языке, а их санскритские оригиналы и тибетские переводы неизвестны, что свидетельствует в пользу китайского происхождения этих текстов.

Несколько отдельных работ Е. А. посвящены творчеству чаньско-хуаяньского мыслителя Цзун-ми 宗密 (780–841), трактат которого «О началах человека» («Юань жэнь лунь» 原人論) был впервые переведен и опубликован Е. А. в 1992 г. [Т, 1992-II; 1998-IV; 2001-II, с. 307–332; 2001-V, с. 159–206]. В этом сочинении обосновывается совершенство и целостность буддийской доктрины школы хуаянь 華嚴, содержащей в себе все иерархически соотнесенные буддийские и небуддийские учения. Кроме того, Е. А. перевел некоторые тексты, непосредственно относящиеся к традиции созерцательной школы чань 禪 (яп. дзэн). Это краткий стихотворный текст третьего чаньского патриарха Сэнцзя 僧璨 (ум. в 606 г.) «Письмена истинного сознания» («Синь синь мин» 心信銘), который, как считается, в концентрированном виде содержит в себе все учение чань и отвечает на все парадоксальные высказывания (кит. гунъань 公案; яп. коан) чаньских учителей [Т, 1992-I] и сочинение пятого патриарха Хун-жэня 弘忍 (600–674) «Трактат об основах совершенствования сознания» («Сю синь яо лунь» 修心要論), представляющий собой уникальный источник для изучения и понимания ранней традиции чань-буддизма в Китае [Т, 1994-II; 2001-V, с. 209–242]¹⁶. Совместно с К. Ю. Солониным Е. А. перевел также часть

«Чаньских бесед» («Чань хуа» 禪語) великого учителя Син-юня 星雲 [Т, 1998-I]¹⁷, родившегося в 1926 г. в Китае, но в 1949 г. переехавшего на Тайвань. В настоящее время Син-юнь является сорок восьмым патриархом традиции Линьцзи чань 臨濟禪 и первым патриархом созданной им новой школы китайского буддизма Фогуан пай 佛光派 («Школа Света Будды»), проповедующей «гуманистический буддизм» (жэньцзянь фоцзяо 人間佛教 или «буддизм среди людей»). В 1992 г. на основе этого течения была создана Международная ассоциация Света Будды (Гоцзи фогуан хуэй 國際佛光會 / Buddha's Light International Association), объединяющая общины, существующие во многих странах мира¹⁸. В 1993 г. Е. А. вместе с К. Ю. Солониным создал Санкт-Петербургское отделение ассоциации, в котором являлся президентом до конца 1998 г. (см.: [Т, 1998-III]).

Другие буддологические труды Е. А. посвящены истории буддизма в Китае и на Дальнем Востоке, общим вопросам буддологии, религиозно-философскому учению школ махаянского буддизма, истории отечественной буддологии. В продолжение ряда лет на философском факультете СПбГУ Е. А. читал лекции по буддизму, в 2000 г. изданные в виде книги «Введение в буддологию», в которую были включены некоторые более ранние буддологические статьи и переводы [Т, 2000]¹⁹. Два года спустя в несколько сокращенном виде эта книга была переиздана под названием «Философия буддизма Махаяны» [Т, 2002-III]. Последней большой буддологической работой Е. А. является словарь по буддизму, вышедший в 2002 г. [Т, 2002-II].

Исследования буддизма, проводившиеся Е. А. и его коллегами на базе кафедры философии и культурологии Востока, характеризовались работой, главным образом, с материалами китайских буддийских текстов и отказом от попыток найти некий «эталонный», «нормативный» или «классический» буддизм, поскольку эта религия рассматривалась как принципиально плюралистическая традиция [Т, 2000, с. 217–218]. При этом вклад Е. А. в буддологию следует видеть прежде всего в его переводческой деятельности, а также в создании общей работы по буддизму [Т, 2000], в некоторых аспектах выгодно отличающейся от других трудов подобного рода.

Проблематике теоретического религиоведения Е. А. посвятил несколько небольших статей и книгу «Религии мира: опыт за-

предельного. Трансперсональные состояния и психотехника» [Т, 1997-II]²⁰. Написание этой работы, как отмечает сам Е. А., было вызвано необходимостью «подвергнуть критическому анализу самые основы методологии религиозноведческого исследования и его фундаментальные принципы» [Т, 1997-II, с. 10]. На основании обобщения большого фактического материала древних мистериальных культов, даосизма, индуизма, буддизма, иудаизма, христианства и ислама в этой книге предлагается новый подход к пониманию феноменов религиозного опыта и обосновывается оправданность смены социокультурной парадигмы религиозноведческих исследований на психологическую²¹.

Таким образом, научное наследие и труды Е. А., при определенной доле условности, могут быть представлены разворачивающимися в трех основных, приоритетных для ученого сферах исследования — даологии, буддологии и теоретическом религиозноведении, каждая из которых заслуживает специального рассмотрения, призванного более точно определить вклад Е. А. в эти области.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Это общество, для руководства которым был специально приглашен известный индолог и буддолог В. И. Рудой из Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР (ЛО ИВАН), стало, по-видимому, существенной вехой в истории изучения восточной философии (главным образом индийской и китайской) в Ленинграде и Санкт-Петербурге. См.: [Пореш, 2002, с. 387].

² См.: [Филос. ф-т СПбГУ, 1998]. С мая 1998 г. Е. А. некоторое время исполнял обязанности заведующего этой кафедрой.

³ Кафедра создана по решению Ученого совета СПбГУ 30 ноября 1998 г. См.: [Филос. ф-т СПбГУ, 2000]. Кроме того, с января 1996 г. на философском факультете действует семинар «Восток: философия, религия, культура», объединяющий в стенах этого учреждения ученых, занимающихся различными аспектами культур стран Востока. Е. А. руководил работой этого семинара вместе с К. Ю. Солониным, китаистом-буддологом и тангутоведом в настоящее время возглавляющим основанную Е. А. кафедру. См.: [Солонин, 1998; Т, 2001-IV].

⁴ Е. А. принимал участие в следующих международных конференциях: 1990 г. — Международная научно-исследовательская конференция по философским идеям Фэн Юаня (Пекин); 1993 г. — XXXIV Конгресс азиатских и североафриканских исследований (Гонконг); 1994 г. — Международная конференция «Китайское мышление и философия» (Париж); 1997 г. — XII Всемирный конгресс еврейских исследований (Иерусалим); 1998 г. — VIII Международная конференция по истории науки в Китае (Берлин); 1999 г. — II Международная ака-

демическая конференция, посвященная Сюань-цзану (Тунчуань); IX Международная конференция по истории науки в Китае (Сингапур).

⁵ Жизни и научным трудам Е. А. посвящены следующие публикации: [Абросимов, 2001; Васильков, 2005; Воробьева, 2004; Кий, 2004-I, с. 4–7; 2004-II; 2005-I; 2005-II; 2006; Киктенко, 2004; Смирнов, Тульпе, 2004; Т, 2002-I; 2003-II; Чебанов, 2005; Shapiro, Soidla, 2003]. Статьи о Е. А. помещены в энциклопедических изданиях «Китайская философия» [КФЭС, 1994, с. 327], «Философы России» [Алексеев, 2002, с. 798–799] и в «Биобиблиографическом словаре отечественных востоковедов» [Милибанд, 1995, кн. II, с. 500]. Вероятно, что в ближайшем будущем этот список будет расширен за счет новых публикаций об этом ученом.

⁶ Список научных и учебно-методических трудов Е. А. см.: [Кий, 2004-I, с. 7–17]. С некоторыми дополнениями и уточнениями он был переиздан в первом выпуске «Торчиновских чтений» ([Кий, 2004-III]). К сожалению, обе публикации изобилуют ошибками, допущенными по вине соответствующих издательств и редакторов: в первом случае искажены некоторые библиографические описания, а во втором оказалась неверной их порядковая нумерация, в результате чего все перекрестные ссылки в списке, а также во вступительной статье ([Кий, 2004-II]), опубликованной в том же издании и имеющей отсылки к библиографическому перечню печатных работ Е. А., утратили всякий смысл. Автор-составитель надеется, что в самом скором времени этот список будет издан в подобающем виде.

⁷ Рец.: [Solonin, 2001]. Следует отметить, что статьи в «Revue Bibliographique de Sinologie» не являются рецензиями в прямом смысле этого слова, поскольку они только лишь описывают научные труды, относящиеся к области китаистики, но, как правило, не дают критической оценки их содержания. Тем не менее здесь и далее эти статьи указываются как некие печатные отклики на работы Е. А.

⁸ Работа над текстом «Баопу-цзы» была чрезвычайно значима для Е. А. Об этом можно судить хотя бы по тому, что название этого сочинения (в китайской иероглифике) было выбрано Е. А. для экслибриса своей личной библиотеки. На нем изображен даосский мудрец верхом на буйволе (ЛАО-ЦЗЫ, отправляющийся на Запад), а внизу лежит открытая книга с надписью «Баопу-цзы».

⁹ Перевод трактата Чжан Бо-дуаня (без авторского предисловия) и избранные главы из «Баопу-цзы» (четвертая, одиннадцатая и шестнадцатая) предваренные общей вступительной статьей были переизданы в книге под названием «Даосская алхимия». См.: [Т, 2001-I].

¹⁰ В своем переводе Е. А. стремился представить этот памятник как поэтический текст, написанный ритмической прозой со стихотворными фрагментами, учитывая материалы мавандуйского манускрипта «Дао-Дэ цзина» (публикации найденного в 1993 г. в пров. Хубэй гондяньского списка «ЛАО-ЦЗЫ» на тот момент еще не были доступны переводчику). Кроме того, в толковании этого текста Е. А. опирался не только на классическую, но и на позднюю эзотерическую и алхимическую комментаторскую традицию.

¹¹ В этом разделе (полностью или частично) представлены переводы «Дао-Дэ цзина», «Баопу-цзы», «Иньфу цзина», «Гуань Инь-цзы», «Тай пин гуан цзи» 太平廣記, оды Цзя И 賈誼 (201–169 гг. до н. э.) «Птица смерти» («Сяо фу» 鵲賦) и «Оды о восхождении на гору Тяньтайшань» («Ю Тяньтайшань фу» 遊天台山賦) Сунь Чо 孫綽 (314–371).

¹² Кит. «Божо боломидо синь цзин» 般若波羅密多心經. См.: [Т, 1993-I; 2000, с. 231–234; 2002-III, с. 113–115].

¹³ Кит. «Цзиньган божо боломи цзин» 金剛般若波羅密經. См.: [Т, 1986; 1994-I; 1999-II; 2000, с. 234–251].

¹⁴ Учение о Татхагатагарбхе не имеет фигурирующего в традиции названия, но не может быть сведено ни к мадхьямаке, ни к йогачаре. Е. А. рассматривал эту доктрину как особое течение, которое стало складываться во вполне самостоятельную школу индийского буддизма, однако этот процесс в силу ряда причин оказался незавершенным. Подробнее см.: [Т, 2000, с. 109–117, 168–207]. О взглядах Е. А. на рецепцию индийского буддизма в Китае и Тибете см. также: [Т, 1997-I].

¹⁵ Рец.: [Javary, 1999].

¹⁶ «Трактат о пробуждении веры в Махаяну», «О началах человека» и «Трактат об основах совершенствования сознания» в 2001 г. были изданы отдельной книгой, озаглавленной «Философия китайского буддизма» [Т, 2001-V].

¹⁷ «Чаньские беседы», четыре тома которых объединены в этом переводе, содержат двести чаньских историй. Первые сто из них переведены Е. А., остальные — К. Ю. Солониным.

¹⁸ Об этом новом направлении китайского буддизма см., например: [Jones, 1999, p. 185–198].

¹⁹ Рец.: [Терентьев, 2001; Pang, 2001].

²⁰ Рец.: [Rödel, 1998].

²¹ По замыслу Е. А. книга «Религии мира» должна была стать первой частью трехтомного труда, из которого он успел написать лишь первые два (вторая часть ([Т, 2005]) подготовлена к печати издательством «Петербургское Востоковедение» уже после смерти автора). Подробнее о религиозно-философских исследованиях Е. А. см.: [Абросимов, 2001; Смирнов, Тульпе, 2004].

БИБЛИОГРАФИЯ

Абросимов, 2001 — Абросимов В. С. О психологической парадигме в религиоведении // Исламская культура в мировой цивилизации и новые идеи в философии. Уфа; СПб., 2001. С. 206–213.

Алексеев, 2002 — Алексеев П. В. Философы России XIX–XX столетий. Биографии. Идеи. Труды. 4-е изд., перераб. и доп. М., 2002.

Васильков, 2005 — Васильков Я. В. О развитии древнеиндийской религиозно-философской мысли в связи с некоторыми идеями Е. А. Торчинова // Вторые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение. СПб., 2005. С. 74–78.

Воробьева, 2004 — Воробьева М. В. «Пусть я буду лекарством...». Светлой памяти проф. Е. А. Торчинова // Религиоведение. 2004, № 1. С. 30–37.

Кий, 2005-I — Кий Е. А. Евгений Алексеевич Торчинов (1956–2003) // Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запретного. СПб., 2005. С. 464–474.

Кий, 2005-II — Кий Е. А., Пахомов С. В. и др. Он был открыт для диалога со всеми людьми // Санкт-Петербургский университет. № 5 (3694), март 25, 2005. С. 10–12.

Кий, 2006 — Кий Е. А., Нешитов П. Ю. и др. Калианамитра, учитель — духовный друг // Санкт-Петербургский университет. № 4 (3726), март 7, 2006. С. 27–31.

Чебанов, 2005 — Чебанов С. В. Интерперсональные, интердисциплинарные и межкультурные инварианты в тридцатилетних беседах с Е. А. Торчиновым // Вторые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение. СПб., 2005. С. 12–15.

Javary, 1999 — Javary G. Рец. на: [Т, 1998-II] // Revue Bibliographique de Sinologie. 1999. Paris, 1999. P. 413–414.

Jones, 1999 — Jones C. B. Buddhism in Taiwan: Religion and the State, 1660–1990. Honolulu, 1999.

Кий, 2004-I — Кий Е. А. О научном наследии Е. А. Торчинова // Религиоведение. 2004, № 1. С. 4–17.

Кий, 2004-II — Кий Е. А. О научном наследии Е. А. Торчинова // Первые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение. СПб., 2004. С. 7–14.

Кий, 2004-III — Список научных и учебно-методических трудов Евгения Алексеевича Торчинова / Сост. Е. А. Кий // Первые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение. СПб., 2004. С. 135–158.

Киктенко, 2004 — Киктенко В. А. Научно-концептуальная Дж. Нидэма в работах Е. А. Торчинова // Первые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение. СПб., 2004. С. 86–90.

КФЭС, 1994 — Китайская философия. Энциклопедический словарь / Гл. ред. М. А. Титаренко. М., 1994.

Милибанд, 1995 — Милибанд С. Д. Биобиблиографический словарь отечественных востоковедов с 1917 г. 2-е изд., перераб. и доп. Кн. I-II. М., 1995.

Пореш, 2002 — Пореш В. Русский буддизм — как это возможно? // Религия и общество: очерки религиозной жизни современной России. М.; СПб., 2002. С. 383–400.

Pang, 2001 — Pang T. Рец. на: [Т, 2000] // Revue Bibliographique de Sinologie. 2001. Paris, 2002. P. 440–441.

Rödel, 1998 — Rödel O. Рец. на: [Т, 1997-II] // Revue Bibliographique de Sinologie. 1998. Paris, 1998. P. 407.

Смирнов, Тульпе, 2004 — Смирнов М. Ю., Тульпе И. А. Научная мысль и позиция ученого: к постановке некоторых вопросов теоретического религиоведения // Религиоведение. 2004, № 1. С. 18–29.

Солонин, 1998 — Солонин К. Ю. Восточная философия и культура на философском факультете // Мысль. Ежегодник С.-Петербургской ассоциации философов. Вып. 2. СПб., 1998. С. 186–190.

Solonin, 2001 — Solonin J. Рец. на: [Т, 1999-I] // Revue Bibliographique de Sinologie. 2001. Paris, 2002. P. 535–536.

Терентьев, 2001 — Терентьев А. А. Рец. на: [Т, 2000] // Буддизм России. № 34 (2001). С. 96–98.

Т, 1981 — Торчинов Е. А. Древнекитайский вольнодумец Бао Цзинь-янь // Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма. Л., 1981. С. 126–140.

Т, 1984 — Торчинов Е. А. Трактат Гэ Хуна «Баопу-цзы» как историко-этнографический источник. Автореф. дис. на соиск. уч. ст. канд. ист. н. Л., 1984.

Т, 1986 — Торчинов Е. А. О психологических аспектах учения Праджня-парамиты (на примере «Ваджраччхедика Праджня-парамита сутры») // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1986. С. 47–69. 2-е изд. Новосибирск, 1991. С. 104–125.

Т, 1992-I — Сэн-цань, третий чаньский патриарх. Письмена истинного сознания (Синь синь мин) / Предисл., пер. с кит., коммент. Е. А. Торчинова // Буддизм в переводах. Вып. 1. СПб., 1992. С. 65–72.

Т, 1992-II — Цзун-ми. О началах человека (Юань жэнь лунь) / Предисл., пер. с кит., коммент. Е. А. Торчинова // Буддизм в переводах. Вып. 1. СПб., 1992. С. 72–100.

Т, 1993-I — Сутра Сердца Праджня-парамиты / Предисл., пер. с кит., коммент. Е. А. Торчинова // Буддизм в переводах. Вып. 2. СПб., 1993. С. 7–9.

Т, 1993-II — Торчинов Е. А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1993. 2-е изд., доп. СПб., 1998.

Т, 1994-I — Алмазная сутра: Ваджраччхедика Праджня-парамита сутра — Цзиньган божо боломи цзин / Пер. с кит., коммент. Е. А. Торчинова // Жизнь Будды. Новосибирск, 1994. С. 218–238.

Т, 1994-II — Хун-Жэнь, пятый чаньский патриарх. Трактат об основах совершенствования сознания (Сю синь яо лунь) / Вступ. ст., пер. с кит., коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 1994.

Т, 1994-III — Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь) / Вступ. ст., пер. с кит., коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 1994.

Т, 1997-I — Торчинов Е. А. Единство и многообразие религиозно-философской традиции буддизма Махаяны // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6, вып. 4 (№ 27). 1997. С. 45–51.

Т, 1997-II — Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. СПб., 1997. 2-е изд., испр. СПб., 1998. 3-е изд. СПб., 2000. 4-е изд. СПб., 2005.

Т, 1997-III — Трактат о пробуждении веры в Махаяну. Махаяна шраддхотпада шастра (Да чэн [шэн] ци синь лунь) / Предисл., пер. с кит., коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 1997.

Т, 1998-I — *Великий учитель Син-юнь*. Чаньские беседы / Предисл. Е. А. Торчинова. Пер. с кит., коммент. Е. А. Торчинова, К. Ю. Солонина. СПб., 1998.

Т, 1998-II — *Сарамати*. Махаянский трактат о том, что в дхармовом мире не существует различий (Да чэн [шэн] фа цзе у ча бе лунь) / Предисл., пер. с кит., коммент. Е. А. Торчинова // Восток. 1998, № 3. С. 110–121.

Т, 1998-III — *Торчинов Е. А.* Страницы общества «Фо Гуан» (Свет Будды) // Буддизм России. № 29–30 (1998). С. 69–70.

Т, 1998-IV — *Цзун-ми*. О началах человека [Юань жэнь лунь] / Предисл., пер. с кит., коммент. Е. А. Торчинова // *Цзун-ми*. Чаньские истины / Предисл., пер. с кит., коммент. Е. А. Торчинова, К. Ю. Солонина. СПб., 1998. С. 7–26.

Т, 1999-I — *Гэ Хун*. Баопу-цзы / Вступ. ст., пер. с кит., коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 1999.

Т, 1999-II — Сутра о Запредельной Премудрости, отсекающей заблуждения алмазным скипетром (Ваджрачхедика Праджня-парамита сутра), или Алмазная Праджня-парамита сутра / Предисл., пер. с кит., коммент. Е. А. Торчинова // Избранные сутры китайского буддизма / Предисл., пер. с кит., коммент. Д. В. Поповцева, К. Ю. Солонина, Е. А. Торчинова. СПб., 1999. С. 37–72.

Т, 1999-III — Сутра Сердца Праджня-парамиты / Предисл., пер. с кит. коммент. Е. А. Торчинова // Избранные сутры китайского буддизма / Предисл., пер. с кит., коммент. Д. В. Поповцева, К. Ю. Солонина, Е. А. Торчинова. СПб., 1999. С. 29–34.

Т, 1999-IV — *Торчинов Е. А.* Даосизм. «Дао-Дэ цзин» / Предисл. пер. с кит., коммент. Е. А. Торчинова. СПб, 1999. 2-е изд. СПб., 2004.

Т, 2000 — *Торчинов Е. А.* Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000. 2-е изд.: Введение в буддизм. Курс лекций. СПб., 2005.

Т, 2001-I — Даосская алхимия / Вступ. ст., пер. с кит., коммент., прим. Е. А. Торчинова. СПб., 2001.

Т, 2001-II — Религии Китая. Хрестоматия / Ред.-сост. Е. А. Торчинов. СПб., 2001.

Т, 2001-III — *Торчинов Е. А.* Даосские практики. СПб., 2001. 2-е изд. СПб., 2004.

Т, 2001-IV — *Торчинов Е. А.* Предисловие // Восток: Философия. Религия. Культура. Труды теоретического семинара. СПб., 2001. С. 3–6.

Т, 2001-V — *Торчинов Е. А.* Философия китайского буддизма / Вступ. ст., предисловия, пер. с кит., коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 2001.

Т, 2002-I — *Editor. Meet the Researcher* — I: Evgeny A. Torchinov // Journal of Transpersonal Psychology. Vol. 34, № 1 (2002). P. 63–66.

Т, 2002-II — *Торчинов Е. А.* Буддизм. Карманный словарь. СПб., 2002.

Т, 2002-III — *Торчинов Е. А.* Философия буддизма Махаяны. СПб., 2002.

Т, 2003-I — *Асанга*. Компендиум Махаяны (Махаяна сампариграхашастра) [Гл. 1–2] / Предисл., пер. с кит., коммент. Е. А. Торчинова // Религия и культура: Россия, Восток, Запад. СПб., 2003. С. 263–283.

Т, 2003-II — *Editor*. Update from Evgeny A. Torchinov // *Journal of Transpersonal Psychology*. Vol. 35, № 1 (2003). P. 71.

Т, 2005 — *Торчинов Е. А.* Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб., 2005.

Филос. ф-т СПбГУ, 1998 — Кафедра философии религии и религиоведения // Философский факультет Санкт-Петербургского государственного университета. Б. м., б. г. [СПб., 1998]. С. 59–61.

Филос. ф-т СПбГУ, 2000 — Кафедра философии и культурологии Востока // Философский факультет Санкт-Петербургского государственного университета. Б. м., б. г. [СПб., 2000]. С. 56–57.

Чебанов, 2005 — *Чебанов С. В.* Интерперсональные, интердисциплинарные и интеркультурные инварианты в тридцатилетних беседах с Е. А. Торчиновым // Вторые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение. СПб., 2005. С. 12–15.

Shapiro, Soidla, 2003 — *Shapiro S. I., Soidla T. R.* The Fire Passes on: Evgeny A. Torchinov (1956–2003) // *Journal of Transpersonal Psychology*. Vol. 35, № 2 (2003). P. 83–84.

Содержание

| | |
|------------|---|
| К читателю | 5 |
|------------|---|

Буддизм

| | |
|---|----|
| <i>Сарамати.</i> «Да шэн фа цзе у ча бе лунь» («Махаянский трактат о том, что в дхармовом мире не существует различий»). Вступительная статья, перевод и комментарий Е. А. Торчинова. Подготовка текста, примечания Е. А. Кия | 9 |
| <i>С. В. Филонов.</i> О влиянии взаимных контактов буддизма и даосизма на формирование структуры Даосского Канона (предварительный анализ) | 31 |

Даосизм

| | |
|--|----|
| <i>Е. А. Торчинов.</i> Что такое даосизм? Опыт построения новой модели. Предисловие, подготовка текста, примечания Е. А. Кия | 43 |
| <i>Вэнь Цзянь, Л.А. Горобец.</i> Цинчэншань — колыбель даосизма | 67 |

Шанцинский даосизм

| | |
|--|-----|
| <i>С. В. Филонов.</i> Шанцинский даосизм: у истоков традиции (по материалам работы Тао Хун-цзина «Чжэнь гао») | 85 |
| <i>Тао Хун-цзин.</i> «Чжэнь гао» («Речения Совершенных»). История книг с небес Высшей чистоты. Введение, перевод, комментарии С. В. Филонова | 115 |

Работы Ю. К. Щуцкого о даосизме

| | |
|---|-----|
| <i>Ю. К. Щуцкий.</i> Даос в буддизме (1927) | 165 |
| <i>Ю. К. Щуцкий.</i> Основные проблемы в истории текста Ле-цзы (1928) | 181 |

Народные верования

| | |
|--|-----|
| <i>В. Н. Алин.</i> Верования и суеверные обычаи китайцев, связанные с вредителями сельского хозяйства (1946) | 195 |
| Китайские поверья о птицах. Перевод и предисловие И. Г. Баранова | 205 |
| <i>Я. Я. М. де Гроот.</i> Птицы-демоны (перевод Е. В. Волчковой) | 209 |

Куль т лисы

| | |
|--|-----|
| <i>Я. Я. М. де Гроот.</i> Лисы-демоны (перевод Е. В. Волчковой) | 219 |
| <i>И. А. Алимов.</i> Китайский культ лисы и «Удивительная встреча в западном Шу» Ли Сянь-миня (1993) | 239 |
| <i>Л. М. Яковлев.</i> Лисица-оборотень (1940) | 267 |
| <i>К. М. Тертицкий.</i> Культ лисицы в Маньчжурии в 1920–1940-е годы | 273 |

In Memoriam

| | |
|---|-----|
| <i>Е. А. Кий.</i> Евгений Алексеевич Торчинов (1956–2003) | 309 |
|---|-----|

Р31 **Религиозный** мир Китая 2005 / Под.
ред. И. С. Смирнова. Серия «Orientalia:
Труды Института восточных культур и
античности». М.: РГГУ, 2006. 327 с.
ISBN 5-7281-0902-0

Данный сборник посвящен памяти видного отечественного китаиста Е. А. Торчинова (1956–2003). Он содержит работы самого ученого и его учеников и коллег по проблемам китайской религии — буддизму, даосизму и народным верованиям.

ББК 86.33

Научное издание

**Религиозный мир Китая 2005.
Исследования. Материалы. Переводы**

Под ред *И. С. Смирнова*

Компьютерная верстка *А. А. Ковалев*

Лицензия ИД № 05992, выд. 05.10.2001
Подписано в печать 08.09.2006
Бумага № 1. Формат 60×90 ¹/₁₆
Уч.-изд. л. 20,5. Усл. печ. л. 21,2.
Тираж 300 экз. Заказ № **130**

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета.
125267 Москва, Миусская пл., 6